

С. С. Ванеян

КАМЕНЬ И ПРЕТКНОВЕНИЕ — II. Дом, храм, завеса, плоть — метафоры экзегетического конструктивизма

После того как был прослежен опыт строительства, созидания и разрушения в Первом Завете, стало возможно обратиться уже к Новому Завету, построенному как текстуальный канон вокруг единого христологического центра — исповедания Иисуса как Мессии и более того — как воплощенного Божественного Слова. Так как имеются в виду реалии текстуального свойства, то важно себе представлять все эпистемологические особенности рецепции некоторых семантических пространств-топосов, задаваемых в первую очередь керигмой, т. е. личным возвещением опыта встречи с Иисусом, принимаемым Христом — пасхально и евхаристически. Эти новые отношения с Богом, отличные от опыта Первого Завета, оформляются в качестве некоторых метафорических конструкций, которые выглядят как те или иные текстуально-символические действия, обращенные на конкретные пространственные отношения — в виде домов, синагог и, главное, Храма. Судьба Храма в Новом Завете — трагическая: он подвергается уже на уровне текста разрушению и упразднению. Но за этим — опыт телесности: она и замещающая реальность (плоть заменяет тело здания как скиния Небесная — земную), и реальность трансформируемая (тело, завеса, плоть, пелена, община как слагаемые камни Царства). В результате же — опыт метафорической и риторической конструкции Откровения Иоанна, о котором наша следующая попытка «архитектонической экзегезы», призванная финализировать опыт разрушения и созидания, ложного и подлинного, оскверненного и очищенного, проклятого и оправданного — спасенного.

Ключевые слова: *Первый Завет, Новый Завет, скиния, Храм, завеса, Гроб, канон, экзегеза, конструктивизм в герменевтике, текстуальность, телесность*

S. S. Vaneyan

A STONE AND THE STUMBLING — II. The house, the temple, the curtain, the flesh — metaphors of exegetic constructivism

Having examined the experience of building and destruction in the First Testament, it is possible to focus on the New Testament, built as a textual canon around the one christological center — professing Christ as the Messiah and the embodied Word of God. As we focus on textual properties, it is essential to understand the epistemological element of the perception of certain semantic spaces/topoi, based, first and foremost, on kerygma — personal proclamation of meeting Jesus, who is recognized as the Christ of Easter and the Eucharist. These new relationships with God, different from those of the First Testament, are built as metaphorical structures that look like certain textual-symbolic actions referring to specific spatial relations shaped as houses, synagogues and the Temple. The fate of the Temple in the New Testament is tragic: it is destroyed and abolished even at the textual level. Behind it is the experience of corporeality as a replacement reality: flesh replaces the body of the building, and similarly, the Heavenly tabernacle replaces the earthly one. This reality is being transformed: the body, the flesh, the community — altogether become stones of the Kingdom. And as a result — St. John's Revelation, his metaphorical and rhetorical construction, which is the subject of our following attempt at 'architectonic exegesis', invoked to finalize the experience of the destruction and structuring, of the false and true, of the desecrated and cleansed, of the condemned and saved.

Keywords: *First Testament, New Testament, tabernacle, the Temple, curtain, the Tomb, canon, exegesis, constructivism in hermeneutics, textuality, corporeality*

Ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник (τεχνίτης) и строитель (δῆμιουρῶς) — Бог.

Евр 11:10

«Канон внутри канона» — конструкция вне композиции

В предыдущих заметках (*Ванеян* 2019) мы остановились, вовремя, так сказать, затормозив, перед самым «камнем преткновения», который, напомним, странным и совсем, быть может, принципиально парадоксальным образом и отброшен, и уложен. В этой противоречивой ситуации — весь смысл и замысел смещения от Первого Завета к Новому. И именно то обстоятельство, что в центре этой переходной («межзаветной») ситуации вновь оказывается метафора камня, обязывает нас продолжить наши изыскания¹. Мы постараемся проследить еще несколько ключевых семантических комплексов-композиций, где предметность и событийность взаимосвязаны единым и сквозным *опытом построения* — но не без разрушения, что и есть проблема, достойная если не разрешения, то хотя бы комментирования.

Итак, мы — на пороге нового «святылища» с новым устройством и устройением. Конечный горизонт нашего рассмотрения — собственно Откровение Иоанна, но путь, прежде всего текстологический, простирающийся перед нами, предполагает и промежуточные остановки. Хотя стоит оговорить и то обстоятельство, что линейность всех наших

¹ Подобные изыскания могли бы, оговорим это сразу, дойти и до крайне важной метафоры камня, связанной с именованьем Симона именно камнем-основанием (Ин 1:42). Интересно, что возможные толкования метафоры зависят от принятия этой самой метафоры или ее отвержения в пользу буквального прочтения.

