



Даниелу Ж.

## Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии

Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. (Библиотека сборника «Богословские труды»). ISBN 978-5-88017-428-7

УДК 82-95 (27-278)

DOI: 10.31802/GB.2022.44.1.018

Книга всемирно известного католического богослова, профессора богословского факультета Католического института в Париже, кардинала Жана Даниелу (1905–1974) «Таинство будущего»<sup>1</sup> посвящена возникновению и развитию типологического толкования так называемого Шестикнижия, то есть первых шести книг Библии (от Бытия до Иисуса Навина). Она состоит из пяти исследований, в каждом из которых прослеживается история одной экзегетической темы от её библейской предыстории в Ветхом и Новом Завете, а также в иудаизме — как в палестинском, так и в александрийском, а затем в трудах отцов Церкви приблизительно до 400 г. по Р. Х. Задача, которую автор ставил перед собой в отношении этих нескольких тем, заключалась в следующем: установить связи, объединяющие типологическую экзегезу Нового Завета, с одной стороны, и экзегезу великих учителей Церкви IV столетия, с другой, чтобы выяснить, имеется ли в данном случае преемственность и в чём она заключается. Ж. Даниелу внёс существенный вклад в изучение древнехристианской экзегетики. Несмотря на то, что эта книга была написана более полувека назад, она по особенностям замысла и композиции, по широте кругозора, безусловно, остаётся непревзойдённым и востребованным исследованием.

Ж. Даниелу начинает работу с обоснования её необходимости. Суть этого обоснования заключается в том, что «современного человека ничто не приводит в большее замешательство, нежели комментарии

1 *Daniélou J. Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950.*

к Писанию, составленные отцами Церкви» (с. 3). И эту трудность можно преодолеть только рассказом о происхождении святоотеческой типологической экзегезы. По словам Ж. Даниелу, типология «состоит в том, чтобы показать в событиях прошлого прообраз событий будущего» (с. 22). По представлениям Древней Церкви Ветхий Завет полон таинственных прообразов, полон «sacramenta» (отсюда и название книги), подобных молнии, сияние которых на мгновение освещает ночь будущего и позволяет познать Божий план спасения во Христе, не изменяя при этом современный порядок вещей (с. 146).

Пять типологических тем, которые исследует Ж. Даниелу, таковы: 1) Адам и рай (с. 19–80); 2) Ной и Потоп (с. 81–130); 3) жертвоприношение Исаака (с. 131–174); 4) Моисей и исход (стр. 175–260); 5) цикл Иисуса Навина (с. 261–325). Прежде чем перейти к подробному анализу каждой темы можно представить краткую схему их исследования. Во-первых, в большинстве случаев рассматриваемая типология уходит корнями в Ветхий Завет и поздний иудаизм (исключение составляет лишь типология Иисуса Навина, см. ниже). Во-вторых, в типологии Нового Завета новшеством является не сама типология, а послание об её исполнении во Христе. В-третьих, типология расширяется в патристической экзегезе, связанной с катехизической и литургической традицией. В-четвёртых, со времён Оригена к типологии в качестве нового, резко отличающегося от неё экзегетического принципа присоединяется аллегорическое толкование Ветхого Завета, которое не имеет ничего общего с реальным смыслом текста (например: четыре райские реки — четыре главные добродетели и т. д.). Оно восходит к Филону Александрийскому, и его использование привносит в экзегезу совершенно чуждый элемент.

Итак, в первой книге «Адам и Рай» Ж. Даниелу исследует типологию Адама и Евы как прообраза Христа и Церкви. По словам учёного, «Адамова типология в этом отношении будет особенно показательна, демонстрируя нам противоположность концепции Павла и Церкви, с одной стороны, и филоновского, или гностического, аллегоризма — с другой» (с. 22). Но перед изучением святоотеческих творений Ж. Даниелу даёт краткую предысторию этой темы у ветхозаветных пророков, в писаниях которых представлена эсхатологическая перспектива восстановления райского состояния в мессианскую эпоху: «Как Бог утвердил человека в раю, так Израилю следует ожидать, что Он опять введёт его в новый рай» (с. 23). Но если мессианские времена представлены в пророческих текстах как «новый рай», то ожидаемый Мессия был

для пророков не обычным мирским царём, а «новым Адамом» (с. 25). Тема Адама как прообраза Мессии развивалась в более поздней апокалиптической литературе как канонической (Книга Даниила), так и неканонической (Книга Еноха)<sup>2</sup>. Таким образом, как верно замечает Ж. Даниелу, Новый Завет не имел нужды создавать типологию рая и Адама, она уже существовала: «...первый рай был прообразом того, что Бог уготовал Своему народу в конце времён» (с. 26). Однако главное утверждение Нового Завета заключается в том, что этот новый рай пришёл вместе с Иисусом. И в отличие от представлений язычников и ветхозаветных иудеев, новозаветный христианский рай — это нынешнее пребывание с Иисусом<sup>3</sup>.

Далее учёный рассуждает об образе Адама в Евангелии (самоименование Иисуса Сыном Человеческим) и в посланиях апостола Павла (1 Кор. 15; Рим. 5, 14; 6, 6) (противопоставление двух Адамов). У св. Павла восстановление образа «первого Адама» затрагивает не только личность Христа, как в Евангелиях, но связывается с духовной жизнью каждого христианина (Кол. 3, 9–10; Еф. 4, 24). Таким образом, Ветхий Завет предлагает нам эсхатологическую типологию; Евангелие показывает её реализацию во Христе; апостол Павел показывает её продолжение в христианине. Кроме того, в Послании к Ефессянам (Еф. 5, 25–26), наряду с типологией Адама, возникает типология Евы как прообраза Церкви, дополненная образами Иоаннова Апокалипсиса о возвещённом пророками рае как осуществившемся в Церкви (с. 30).