одологических метафор — тоже метафора. Необходимо каким-то образом вообразить себе достаточно многомерную, но все же конструкцию, где направленность — свойство лишь отдельных ее участков и элементов. Как, впрочем, лишь *метафорой* окончательного замкнутого единства оказывается и сам порядок канона новозаветных текстов, где, как видно из истории его сложения, группировка может быть различной в соответствии с теми или иными параметрами. Главный из них — потребность в своего рода христологическом центре как условия «интегративного» возвращения к личности Иисуса, т.е. обеспечение — на уровне интерпретации, в том числе — «лучшего доступа к Нему»². Но эта инвариативность, регулирующая функционирование структуры как конструктивного и динамического целого³, всегда должна оставаться под угрозой, что есть уже требование сугубо герменевтическое, выражающееся в постоянной и герменевтически циркулярной переходности от Первого Завета к Новому⁴.

Но существенно уточнить, что для новозаветного канона, который для нас сегодня и актуален — неотменяемая данность, — такой «сердцевиной» оказывается так называемый «канон внутри

² См. *Покорны, Геккель* 2012: 74, 83. Здесь крайне важно, что стабильность состава канона именно и открывает необходимость толкования (структурно-семантически это выглядит как отказ от окончательного согласования содержания и помещение отдельных текстов в «один ряд без попытки примирить противоречия» (*ibid.*: 72)).

³ Ср.: «...форма, в которой Слово Божие присутствует в Писании, должна представляться <...> как динамическое духовное действие» (*Метцгер* 2011: 282).

⁴ Более того, именно благодаря такому кругу «христианский канон имплицитно представляет собой тринитарную структуру» (*Körtner* 2006: 88).

канона», что и есть «центральная или стандартная его часть»⁵, своего рода конструкция-каркас, действующая и внутри текстуальной композиции, и, что особо существенно, вне нее, в горизонте всякой рецепции. И это открытость в сторону связей, быть может, только искомым и даже не существующих до того момента, пока текст канона не оказывается в пространстве восприятия: «... сама идея канона как некоего целостного произведения — результат верующей рецепции и аппликации»⁶.

Кроме того, чтение как конструирование-конституирование значения предполагает, что сама относящаяся к верующей экзистенции «действительность может быть открыта не в тексте как таковом, а каждый раз и каждый раз по-новому — между стихами, в событии чтения и понимания» (Körtner 2006: 88)⁷. Более того, сама текстуальность — эффект даже не просто чтения-актуализации, а именно аналитики: текст предстает в своем, на первый взгляд, странном и неожиданном, даже нестабильном состоянии, но оно, на самом деле, принципиально и сущностно. Текст — это ткань,

⁵ См. Metzger 2011: 269. Таковой частью может быть и некоторый набор наиболее авторитетных текстов, и просто реконструируемые источники, предшествующие письменной фиксации, или даже экзистенциальный в данный момент слой текста, актуализируемый со стороны интерпретатора самим актом чтения (возвещения) (*Ibid.*: 270–271).

⁶ См. Körtner 2006: 87, где упоминается «построение канона», которое «по-любому могло варьироваться». Ср. далее: «... герменевтически и системно-теологически решающий вопрос звучит так: будет ли канон когерентным только формально или содержательно тоже» (*Ibid.*). Основополагающим выглядит указание Рикера на «возможность <...> открывать горизонт, уклоняющийся от завершения речи» (*Ibid.*).

⁷ Можно добавить, что речь идет не только об «открытии» (*entdecken*), но и о «набрасывании» (*entworfen*) действительности как таковой.

с которой, как будет видно, мы надеемся, из нашего дальнейшего изложения, можно поступать очень по-разному: ее можно подвешивать, можно разрывать, ее можно срывать, но в нее можно и оборачивать, например, тела и многое иное. Ибо «сущность текста как “сотканной ткани” (*textus*) подразумевает его элементы и имеет в виду их отношения и их функции» (Reinmuth 2002: 91). Более того, как кажется, текстуальность именно структурно и есть аналитичность: «... в той мере, насколько исследование структуры конкретного текста есть аналитический процесс, настолько структура текста — выведенная и сконструированная величина, настолько у нее характер модели» (*Ibid.*)⁸. А модель — это проект, задание, подразумевающее некоторые конструирующие, выстраивающие действия, когда именно то, «что нас окружает, не есть нечто осмысленное само по себе, ведь смысл — это всегда продукт конструктивного усилия, которое имеет место быть на уровне субъекта и на уровне интерсубъективности» (*Ibid.*: 29)⁹.

Нам только важно оговорить, что окончательным текстом согласно любым показателям есть и будет именно Апокалипсис в силу его как раз интенциональных характеристик — по причине четко явленного автором этого текста желания, так сказать, конструктивно финали-

⁸ См. далее: «... под текстом понимается высказывание, чья рецепция совершается независимо от его автора <...> роль реципиента самая весомая — он понимает текст, не зная реального автора, и он ответственен за то, “что” говорит текст; равно и текстуальность новозаветных текстов заключает в себе конститутивную роль их рецепции» (Reinmuth 2002: 91).

⁹ Ср.: «... любые отношения между познанием и реальностью рассматриваются как конструкт, так что знание становится проекцией “мира”, которым мы заменяем реальность» (*Ibid.*: 28).

зировать (или эсхатологизировать) керигму всеми возможными средствами, собрав воедино — технически искусно (отчасти и искусственно!) — и инструменты, и темы, и цели. Но об этом — как раз в нашем финальном тексте.

Тем не менее на пути — как чтения, так и интерпретации — нас ждут и Храм Ирода (собственно — продолжение Второго храма), и его сначала символическое, а потом и фактическое разрушение. И все ожидающие нас новые построения — концептуального свойства: они возводятся на освободившемся месте в виде новой текстуальности как новой, скажем сразу и забегаая чуть вперед, телесности.

Реализм и символизм — мест, вещей и действий

Но прежде мы должны оговорить то обстоятельство, отчасти переходящее из Первого Завета в Новый, что мотив строительства, как это всегда бывает, касается как вещей вполне реальных (например, Второй храм или храм Ирода), так и вполне виртуальных и сугубо текстуальных (все сравнения и образы, упоминающие дома, синагоги, завесы, храмы, тела и наполняющие в первую очередь Павловы послания). И особый интерес представляют случаи, когда прямые реалии упоминаются тоже метафорически, вернее, когда их упоминание обладает риторическими интенциями все того же смыслового переноса.

Мы особым образом обсудим в конце этой части, как сам текст, точнее, та или иная его, в первую очередь жанровая, спецификация изменяет, даже символически разрушает и точно интерпретирует те или иные «реалии», зачастую «де-реализуя» их как материальность, так и предметность. Особенности описаний храмовых действий, на-

пример, в Евр свидетельствуют, что они возможны только текстуально: это риторическая логика высказывания и она обращается к той же сакральной (храмовой) архитектуре, чтобы фактически пройти сквозь эту риторически мощную и символически насыщенную топiku ради достижения нового теологического (апологетически-керигматического) эффекта.

Связан с архитектурным дискурсом и еще более основательный метафорический нарратив, обращенный именно к пространству во всех его аспектах и измерениях (далеко не всегда физических или метафизических). Здесь мы должны обращать внимание в первую очередь, конечно, на мотивы движения, перемещения и смещения, входы и выходы со всякого рода преградами и прерываниями. И этот, говоря соответствующим языком, кинестезийный контент континуален внутри Нового Завета как некоторого единого, пусть и эсхатологического, но именно построения.

И мы сразу указываем, что наиболее полезным аналитически и показательным эпистемологически оказывается совсем, вроде бы, частный и узкий случай, имеющий, однако, семантику предельно емкую и попросту глубинную. Это — мотив вхождения во внутреннее пространство: при самых различных обстоятельствах, с самыми разными целями и с самыми несхожими результатами. Хотя важнейший и самый значимый мотив — пребывание Иисуса в жилище при отсутствии собственного дома, когда «Сыну Человеческому негде и главу преклонить» (Мф 8:20 и Лк 9:58).

Поэтому остановимся на теме вхождения и пребывания чуть подробнее — в качестве известной аналитической пролегомены. Иисус Нового Завета — это Тот, Кто являет Себя практически

всегда (если придерживаться евангельского повествования) в неустанном движении, в целеустремленном достижении определенных рубежей, значимость которых возрастает и становится почти непереносимой в своем смысловом напряжении по мере приближения к цели — Жертве. Хотя сами мотивы приближения, сближения, встречи, близости и соседства тоже существенны, будучи просто сущностными. Ибо Мессия — Посланник, но и Посредник. Он пришел единожды — чтобы пребывать всегда и не уходить никогда, но собирая и увлекая всех за Собой.

Внутри Нового Завета этим показателям соответствуют, на наш взгляд, по крайней мере пять эпохальных и одновременно «домашних» событий: это сцена поклонения Младенцу со стороны волхвов (Мф 2:11), брак в Кане (Ин 2:1–11), Тайная Вечеря (Мк 14:12–26 и пар.), встреча с Воскресшим (Ин 20:26 и пар.) и Эммаус (Лк 24:1–34 и Мк 16:12, 13). Все эти сцены собирания и общения (в том числе и вокруг общей пищи) в той или иной мере пасхальны и потому евхаристичны¹⁰.