Затем Ж. Даниелу показывает, как обе унаследованные из Писания типологические линии — о рае и Адаме — развиваются у отцов Церкви, причём первая, скорее, в рамках проблематики таинств, а вторая — в христологическом аспекте. Итак, во-первых, во всей традиции встречается истолкование рая как прообраза Церкви (у свт. Ипполита Римского, Мефодия Олимпийского, Кирилла Иерусалимского, Григория Нисского). Здесь важно, что в рай входят посредством Крещения лишь «рудиментарно», более глубокое проникновение осуществляется через духовную добродетельную жизнь, но и последнее — лишь предвосхищение райской жизни, которая в полноте осуществляется только после смерти (с. 36–39). Во-вторых, типология Адама, основы которой заложил апостол Павел, достигает полноты в творениях свт. Иринейя Лионского. Если у апостола Павла типологические черты разобщены, то свт. Ириней

2 Эта же тема была распространена в раввинистической Агаде.

3 Ср. слова Христа, сказанные разбойнику: «...ныне же будешь со **Мною** в раю» (Лк. 23, 43). Акцент сделан на пребывании со Христом.

обобщил их в единое богословское видение, одновременно уточнив и систематизировав. Ж. Даниелу называет богословие свт. Ирины «богословием восстановления» (*lat. recapitulatio*): Христос «восстановил все народы, рассеянные со времён Адама, и человеческий род вместе с самим Адамом» (с. 52). Это богословие перетекает в типологию, когда, например, рождение (от воли Бога и от девственной земли) и смерть (шестой день) Адама прообразуют рождение (от Девы по воле Отца) и смерть (шестой день) Христа, полностью восстанавливающего в Себе «род Адама» (с. 53–58).

Эта типология впоследствии встречается и обогащается в общей церковной традиции (например: Тертуллиан, свт. Амвросий Медиоланский). Кроме того, обе типологические темы — рай и Адам — соединяются в центральной теме Адамова сна, который истолковывается как прообраз и пророчество смерти Христа, из рёбер Которого рождается Церковь — «подлинная мать живущих», как Ева — из ребра уснувшего Адама (например: свт. Мефодий Олимпийский, свт. Иларий Пиктавийский, блж. Августин Иппонский) (с. 61–65). Эта тема одновременно затрагивает и христологию, и учение о таинствах: из пронзённых рёбер «уснувшего» на кресте Христа, как из бока Адама, «изошли кровь и вода (прообраз Крещения и Евхаристии), которые дают рождение и жизнь Церкви» (с. 66–67).

Последнюю часть первой книги Ж. Даниелу посвящает аллегорической интерпретации библейского текста 2-й и 3-й глав Бытия, с которой он явно не согласен. По его словам, это «чисто философское направление не имеет ничего общего с типологией», и восходит оно к Филону Александрийскому. Филон стремился увидеть в повествовании Бытия аллегория человека (так называемая аллегорически изложенная антропология): «Адам символизирует разум; Ева — чувства; змей — удовольствие, и так далее...» (с. 71–72). Филонову аллегория воспримут александрийские учителя, которые перенесут её в христианское богословие, и «если до сих пор единственным христианским истолкованием была типология, то отныне Ориген, Амвросий и после них Средние века будут использовать также аллегория» (с. 75). По мнению Ж. Даниелу, к которому присоединяется автор рецензии, в отличие от типологии аллегория не является смыслом Писания. Более того, исследователь считает грубой терминологической ошибкой называть аллегория, наряду с типологией, духовным смыслом библейского текста: на самом деле «последняя представляет собой подлинное продолжение буквально-го смысла; первая ему совершенно чужда; одна относится к экзегезе,

а другая нет» (с. 80). На наш взгляд, Ж. Даниелу совершенно справедливо подчёркивает, что лишь в связи с типологией только и допустимо по праву говорить о духовном смысле, то есть о смысле, который показывает осуществление чаяний Ветхого Завета во Христе» (с. 80).

Вторая книга «Ной и Потоп» посвящена типологии потопа и её главной теме — катастрофе, которая должна уничтожить грешный мир, и спасённому остатку. Сначала, как и в первой книге, Ж. Даниелу приводит примеры из ветхозаветной, апокалиптической и новозаветной литературы, в которых встречается тема потопа как прообраза будущей катастрофы. При этом отмечается, что для пророков эта тема была связана с национальной и исторической эсхатологией (гибель врагов Израила и спасение народа Божия) и в целом оставалась второстепенной (Книга Исайи, Псалмы). На первый план она выходит в иудейских апокалипсисах, писатели которых переходят к трансцендентной эсхатологии и ожидают вселенской катастрофы как повторения потопа (Книга Еноха, особенно «Апокалипсис Ноя») (с. 83–90).

В Новом Завете в качестве продолжения иудейской апокалиптики выделяются послания апостола Петра (1 Пет. 3, 18–21; 2 Пет. 2, 4–5.9; 3, 3–9) и речь Христа в Евангелии от Матфея о потопе как прообразе пришествия Сына Человеческого (Мф. 24, 37–39) (с. 91–92). Одна из основополагающих тем эсхатологической типологии в этих текстах — это параллель между долготерпением Божиим перед потопом и современным долготерпением Божиим, которое дано грешникам для обращения. Однако в посланиях апостола Петра развиваются и совершенно новые черты типологии потопа и Ноя в трёх аспектах: христологическом, экклезиологическом и эсхатологическом. Согласно Ж. Даниелу, порядок образов таков: 1) потоп прообразует победу Христа над морским чудовищем, олицетворением великих вод Смерти, через сошествие во ад, Он — истинный Ной, ставший началом нового мира; 2) потоп прообразует Крещение, в котором христианин погребается со Христом в водах Смерти через символ крещальной воды и отныне принадлежит новому творению; 3) наконец, потоп прообразует эсхатологический суд, в котором грешный мир на этот раз будет полностью разрушен огнём суда, которого избегут лишь те, кто спасётся в ковчеге Церкви и высадится на берегах вечности (с. 97).