¹⁰ Ср.: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1Кор 10:17). Особенно программным выглядит, несомненно, эпизод Рождества у Матфея, когда волхвы «войдя в дом, увидели Младенца с Мариею, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и <...> принесли Ему дары: золото, ладан и смирну», т.е. совершили фактически литургический акт с очевидным даром-жертвой, призванным предвосхитить и Жертву искупительную. В свою очередь Лука, несомненно, предвосхищает соответствующие места Откр, дополняя рождественскую сцену мотивом Небесной литургии — через упоминание «многочисленного воинства небесного, славящего Бога...» (Лк 2:13). Сюда же примыкает, конечно, и евхаристический и экклезиологический эпизод Пятидесятницы: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились» (Деян 2:2).

К ним примыкают многочисленные эпизоды посещения домов, где, как и в пяти главных, самое существенное — это трапеза, причем не только с учениками, но и с грешниками и блудницами, а равным образом с мытарями и фарисеями (Мф 9:10, Мф 26:6, Мк 2:15, Лк 5:29, Лк 10:38, Лк 19:5 и пар.). Посещение жилища нередко сочетается с не менее значимой темой исцеления (Мф 8:14 — теца Петра, Мф 9:1–6 — исцеление расслабленного и т.д.) вплоть до воскресения (Мф 9:23–25 и пар. — дочь Иаира). Эти две функции дома как места вкушения пищи и места теофании (а акт исцеления — разновидность таковой, хотя главное — это «сила и власть» Иисуса) могут и вступать в противоречие (Мк 3:20: «приходят в дом; и опять сходитя народ, так что им невозможно было и хлеба есть»).

Это касается и трапезы, которая может быть для Иисуса не совсем благоприятной — как, например, у Симона-фарисея (Лк 7:36–44)¹¹ или у некоего из «начальников фарисейских» (Лк 14:1). Первый из «негативных» случаев одновременно и крайне собирательный с точки зрения всякого символизма: это мотив и помазания Иисуса (и как Мессии, и как умершего!), и прощения грехов, а тем самым — сближение с синагогальной (см. ниже) тематикой и субботней проблематикой в контексте конфликта с фарисеями.

Особая тема — опять же герменевтическая — дом (οἶκος/οἰκία). Это, как правило, место истолкования тех же притч, сказанных прилюдно и вовне. Вот характерная ситуация:

«...без притчи не говорил им <...> Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И, приступив к Нему, ученики Его

¹¹ В отличие, кстати, от Симона прокаженного (Мф 26:6 и пар.).

сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле» (Мф 13:34, 36 и 17:25)¹².

Иногда мы наблюдаем и более сложную устроенную герменевтическую интерпретацию-инсценировку, где самым прямым образом разрушение некоторых структур-конструкций (так сказать, пространственного синтаксиса) в своем роде иллюстрирует-поддерживает и нарушение общепринятых и законных смысловых отношений, выстраивающих связи с Богом. Такова сцена с разбором кровли дома, когда Иисус не доступен прямым способом (толпа его закрывает от желающих донести до Него больного друга), но неожиданное решение приходит почти буквально свыше:

«...разобрали кровлю над комнатой, где был Он, и сквозь отверстие спустили постель, на которой лежал параличный» (Мк 2, 4)¹³.

Далее все та же (и каждый раз новая!) ситуация отпущения грехов, соответственно, исцеления — на фоне конфлик-

та с книжниками, у которых это «богохульство» Иисуса нарушает более чем «крышу» их, казалось бы, незабываемой законоучительной постройки (речь идет об их «сердцах», так что действие Иисуса проникает фактически в самое святое святых их существа, за завесу законничества, правильности, самоуверенности и т.д.)¹⁴.

И этот мотив диссонанса-конфликта, описываемого деструкцией привычных мест (дома и его кровли) и привычных (приемлемых и признанных) значений, имеет продолжение и в уже упомянутом смысловом соответствии — между жилищем и синагогой как местом, преимущественно предназначенным для возвещения Слова и Его толкования. Так что пребывание в синагоге — еще одна отдельная тема, где важно, опять же, соединение темы проповеди учения (Мк 1:21, Лк 4:16) и исцеления (Мк 3:1, Лк 6:6). Именно синагога, как подчеркивает сугубо Матфей, есть место прямого Богооткровения: «...учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и сила?» (Мф 13:54 и Мр 6:2). Но синагога — это и место конфликта по поводу субботы, предвосхищение того, что свершится в связи уже с Храмом, это место, исполненное «гнева и ярости», а также желания смерти Иисусу (Лк 4:16–30). Прямую связь синагоги с Храмом устанавливает Иоанн устами Иисуса, как словами, так

¹² Ср.: «Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях» (Мф 10:17 и Лк 12:3). Эта заповедь возвещения истины зеркальна к ситуации толкования: то, что объяснено в доме, — в середине, как ось по отношению к тому, что было сначала сказано иносказательно (аллегорически, притчами: *παροιμία*), а затем возвещено уже в модальности истолкованной, т.е. приготовленной (но не готовой!) истины (притом, что образ кровли — из Первого Завета) (Ам 3:9).

¹³ Ср. историю Самсона, возвращение силы которого со стороны Яхве означало разрушение дома и града филистимлян (Суд 16:3, 29–30). И, конечно же, мотив несения ложа — как знака и напоминания о немощи и состоянии, близком к смерти (положение тела!), — не может не отсылать ко всей безмерной семантике крестоношения (Мф 11:30 и Гал 6:2). Ну и акт разбора кровли — тоже нарушение покровов! Да, сделать это не сложно, ведь и, собственно, само тело — глиняный сосуд, вмещающий сокровище — «Славу Божию в лице Иисуса Христа» (2Кор 4:6–7).

¹⁴ Здесь же уместно вспомнить и зеркально противоположную метафору насильственного вселения в дом (не просто посещения!) как осуществления неправедной власти, соответственно, подчинения ей и, как следствие, — заблуждения (поддержание, например, ложной — ритуальной — чистоты): «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: "возвращусь в дом мой, откуда я вышел". И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным...» (Мф 12:43–44, ср. Лк 12:24).

и делами: «Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего» (Ин 18:20). Так что сама экзегеза, почтенная и принятая как не только уразумение смысла, но и приятие воли, описывается архитектурно — как дело возведения и построения: исполнение слов Иисуса как строительство на твердом основании (Мф 7:24–26).

Потому-то более поздняя новозаветная рефлексия экзегетически не просто «находит» готовое (уготованное) место Иисусу, такого рода экзегеза отчасти соизидет это место и свидетельствует о нем как о доме. Такова семантика все той же Пятидесятницы (Деян 2:2 и далее), вбирающая в себя и трапезу, и возвещение истины — в схождениях и вселении Духа (описание этого события вписывается в великие теофании Первого Завета и предвосхищает образы уже Апокалипсиса, где упоминаемое место — это небесное святилище). И именно верующие могут принять Его и не просто устроить Ему трапезу, но сами, как мы вскоре убедимся, стать местом Его обитания: подобно «живым камням», устраивая «из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (Петр 2:5). Ведь «Христос — как Сын в доме Его; дом же Его — мы...» (Евр 3:6)¹⁵.

И потому мы можем выделить два полюса в теме вхождения и пребывания Иисуса — по своего рода масштабному показателю. Экзегетический микроуровень дома-жилища соотносится со столь же герменевтически мощным макроуровнем великих новозаветных событий: вхождений во Град (Иерусалим),

¹⁵ Ср.: «...но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно» (Ин 8:35). И далее: «В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам» (Ин 14:2).

во Храм, во Гроб, в конце концов — в небесные чертоги и во Славу Отца (об этих уровнях и мотивах — наш основной текст).

Одновременно невозможно забыть и оборотную сторону всякой «домостроительной» метафоры: отвержение Слова — разрушение жилища, разорение и опустошение: «Но Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф 12:25)¹⁶.

И подобный хрупкий семантический баланс, напомним, решительно нарушается и доводится до полнейшего смыслового кризиса текстом Апокалипсиса, который, однако, недвусмысленно сулит нам самую главную и самую славную встречу: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:20)¹⁷. Понятно, что обратная сторона этой ситуации пребывания на пороге (лиминальность в самом широком смысле слова!) и желания войти — притча о неразумных девах, когда Жених (и Хозяин дома — Он же и Сын

¹⁶ Понятно, что сюда примыкает и, вероятно, самый зловещий из метафорических образов Евангелия: «...тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит [его] незанятым, выметенным и убранным» (Мф 12:44).

¹⁷ Совершенно обязательным концептуальным фоном любых наблюдений, касающихся «конструирующе-деконструирующего» дискурса о Храме, будет тем не менее его, так сказать, «стандартная модель», понятая как стабильное «символогическое» целое, концентрирующее внутри себя самые гетерономные семантически-структурные элементы. См. характерный пример: *Словарь Библейских образов* 2005: 1281–1284. Показателен и специфический символический номинализм при характеристиках скинии («она просто символизировала понятие <...>: присутствие Бога доступно для Его народа» (*Ibid.*: 1076)).

Человеческий) не узнает стучащихся и не пускает их внутрь (Мф 25:1–13). Иисус — и снаружи, и внутри, и исходная точка, и конечная, и Альфа, и Омега, «и был, и есть, и грядет <...> Первый и Последний» (Откр 1:8–10), т.е. — цель любых усилий.

К этой цели обращена всякая наша устремленность, но не без осмотрительности.