Относительно святоотеческого толкования, Ж. Даниелу отмечает, что, исходя из общего указания, данного Писанием, отцы стремятся показать в потопе прообраз Крещения во всех деталях. Причём система образов иногда приводит их к глубоким богословским аналогиям

(с. 98). Так, например, одним течением церковной мысли развивается тема «восьмерицы»: *в восьми* спасшихся от потопа людях, от которых произошло всё последующее человечество, видят прообраз Христа, Воскрешающего в Себе новый род людской *в восьмой* день (например, свт. Ириной Лионский); а Крещение христианина<sup>4</sup>, «будучи действенным памятованием о смерти», сошествии во ад<sup>5</sup> «и воскресении Христа <...> также является действенным пророчеством об эсхатологических смерти и воскресении» — о последнем Суде, который есть Крещение огнём. «И сами эти три события были прообразованы потопом» (с. 108–111); при этом ковчег Ноя символизирует Крест (св. Иустин Мученик) или гроб Спасителя (свт. Астерий Амасийский). Согласно другому направлению церковной мысли, потоп рассматривается как прообраз Крещения Христа, которое, в свою очередь, прообразует Крещение христианина, и в контексте учения о таинствах ковчег становится прообразом Церкви<sup>6</sup>, а голубь потопа с оливковой ветвью прообразует пришествие Святого Духа в Крещении и примирение с Богом (Тертуллиан, свт. Киприан Карфагенский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Иероним Стридонский) (с. 111–113). Итак, в рассказе о потопе отцы Церкви видели таинство (*μυστήριον*), а в его деталях — прообраз (*τύπος*) будущего (с. 116).

В книге третьей «Жертвоприношение Исаака» Ж. Даниелу сначала пишет о патриархах израильского народа как «о великих фигурах, созерцать и превозносить которые находила удовольствие» как иудейская, так и христианская мысль. Уже в Новом Завете «патриархи

- 4 Именно поэтому древние христианские баптистерии строили в форме восьмиугольника.
- 5 Ж. Даниелу уточняет, что в рамках типологии потопа, отражённой у апостола Петра и св. Иустина, присутствует «*богословское* сходство потопа, сошествия во ад и Крещения, так как речь идёт об одних и тех же путях Божиих: во всех трёх случаях речь идёт о грешном мире, который должен быть уничтожен некоей карой, и во всех трёх случаях бывает избавлен некий праведник: во время потопа этот праведник — Ной; при сошествии во ад — Иисус Христос; в Крещении — христианин, по подобию Иисусу Христу <...> Но, кроме этого, потоп и Крещение объединены сходством по признаку воды, которое относится к сфере наглядной типологии. Её одной не было бы достаточно, чтобы образовать типологию, и со стороны ряда экзегетов будет ошибкой стремиться распознать Крещение повсюду, где в Ветхом Завете речь заходит о воде. Однако эти наглядные образы обретают смысл там, где они являются знаками, позволяющими распознать богословские аналогии». К таким образам-знакам Ж. Даниелу относит группу «вода и древо», традиционно обозначающую Крещение в Ветхом Завете (с. 106–107).
- 6 Но если ковчег лишь защищал, то Церковь совершает больше — она преобразует людей, по высказыванию свт. Иоанна Златоуста (*Ioannes Chrysostomus. De Lazaro homilia 7 // PG. 48. Col. 1037. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Семь слов о Лазаре // Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 769–867*).

предстают пред нами как люди, возвестившие и прообразовавшие будущее». Но в контексте типологии первое место среди них занимает, безусловно, «Исаак — по причине своего *рождения* и своей *жертвы*» (с. 136). Однако, как и в отношении прочих ветхозаветных персонажей, в случае с Исааком экзегеза древней Церкви является продолжением иудейской экзегезы, в которой «жертвоприношение Исаака занимает выдающееся место» (там же). Оно рассматривается как событие, имеющее силу заслуги, которая сама является источником благ и спасения всего Израиля. Однако христианство «наделяет эту экзегезу совершенно новым содержанием, видя здесь прообраз реальности Христа» (с. 133–140). Впрочем, согласно совершенно справедливому замечанию Ж. Даниелу, раввинистические умозрения об искупительной ответственности жертвы Исаака, по-видимому, зависимы от представленного у апостола Павла богословия искупления, а не наоборот (с. 172).

Церковные экзегеты стремились развить представленное в Посланиях к Галатам (Гал. 3, 16; 4, 22–24.28) и Евреям (Евр. 11, 17–19) образное толкование рождения и жертвоприношения Исаака как указывающих на Страсти и Воскресение Христа. Так, Тертуллиан привлекает внимание к тому, что жертвоприношение Исаака не совершилось, чтобы показать, что речь шла о прообразе, который осуществился лишь в Иисусе Христе. Ведь, по справедливому уточнению Ж. Даниелу, «прообраз — это событие, которое одновременно и представляет сходство с будущей реальностью, но и не осуществляет этой реальности» (с. 144).

Итак, согласно церковной мысли (в первую очередь, представителей западной Церкви: Тертуллиана, блж. Августина Иппонского, свт. Киприана Карфагенского, свт. Илария Пиктавийского и др.), «Исаак, принесенный в жертву своим отцом, неся древо, прообразует Христа, принесённого Отцом и несущего крест» (там же). Однако вместе с Исааком прообразом Христа является и принесённый в жертву овен, «повисший рогами (*cornibus*) на кусте», как «и Христос <...> был повешен на перекладинах (*cornibus*) креста<sup>7</sup>, а терновый венец окружал Его главу» (там же). По словам Ж. Даниелу, типология Страстей здесь «словно бы поделена между Исааком и овном» (с. 146). Кроме того, в тексте Писания сказано, что овен зацепился рогами за *куст*. Именно этот куст, окружающий голову овна, и напоминает экзегетам терновый

7 «Слово *cornua* (лат. "рога") обозначало окончания горизонтальной перекладины. Таким образом, возникла аналогия между рогами овна и крестом, сделанным из горизонтальной балки, увенчанной вертикальной балкой <...> Будучи повешен на рогах, он символизирует Христа, повешенного на рогах (т. е. на оконечностях) креста» (с. 146, сн. 3).



венец. По словам Ж. Даниелу, «традиция греческих отцов весьма схожа. Однако, в большей степени отмеченная богословскими интересами, она видит в Исааке божественность едиnorodного Сына», а в овне — человечество закланного Агнца (например: свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст) (с. 149–151). Блж. Феодорит к сказанному добавляет в качестве прообраза «само время <...> действительно, здесь и там — три дня и три ночи»<sup>8</sup>.

В конце третьей книги Ж. Даниелу исследует аллегорические толкования на тему брака Исаака с Ревеккой. Вновь учёный показывает зависимость отцов Церкви от методов Филона Александрийского. Для Филона Исаак символизирует совершенство. Исаак появился на свет не обычным путём рождения, но по вмешательству Бога, поэтому он символизирует «врождённую» добродетель, которая имеет исключительно божественное происхождение, а его свадьба с Ревеккой, «которая есть София», символизирует союз добродетели и мудрости, проистекающей с небес. На примере истории патриархов Филон описывает восхождение души от мира чувственности к совершенству (с. 152–158). Однако святоотеческая традиция показывает нам объединение двух истолкований — типологической «тайны» Павла и аллегорической «тайны» Филона. Заимствуя у Филона его теорию скрытого смысла во всех отрывках Писания, христианская александрийская экзегеза (Ориген, а вслед за ним свт. Амвросий Медиоланский) придаст этим новым темам значение, не связанное с аллегоризмом Филона. Так, Ориген<sup>9</sup> заимствует филоновские принципы, но придаёт им совершенно иное значение, его аллегория — христианская. Он тоже стремится придать мистическое значение браку Исаака, но речь идёт о браке Слова и души и одновременно о единении Христа и Церкви через встречу у «источников» Писания и водное омовение (с. 166–167). По мнению Ж. Даниелу, эти «частные толкования учителей», хотя и содержат «великие духовные богатства», но «не могут рассматриваться в качестве подлинного истолкования Писания» (с. 173).

Четвёртая книга «Моисей и Исход» посвящена типологии исхода из Египта. Ж. Даниелу верно указывает на то, что ещё древнеизраильские

8 *Theodoretus Cyrrensis. Questiones in Genesim 74 // PG. 80. Col. 181–184*. Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Книгу Бытия. Вопрос 74 // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 57.

9 В отличие от толкований Оригена, у Климента Александрийского наблюдается «соположение двух течений», и «идеи Филона ещё не полностью включены в христианскую перспективу» (с. 162).



пророки предложили первоначальное размышление об Исходе внутри самого Ветхого Завета. То есть сам принцип типологии можно найти уже у пророков, которые возвещают Второй, или Новый, Исход, прообразом которого был первый. Этот «Новый Исход мыслится ими как нечто превосходящее Древний Исход (Ис. 43, 16 и далее) и, кроме того, как нечто внутреннее по своей сути (Иер. 31, 33)» (с. 180). А поздний иудаизм, продолжая пророческую традицию, изображает Мессию как второго Моисея (с. 177–181). Таким образом, была подготовлена почва для формирования типологии Нового Завета.

Типология Исхода и Моисея проходит почти через весь Новый Завет. Так, в Евангелии от Матфея Христос представлен как истинный Моисей (например, пребывание на горе в течение сорока дней и сорока ночей, Нагорная проповедь напоминает Синай, сцена Преображения пронизана аллюзиями на Исход) (с. 184–185). А евангелист Иоанн, «оставив в стороне Моисея», показывает «жизнь Христа и Его личность выделяющимися на фоне Исхода», так что во Христе «осуществляется всё то, что в Исходе было лишь прообразом» (с. 186). Тема Исхода присутствует в Первом послании Петра (1 Пет. 1, 13 — 2, 10): крещённые христиане — это новый народ Божий, который с препоясанными чреслами (1 Пет. 1, 13) отправляется в странствование (1 Пет. 1, 17), искуплённый Кровью Христа, непорочного Агнца (1 Пет. 1, 18 и далее); им позволено пить из скалы, дающей живую воду (1 Пет. 2, 4), и они — «народ избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел <...> Богом» (1 Пет. 2, 9; Исх. 19, 5–6). Опираясь на типологию Исхода, Ж. Даниелу предполагает, что в основе Первого послания Петра лежит вдохновлённая текстом Исхода проповедь, произнесённая на Пасхальной седмице для новокрещённых, в которой описывается, какую жизнь они должны теперь вести (с. 188–189)<sup>10</sup>.

Затем Ж. Даниелу исследует типологию Исхода в огласительных наставлениях о таинствах, которые состояли из «testimonia» (лат. «свидетельства»), то есть сгруппированных отрывков из Писания (потоп, переход Чермного моря, горькие воды Мерры, скала в пустыне, различные отрывки из Евангелия, где вода истекает из пронзённых рёбер Христа), и их толкований разными огласительными традициями. В основном, в такого рода текстах переход Израиля под водительством Моисея и столпа огненного и облачного через Чермное море в пасхальную ночь трактовались как прообраз Крещения христиан, совершавшегося

10 Помимо этого, в перспективе Исхода были задуманы Апокалипсис и Послание к Евреям (с. 190).

в ночь с Великой Субботы на Пасхальное Воскресенье, то есть в контексте иудейского праздника, напоминавшего об Исходе. Как отмечает Ж. Даниелу, тема перехода через Чермное море как прообраза Крещения — одна из самых важных в древней типологии. Также важно то, что она не связана ни с личным наставлением дидаскалов, ни с традициями школы, но восходит к официальному преданию Церкви с её непререкаемым авторитетом (с. 201–206). В целом, прообразы здесь следующие: Египет — символ греховного мира, фараон — дьявола, Израиль — крещёных, прообразом Христа в зависимости от традиции может служить либо Моисей (свт. Григорий Эльвирский, свт. Кирилл Иерусалимский, блж. Феодорит), либо огненный столп (сщмч. Зенон Веронский, свт. Амвросий Медиоланский), иногда в облаке видят прообраз присутствия Святого Духа, как у апостола Павла (1 Кор. 10, 1–4). Таким образом, Крещение рассматривается как победа над сатаной и освобождение человека от его власти «знамением воды». Сирийская экзегетическая традиция добавляет к перечисленному утверждение об установлении таинства Крещения Христом при омовении ног ученикам на Пасху: также прообразом Крещения был переход через море (Афраат Персидский Мудрец) (с. 213).