Храм Иисуса: изгнание торгующих

Культурно-исторически и, собственно, археологически то сооружение, с которым имеет дело Новый Завет, — это уже третий иерусалимский храм, т.е. храм Ирода, достроенный (вместе с отделочными работами) (*Словарь Нового Завета* 2010а: 702) почти к моменту своего разрушения (64 г.). Во время евангельских событий его действительно строили уже примерно сорок лет (Ин 2:20), начиная с 20/19 г. до Р.Х. Пржежий, или Второй храм («храм Зоровавеля»), напомним, был выстроен на месте Соломонова и простоял, со всеми перипетиями, соответственно, около 500 лет¹⁸.

Но все это строительство — только материальный фон иного построения-шествия: торжественное вступление в город, изгнание торгующих, пророчество о разрушении, обвинение в разрушении и само разрушение, но уже Храма как Тела — все это главные аспекты-измерения собственно Нового Завета как сквозной смысловой конструкции-

построения. И присутствие (даже тематическое!) телесности внутри храмового контекста — признак жертвоприношения, т.е. сакрально-литургического акта.

Несомненно, самая очевидная и осознанная евхаристическая коннотация эпизода с изгнанием торгующих из Храма — место у Иоанна (2 глава), помещающего его сразу после чуда с вином в Кане (и в начало всего повествования). Но и у синоптиков обозначена строгая пасхальная последовательность, где начало — вход в Иерусалим, что особенно подчеркивает Марк. У него мы видим двойное вхождение Иисуса: сначала в город, а затем и в Храм (мы помним и обо всех промежуточных эпизодах «вхождения»). И если первый раз — только чтобы осмотреться, то второй — уже чтобы очистить святыню, вернуть ей статус «дома молитвы». И мессианское подтверждение легитимности совершенного у Марка — последующее исцеление больных и упоминание возгласов «осанна» (Мк 11).

Именно этим и попрекают религиозные вожди Иисуса и лишь потом решаются на обвинение (мы знаем, что определяющим аргументом в пользу виновности станет именно отношение к Храму, где эпизод с торгующими — уже его «символическое разрушение»¹⁹).

Но Марк не случайно обрамляет эпизод с Храмом темой бесплодной смоковницы. Механизм его «символического разрушения» текстуально осуществляется метафорой бесплодия (Храм и есть эта смоковница: одна засыхает «до самых корней», другой уничтожен до самого фундамента²⁰). Кроме того, совершенное

¹⁸ Показательно, что построение Второго храма связано было с полным уничтожением каких-либо следов собственно храма Соломона (*Новый Библейский словарь* 2001: 900–901). Существенно учитывать, что описание Второго храма в 3Цар навеяны непосредственно Новым храмом Иезекииля, это не есть воспроизведение «натурных» впечатлений (*Ibid.*: 897).

¹⁹ Более того, это символическая и смыслоисполняющая акция, так что можно даже говорить о «нарративном мире, который эта акция пробуждает» (*Райт* 2004: 446).

²⁰ *Словарь Нового Завета* 2010а: 416. Здесь — вся подробная подоплека «очищения»,

Иисусом — это и т. н. «пророческое действие», перформативно-остенсивное обнаружение воли Бога не словом, а делом, не только речью-предсказанием, но и жестом-указанием.

Тема Богоявления усиливается у Матфея (Мф 21), предвещающего эпизод с Храмом торжественным описанием вхождения в Иерусалим, представляемого именно как прямое Богоявление, адресованное всем (*Словарь Нового Завета* 2010а: 417). У Матфея тоже два вхождения, но второй раз — уже после очищения Храма и ради проповеди, включающей и соответствующие притчи (сразу после вопроса о власти Иисуса). То есть Храм, получается, был подготовлен через очищение к принятию Слова (с особым упоминанием детей). И не случайно именно тогда будет сказано о камне преткновения (Лк 20:17–18).

И уже прямая соотнесенность изгнания торгующих и разрушения всей исконной семантики Храма (как будто первое не помогло уничтожению разбойничьего вертепа...) у Луки, который предваряет сцену изгнания-очищения плачем Иисуса о Иерусалиме (с упоминанием осады города, в том числе и с помощью воздвигнутых валов — нечестивое подобие стен града...) ²¹. Храму, согласно Луке (в свете его Деян), уготована совершенно новая роль: это уже не цель паломничества, а его исходный пункт

где предпринятое действие «изгнания» (ἐκβάλλειν) лексически означает скорее «отказ», а также все возможные способы толкования со всеми нюансами у синоптиков и Иоанна.

²¹ И лейтмотивом звучат упоминания все тех же камней — сначала в связи с упреком в адрес вождей («но нельзя замкнуть уста, ибо возопят камни»), а потом в связи с разрушением по причине неготовности к встрече с Господом («и не оставяй камня на камне за то, что не узнал времени посещения твоего» (Лк 19:41–44)). Камни вопиют то ли от восторга, то ли от боли.

для уверовавших во Христа и устремленных к «новой миссии» ²².