Затем Ж. Даниелу переходит к частным богословским толкованиям учителей Церкви. Здесь он отмечает в первую очередь оригинальность свт. Иоанна Златоуста, состоящую в том, что тот сравнивает связь между ветхозаветными прообразами и Новым Заветом со связью между наброском или эскизом и полноценной картиной. Кроме того, Златоуст отмечает черту, на которую уже указывал текст апостола Павла: последовательность «переход Чермного моря/манна и живые воды из скалы» прообразует последовательность «Крещение/Евхаристия» литургии пасхальной ночи (также блж. Феодорит). Так, у отцов появляется евхаристическое толкование образа скалы с живой водой в пустыне, с которым соединяется эпизод об истекающих воде и крови из рёбер Христа на кресте (свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин) (с. 219–229). В последних двух частях четвёртой книги автор исследует аллегорическую экзегезу образа Моисея у Филона и восприятие её принципов христианами богословами Александрии и их западными учениками. По словам учёного, это особенно важно в связи с темой исхода, поскольку фигура Моисея находится «в самой сердцевине труда Филона» (с. 231). И если патриархи представляют собой этапы восхождения к Богу (см. выше), то Моисей представляет собой его совершение. Филон на примере всей последовательности жизни Моисея показывает

читателю «аллегория своего богословия» (с. 232), в рамках которого Моисей представляет библейское учение, побеждающее мирскую мудрость Египта. «Моисей переводит, — именно таков смысл, который он придаёт слову “Пасха”, — Израиль из мира тела» и всего чувственного «в мир духа. Египтяне, утопленные в Чермном море, суть символ страстей», а «Пасха аллегорически обозначает очищение души» (с. 237).

Как отмечает Ж. Даниелу, эти и другие связанные с Моисеем и Исходом темы (например, о манне как Слове Божиим) затем встречаются у отцов Церкви: в частности, многое из богословия Филона позаимствовали, преобразовав в христианской перспективе, Ориген и свт. Григорий Нисский. Так, толкование Оригена, по большей части, связано не с таинствами, а с Писанием, Словом Божиим и Самим Христом (с. 255–257). Однако именно свт. Григория Ж. Даниелу считает тем «из отцов Церкви, который чувствовал себя ближе всех к александрийскому иудею» (с. 260). Именно он «перенёс в христианскую перспективу то аллегорическое толкование, которое Филон давал Моисею» (там же). При этом исследователь не удерживается от замечания, поясняя, что, если толкования некоторых деталей библейского рассказа «являются продолжением буквального смысла и потому законны, многие другие являются чистыми аллегориями, не имеющими никаких оснований» (там же). К последним можно отнести, например трактовку брака Моисея с чужестранкой как означающего «единение веры и мирской культуры» (с. 258).

В пятой книге «Цикл Иисуса Навина» Ж. Даниелу вынужден признать фундаментальное отличие типологии Иисуса Навина от рассмотренных выше тем. Дело в том, что если в большинстве случаев рассматриваемая типология уходит корнями в Ветхий Завет и поздний иудаизм, то типология Иисуса Навина является исключением из общего правила; Иисус Навин не играет никакой роли в мышлении иудаизма, поскольку он противопоставлен пророку Моисею, заменяет и даже превосходит Моисея, оказавшегося неспособным ввести народ в Обетованную землю. Только Иисус Навин достиг этой цели, и здесь кроется причина столь значительной роли ветхозаветного Иисуса в христианском богословии в противоположность иудейскому. Но даже Новый Завет лишь намекает на типологию Иисуса Навина. Согласно Посланию к Евреям (Евр. 4, 8–14), последний не ввёл народ в подлинный покой, став прообразом «Иисуса Сына Божия», вводящего в истинную Обетованную землю (с. 265).

В связи с этим Ж. Даниелу высказывает предположение о том, что, помимо сказанного, в самом имени Иисуса Христа, возможно, содержится аллюзия на ветхозаветного Иисуса (в греческом тексте в обоих случаях стоит Ἰησοῦς), что должно придать «типологии отцов новое и ещё более твёрдое основание» (с. 266). Впервые тема имени Иисус встречается в Послании Варнавы, а затем получает существенное развитие у св. Иустина Мученика: «...имя Того, Который<sup>11</sup> говорил Моисею: “Имя Моё на Нём”, было Иисус»<sup>12</sup>. Здесь святой отец говорит о том, что Иисус — это имя Слова Божия, пророческим прообразом которого был Иисус Навин (с. 267). Достоинно внимания, что аналогия имён впечатлила даже иудея Трифона, который был вынужден согласиться с данным аргументом в пользу прообраза<sup>13</sup>. Кроме имени другой основополагающей темой типологии Иисуса Навина является его победа над Амаликом как прообраз победы Христа над диаволом и всеми силами зла (с. 268–270).

Важно отметить, что аллегорическая экзегеза Оригена не встречается в гомилиях на Книгу Иисуса Навина, потому что Филон, ограничивавшийся Пятикнижием, не предложил здесь никакой модели. Другими словами, Ориген принял Филонову аллегорическую экзегезу не как усвоенный им метод, а лишь как традицию, которую он воспроизвёл. «Там, где эта традиция отсутствует, как в данном случае, его гений разворачивается в чистой церковной традиции» (с. 274). Значит,

- 11 Здесь почему-то переводчик и редактор книги написали слова: «того, который» — со строчной буквы. Возможно, они руководствовались переводом прот. Петра Преображенского, у которого в этом выражении тоже строчные буквы (*Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем 75 // Сочинения святого Иустина Философа и Мученика / пер. со введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 256*). На мой взгляд, правильно всё же писать «Того, Который», поскольку речь идёт о Слове Божиим до Его Воплощения. Кстати говоря, отец Пётр в примечании указывает ссылки на прообразовательное толкование имени Иисуса Навина в творениях отцов Церкви: Пс.-Варнавы, Тертуллиана, Климентя Александрийского, Лактанция, Евсевия Кесарийского и свт. Кирилла Александрийского. Их же перечисляет и Ж. Даниелу. Однако странно, что ни отец Пётр, ни Ж. Даниелу не упоминают свт. Иоанна Златоуста. Так, в 27 гомилии на Послание к Евреям святитель говорит: «Имя Иисуса было прообразом Христа <...> Как, разве никто другой не назывался Иисусом? Но он был назван этим именем, как прообразом; его звали прежде Авсием, а потом переименовано ему имя, и это было предсказанием и пророчеством. Он ввёл народ (Израильский) в землю Обетованную, как Иисус Христос (вводит нас) на небо» (*Ioannes Chrysostomus. In epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 188. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям // Творения. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1906. С. 223*).
- 12 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 75, 1–2 // PG. 6. Col. 652AB.*
- 13 *Ibid. 89, 1 // PG. 6. Col. 688C. Рус. пер.: Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем // Там же. С. 281.*

несправедливо поступают с Оригеном те, кто безоговорочно осуждает его как «любителя аллегорий по образцу Филона» (там же)<sup>14</sup>. В цикле Иисуса Навина Ориген предстаёт перед нами как выдающийся представитель общей традиции и к двум упоминавшимся традиционным темам добавляет третью: Иисус Навин, замещая Моисея, прообразует Евангелие, замещающее Закон. Согласно Оригену, «если мы не понимаем, как умирает Моисей, то мы не можем видеть, как владычествует Иисус. Итак <...> когда ты видишь, как народы приходят к вере, как воздвигаются церкви, что алтари уже не орошены кровью животных, но освящены драгоценной Кровью<sup>15</sup> Иисуса Христа, когда ты видишь, что священники и левиты преподают не кровь козлов и тельцов, но Слово Божие благодатью Святого Духа, то скажи, что Иисус принял и сохраняет после Моисея главенство, не тот Иисус, сын Навин, но Иисус, Сын Божий <...> Когда ты видишь, что Христос, наша Пасха, был заклан <...> видишь сынов Божиих, которые были рассеяны, собранных воедино <...> скажи, что Моисей, служитель Божий, умер и что Иисус, Сын Божий, имеет власть»<sup>16</sup>. Кроме того, по словам Оригена, вся Книга Иисуса Навина «излагает тайны (sacramenta) Иисуса, моего Господа»<sup>17</sup> (с. 275–277). Неудивительно, что тема Иисуса Навина — Иисуса Христа перешла во всю последующую традицию.

Во 2-й главе, посвящённой эпизоду с блудницей Раав, Ж. Даниелу указывает, что в позднем иудаизме времён Христа Раав становится примером спасительного значения дел и наделяется пророческим даром. В Новом Завете, помимо родословия Спасителя (Мф. 1, 5), Раав последовательно упоминается в Послании Иакова (Иак. 2, 25) как образец спасения по делам, а в Послании к Евреям (Евр. 11, 31) — как образец спасения по вере. Таким образом, «новозаветные тексты о Раав

14 Кажется, здесь уместно будет отметить, что, по мнению Ж. Даниелу, Ориген формально не был еретиком, поскольку поднятые им богословские предположения при его жизни ещё не были церковно регламентированы. Для исследователя «Ориген является прежде всего учителем Слова Божьего, богодухновенным толкователем Писания, всё остальное — богословие, мистика, апологетика — основывается уже на этом». Больше всего Даниелу видит в Оригене свидетеля Христова; именно это его качество представляется ему наиболее ценным, и именно оно служит ключом к его верному пониманию (*Михайлов П. Б. Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, учёный, богослов. К 35-летию со дня смерти // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 23*).

15 В переводе В. Н. Генке слово «кровью» написано со строчной буквы, хотя следовало бы с прописной.

16 *Origenes. In Jesu Nave homilia II, 1 // PG. 12. Col. 833–834.*

17 *Ibid. I, 3 // PG. 12. Col. 828.*

восходят скорее к моральной агаде, имеющей истоки в иудаизме, нежели к типологии в собственном смысле» (с. 281). Однако уже в самый ранний период христианства появляется типологическое толкование Раав как прообраза уверовавших во Христа людей из всех народов, спасённых Его Кровью, символом Которой была червлёная (тёмно-красная) верёвка, привязанная к окну её дома (Ис. Нав. 2, 18–21) (свт. Климент Римский, св. Иустин Мученик, свт. Иринеи Лионский, Ориген). Отцы проводили аналогии между различными образами, исходя из принципа, согласно которому в Писании нет ничего случайного. А в данном случае червлёная верёвка Раав сравнивалась не только с Кровью Христа, но и с кровью пасхального агнца на дверных косяках еврейских домов в Египте; это оправдывалось тем, что оба знака — верёвка и кровь агнца — обозначены в Писании одним словом (Исх. 12, 3): на иврите — לַח / *ʿōt*, на греческом — σημεῖον. Здесь проводится параллель с Пасхой, усиленная греческим словом σημεῖον — «знак», которое отцы использовали для обозначения Креста. Так выстраивалось удивительное «богословие Раав», в рамках которого сама Раав и её дом становятся выдающимся прообразом Церкви народов, вне Которой нет спасения (с. 282–287).