Расширение смысла происходящего Лука обеспечивает чисто композиционно: непосредственно перед эпизодом вхождения во град — эпизод посещения Иисусом дома Закхея. Этот житель Иерихона, т. е. города, не понаслышке знавшего, каков может быть «глас Божий», — не в пример жителям Иерусалима, — уразумел и принял посещение Божие (он обратился) ²³.

Итак, вот как это было:

«Иисус вошел в Храм и выгнал оттуда всех продающих и покупающих. Он опрокинул столы менял и прилавки торговцев голубями. Написано, — говорил Он, — “Дом Мой будет назван домом молитвы” ²⁴, а вы превратили его в разбойничье логово» (Мф 21:12, 13) ²⁵.

Неудовольствие Иисуса — чисто пророческого свойства. Но разница — в быстром исполнении его, где важно не только уничтожение Иерусалима, но куда более раннее разрушение плоти Иисуса, о чем прямо и с некоторой при

²² *Словарь Нового Завета* 2010а: 418.

²³ Конечно, понятна переключка и мотива ветвей деревьев и дерева, на которое взобрался Закхей, тоже и по-своему встретивший Иисуса, но вместо возгласов «осанна» возгласивший целую покаянную речь, не оставленную без ответа. И вновь обращаем внимание, что сцена разворачивается в жилище того, кто только что был грешником, — и вот он уже праведник, ибо принял Того, Кому подобает приходить и пребывать у тех, кто самостоятельно не в состоянии найти свою праведность.

²⁴ Ср.: Ис 56:7.

²⁵ У Марка (11:11) прослежена сама непосредственная связь эпизода в Храме с вхождением в Иерусалим: Град и Храм — на одной оси движения Иисуса сквозь все преграды, препоны и средостения. Эта связка остается в судьбе и Храма, и Града в дальнейшем (быть может, вплоть до Откр, где и совершаются все главные перемены уже в самом факте и в самой форме существования Храма и Града).

этом уже исторической и одновременно евхаристической дистанции напоминает нам и себе Иоанн (см. чуть ниже). Итак, разрушение предсказано, и замена одного храма иным будет явлена, а то, что сначала могло показаться чудом в глазах человеческих, обречено на упразднение ради уготованного иного и окончательного чуда:

«И когда *выходил Он из храма*, говорит Ему один из учеников его: *Учитель! посмотри*, какие камни и какие здания! Иисус сказал ему в ответ: *видишь сии великие здания? все это будет разрушено*, так что не останется здесь камня на камне» (Мк 13:1, 2).

Иоанн откровенно радикализирует ситуацию и почти меморативно рефлексивует на нее в своей экзегезе-анамнезе того же места и события:

«Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его *вспомнили*, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин 2:19–22).

Воспоминание — это уже Евхаристия, практически обрамляющий мотив изгнания из Храма: до — брачный пир в Кане, после — упоминание, что дело происходило на праздник Пасхи (Ин 2:23). А напоминание со стороны Иоанна, причем и в отношении самого себя («ученики его вспомнили» — 2:17, 22), — уже толкование, оформленное, в свою очередь, как толкование места из Первого Завета (Пс:68, 10), где самый важный момент, кроме процитированного, — это, несомненно, ст. 22 («и дали мне в пищу желчь, и в жажде напоили меня уксусом»). Иоанн прямо указывает на связь между инцидентом в Храме и событием на Голгофе (или созиждет

ее смысловую обусловленность своим толкованием, хотя мы в роли читателей должны помнить, что Иоанн как автор своего текста, написанного ок. 90 г. от Р.Х., уже знал и фактическое исполнение пророчества о разрушении Храма). А аллюзия на Зах 14:21 (пророчество о грядущем Дне Господнем, «когда не будет ни одного торговца в доме Господа Саваофа») делает эпизод у Иоанна прямо эсхатологическим, где восстановление заменено именно евхаристическим замещением (Тело Воскресшего — единственная «благоугодная жертва» (Пс 68:31–32) и, соответственно, пасхальная община верных — замена прежнего Храма и созидание Храма иного²⁶, уготованного и явленного в отверстой и обретенной доступности Царства)²⁷.

В качестве некоторого пророческого аспекта Иисусова служения Лука, несомненно, сознательно сопоставляет ситуацию с пророчеством о Храме, изрекаемым с горы Елеон, с предваряющим, можно сказать, все Евангелие эпизодом искушения. Этот эпизод у Луки имеет последовательность, начиная с хлебов, за которыми только и следуют эпизод с горой и с кровлей все того же Храма (Лк 4:5–10). Сюда же прибавляется аллюзия-цитата на тему камня (Пс 90), пусть и излагаемая устами сатаны. Обещанное «непреткновение о камень», адресованное

²⁶ Ср.: «Не надо нового Храма на месте Иродова: Иисус и Его народ — вот истинная замена Храму» (Païm 2013: 582). О Храме как основополагающем и, главное, аффективно-перформативном символе раннего иудаизма см.: *Ibid.*: 293–295.