Однако типологическая важность истории Раав становится ещё более очевидной, когда отцы уподобляют её дом Ноеву ковчегу (свт. Григорий Эльвирский). Таким образом, вместе с потопом и Пасхой история Раав представляет собой одно из трёх великих таинств, содержащих в себе библейское богословие спасения. «Эти три sacramenta представляют одну и ту же центральную мысль» — грешное человечество осуждено на гибель, которой избегнут лишь отмеченные печатью / знаком Христа. При этом каждый из эпизодов подчёркивает ту или иную черту центральной темы: «потоп — всеобщий характер наказания; Пасха — жертву Христа, закланного Агнца<sup>18</sup>; Раав — безвозмездность спасения, которое обращено к грешникам и идолопоклонникам» (с. 297). Наконец, следует упомянуть последнюю богословскую тему истории Раав, тему единства Церкви — в единстве её дома, как в единстве Ковчега и в единстве пасхального египетского дома. Эта тема ещё раз подтверждает преемственность эпизода Раав по отношению к потопу и к Пасхе (с. 296–297).

В 3-й главе о переходе Иордана как прообразе Крещения Ж. Даниелу отмечает, что до Оригена лишь переход Чермного моря представлял

18 В переводе В. Н. Генке слово «агнца» написано со строчной буквы, хотя следовало бы — с прописной.

собой прообраз Крещения, основанный на типологии апостола Павла в Первом послании к Коринфянам: «... отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море» (1 Кор. 10, 1–2). Ориген тоже исходит из текста св. Павла, но применяет суждение апостола к переходу Иордана, опираясь при этом на традиционное представление об Иисусе Навине как прообразе Христа и на противопоставление Моисея и Иисуса, прообразующих Закон и Евангелие. Вот «что по этому поводу сказал бы Павел: “Не хочу оставить вас, братья, в неведении, что отцы наши все перешли Иордан и все были крещены во Иисуса в духе и в реке”» (с. 298–300). То есть Ориген, по словам Ж. Даниелу, «умалывает» тему перехода через Чермное море до прообраза христианского просвещения (оглашения), тогда как настоящим прообразом Крещения является переход Иордана. В том же ключе «умаления» Ориген толкует манну. Согласно Оригену, не манна является прообразом Евхаристии, ведь она — хлеб несовершенных, а хлеб Обетованной земли, поскольку последовательность Крещение/Евхаристия более точна в Книге Иисуса Навина, где вкушение пасхального агнца следует за переходом Иордана (с. 303). Примечательно, что общая церковная традиция воспримет от Оригена тему перехода через Иордан как прообраза Крещения, однако она «не будет противопоставляться переходу Чермного моря, но будет сосуществовать с ним» (с. 308). В этой связи Ж. Даниелу указывает на проповеди свт. Григория Нисского<sup>19</sup> как на пример соединения этих двух тем; именно с него «возникает новая крещальная типология <...> восточной литургии» и вместе с ним «возникает византийский мир» (с. 313).

В 4-й и последней главе книги под названием «Падение Иерихона и конец мира» исследуется развитая в трояком плане христологии, мистики и эсхатологии типологическая перспектива толкования Оригеном падения Иерихона как гибели мира. Эти три аспекта символического значения являются отголоском трёх традиционных и законных форм типологии, но Ориген выстраивает их как три последовательных момента

19 Ж. Даниелу практически всю жизнь занимался изучением наследия свт. Григория Нисского. По его мнению, свт. Григорий является величайшим мистиком среди греческих отцов, кроме того, его мысль отмечена исключительно высокими философскими качествами, благодаря чему глубокое богословское содержание получает совершенное выражение в современных ему философских средствах. Также интерес Ж. Даниелу к духовному творчеству этого святого отца был продиктован тем, что мистическое учение свт. Григория отражает то ощущение Божьего присутствия, которым пронизано всё мироздание и которое созвучно духовному опыту самого Даниелу (*Михайлов П. Б. Жан Даниелу (1905–1974)*. С. 22).



развития единой «типологии Христа, Который рассматривается в Его исторической реальности, в Его мистическом Теле и в Его окончательной Парусии» (с. 316). Как обычно сначала Ж. Даниелу пытается найти истоки толкования. При этом он высказывает весьма интересное, основанное на утверждении Оригена предположение о том, что уже в евангельской притче о милосердном самарянине Сам Христос мог представить Иерихон как образ падшего мира, в противоположность Иерусалиму как образу рая<sup>20</sup>. Так или иначе очевидно, что толкование Иерихона как образа мира весьма древнее. И Ориген пишет, что сначала падение Иерихона совершается Страстями Христа, Который уничтожил мир идолов и власть дьявола Своею смертью и Воскресением. Однако необходимо, чтобы «каждый из нас» воспринял победу Иисуса и под Его руководством разрушил свой внутренний Иерихон страстей. Это внутренний аспект осуществления Христом прообраза взятия Иерихона (с. 318). И тем не менее, по словам Оригена, эта победа Христа ещё не завершилась, поскольку злые силы ещё имеют большую власть. Дьявол, хотя и побеждён, но пользуется «некоей отсрочкой», ибо Бог отложил конец «либо для спасения людей, либо для разрушения враждебных сил», пока вся полнота народов не войдёт в Церковь, «так что наконец весь Израиль спасется» (Рим. 11, 25–26) (с. 322). Тогда «исполнится сказанное апостолом: как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22), то есть воскреснут во время Его Второго Пришествия, и наступит окончательная победа, и «мир, который существует как потрескавшееся здание <...> рухнет навеки» (с. 320).

Следует особо отметить, что промедление наполнено не только распространением Царства Божия, но и борьбой со злыми силами. «Они сущностно побеждены во Христе, как нам сказал Ориген. Они побеждены для всякого христианина в отдельности в Крещении. Но даже после Крещения христианин должен продолжать бороться с ними. Эта борьба прообразована видимыми войнами, которыми полна книга Иисуса Навина. Он должен продолжать войну даже после разрушения Иерихона» (Ис. Нав. 8–11) (с. 324). Эти войны и есть прообраз духовной брани христиан.

В заключение всего исследования Ж. Даниелу делает вывод о том, что христианские авторы, и в особенности Ориген, разрабатывали типологию Иисуса Навина в том же ключе, что и типологию потопа и исхода из Египта. Также он отмечает, «в каком отношении эти три великие темы

20 Ж. Даниелу, по-видимому, отчасти согласен с Оригеном в том, что евангелисты записали не все сказанные Христом толкования Его притчей.

параллельны друг другу и другим темам и как, невзирая на различие деталей, в них выделяется одно и то же библейское богословие» (с. 323). Во всех трёх случаях суд Божий должен поразить грешный мир — грешников времён потопа, египтян Исхода или жителей Иерихона; во всех трёх случаях лишь те избегнут суда, которые перейдут воду и соберутся в одно жилище; во всех трёх случаях Бог избирает одного человека в качестве орудия этого спасения. «Таким образом, три аспекта — сакраментальный, эсхатологический и христологический, каковые являются основополагающими аспектами типологии, — выступают здесь все вместе. И они прообразуют спасение, которое будет даровано в реальности, когда грешное человечество избежит грядущего суда, если оно соберётся в ковчеге Церкви под главенством Иисуса Христа. Поистине, такова непрерывность завета — верность Бога Самому Себе, которая выступает в качестве основания типологии» (с. 325).

Безусловно, в работе Ж. Даниелу, как в любом научном исследовании, встречаются недочёты и ошибки. На многие из них указывает научный редактор перевода. Однако некоторые оставлены без внимания. Так, например, на с. 298 в сноске 4 сказано, что св. Иустин Мученик упоминает о переходе Иордана Иисусом Навином в контексте Крещения. Однако в этом месте «Разговора с Трифоном», по-видимому, содержится ошибка: «по переходе через Иордан» ошибочно поставлено вместо «Чёрного моря», поскольку далее речь идёт о том, как «народ нашёл семьдесят ив и двенадцать источников»<sup>21</sup>. Также при цитировании Плача Иеремии на страницах 316 и 319: «Христос Господь есть дыхание лица нашего...» (Плач 4, 20) — древнееврейское  $\text{הַיְהוָה שְׁנַיִם} / m^{\text{c}}\text{'šiaḥ YHWH}$  и соответствующее ему древнегреческое  $\text{χριστὸς κυρίου}$  переводится не «Христос Господень», а «Христос Господь». Если таков личный перевод / интерпретация Оригена, редактору следовало бы указать на это. Также достаточно спорными выглядят некоторые интерпретации библейского текста. Так, например, автор приводит цитаты из Ис. 51, 9–10 и Пс. 88, 10 и связывает их с темой потопа, ссылаясь на исследование Германа Гункеля о ближневосточных (в основном вавилонских) корнях рассказа о творении в Быт. 1<sup>22</sup>. На наш взгляд, в приведённых эпизодах речь идёт не о потопе, а об исходе из Египта, а также вспоминаются воды первозданного хаоса.

21 См.: *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* // PG. 6. Col. 681. Рус. пер.: *Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем* 86 // Там же. С. 276.

22 *Gunkel H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen, 1895.

Встречаются неточности перевода на русский язык или редактур. Например, на с. 53 читаем: «Слово, имея свое бытие от Марии, которая была по-прежнему Девой...». В этом предложении наречие «по-прежнему», на мой взгляд следовало бы заменить словом «всегда» (слав. «присно»), как это, по-видимому, и сделал сам Ж. Даниелу (фр. «toujours»)²³. Или на с. 235 в сноске 6 переводчик (или редактор) указывает на неверный перевод фразы Ж. Даниелу и при этом сам допускает ошибку, упоминая пророка Иеремию вместо Моисея, о котором идёт речь. И конечно, совершенно нелепо выглядит передача тетраграммы в цитатах из Ветхого Завета через «Иегова» (см. например: с. 84, 85, 180). Безусловно, было бы лучше, если бы переводчик следовал в таких случаях синодальному переводу Библии, в котором используется «Господь», или же передал бы Имя Божие как «Яхве».

С другой стороны, отдельного упоминания заслуживают достойные всяческой похвалы подстрочные примечания и комментарии редактора и переводчика, в которых часто приводится перевод оригинального текста цитат из творений отцов, и это важно особенно там, где Ж. Даниелу переводит либо неточно, либо не совсем верно.

В целом, очевиден огромный объём кропотливой и практически безупречной с научной точки зрения работы, проделанной для того, чтобы на русском языке вышла эта прекрасная книга, которую хочется порекомендовать к прочтению всем интересующимся экзегетикой Священного Писания и богословием Церкви.

## Источники

*Daniélou J.* Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. Paris: Beauchesne et ses fils, 1950.

*Joannes Chrysostomus.* De Lazaro (homiliae 1–7) // PG. T. 48. Col. 963–1054.

*Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Hebraeos (homiliae 1–34) // PG. T. 63. Col. 9–236.

*Justinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone // PG. T. 6. Col. 471–800.

*Origenes.* In Jesu Nave homilia I // PG. T. 12. Col. 825–833A.

*Origenes.* In Jesu Nave homilia II // PG. T. 12. Col. 833B–836A.

*Theodoretus Cyrrensis.* Questiones in Genesim // PG. T. 80. Col. 77–226.

*Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Послание к Евреям // Творения: В 12 т. Т. 12. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1906. С. 5–281.

23 Несмотря на то, что в оригинале стоит *lat. adhuc* — «всё ещё, до сих пор».

*Иоанн Златоуст, свят.* Семь слов о Лазаре // Творения: в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1898. С. 769–867.

*Иустин Философ.* Разговор с Трифоном Иудеем // Сочинения святого Иустина Философа и Мученика / пер. со введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. М.: Университетская типография, 1892. С. 125–358.

*Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Книгу Бытия // *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. 1. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003. (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 12–78.

### Литература

*Михайлов П. Б.* Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, учёный, богослов. К 35-летию со дня смерти // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 13–31.

*Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

*Священник Андрей Выдрин*