²⁷ *Словарь Нового Завета* 2010а: 418. Так что само чтение тех или иных слов и словесных формул и сама ситуация встречи с напоминанием — это то, что литургически происходит с читателем, который словом керигмы переживает свою медиальность и вводит в новое святилище, представляющее собой отчасти и экзегетически-текстуальный «мемориал».

Иисусу, Самим Иисусом перенаправляется дальше, ведь Он-то и есть, как скоро выясняется, тот самый камень, рядом с которым камнями ненужными оказывается материал, выбранный и отобранный прежними строителями. И все это — на фоне горы как, вероятно, первейшего источника любых «камнезаготовок».

Хотя, вне всякого сомнения, чуть более ранние, но принципиальные «камни» в экзегетическом построении Луки — два эпизода из детства Иисуса (Лк 2:22–52), непосредственно переходящие один в другой. Это принесение Младенца во Храм (со всей сопутствующей гимнаграфической экзегетикой из уст Симеона и Анна) и обнаружение родителями двенадцатилетнего Иисуса в Храме, «сидящим посреди учителей» и занятым толкованием Писания. Последний эпизод оформлен и преподнесен подчеркнуто пасхально-теофанически: с упоминанием праздника, трех дней поисков и, несомненно, принципиальных слов «...мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк 2:49).

Голгофа: камни рушатся

В целом же катастрофа надвигается неумолимо и необратимо — подобно потопу Первого Завета. Начавшееся разрушение катастрофично уже по масштабам происходящего, оно — как акт творения, как в некотором роде ударная волна, распространяющаяся во все стороны и во все времена. Мироздание колеблется в своем прежнем состоянии и созиждется в новом через потрясение основ самой земли: мы почти на пороге первозданного хаоса, ибо земля и небо вновь устремляются друг ко другу, когда-то разделенные в акте первого творения и почти обретшие себя в акте повторного разрушения: «но как было во дни Ноя, так будет и при возвраще-

нии Сына Человеческого» (Мф 24:37). Космос — в момент отказа от Логоса — обнаруживает, что в нем помещается и «хаосмос»²⁸.

«Иисус снова громко закричал и испустил дух. И тут завеса Храма разорвалась надвое сверху донизу. Затряслась земля, и раскололись скалы. Раскрылись могилы, и многие умершие праведники воскресли. Они вышли из могил и, уже после того, как воскрес Сам Иисус, вошли в святой город, где их видело много людей» (Мф 27:50–53).

Крик и испускание духа (или Духа?): триадология и христология вкупе с сотериологией сливаются воедино, вернее, синхронизируются. Троичность Божества являет Отца в Слове и открывает себя Исходящим Духом, что приводит мир в дрожь и что начинается с разрыва покровы-пелены, которая не просто раздирается надвое в Храме, но спадает с глаз, сердца или прямо с главы (об этом ниже), а самое существенное — средостение перестает быть собой, будучи упраздненным на всем своем протяжении. Это Глас Божий, где мука рождающегося Царства — залог грядущей силы и славы (Откр 19:1). Это космический масштаб новых родовых схваток и хоры (ср. Мф 24:8), рождающей новое уже не по старому и естественному порядку: это воистину беззаконное и внезаконное («незаконнорожденное»!²⁹), упраздняющее логику законности и законосообразности деяние — акт произвола, являющего Произволение.

Раздирание завесы — несомненно, самый многозначительный аспект происходящего, символизм этого факта — сам плод, быть может, предваритель-

²⁸ Термин Гваттари (*Guattari* 1992). См., в частности: *Ванеян* 2018.

²⁹ Одна из характеристик рассуждений о «хоре» у Платона в «Тимее» — и предмет комментария Деррида (*Деррида* 1998: 138).

ной экзегезы и условие всей последующей (см. ниже). Достаточно напомнить, что упоминание девятого часа как времени смерти Иисуса — прямая отсылка все к тому же Храму: это время совершения в нем вечерней жертвы (*Кинер* 2005: 148)³⁰. Более того: что тогда остается внутри земли, кроме пустоты³¹?

Как легко заметить (но не уразуметь!), описание у Матфея — строго и чисто эсхатологическое, в духе его же «малого апокалипсиса», представленного как космическая катастрофа. Она описана прежде (Мф 24:30 и далее)³², но относится к концу мира и выглядит как своего рода хронологически-анахроничный «отголосок» во времени мира того, что во времени Писания и повествова-

³⁰ В этом же контексте и произнесение Иисусом первых строк Пс 21:2, также читавшееся в этот момент в храме.

³¹ И, кстати, почти излишне откровенно-го родства захоронения и храма-хором русского языка? Быть может, сами недра — только оболочка-облачение, разоблачаемые, как все та же завеса? Получается, что завеса — это и есть Храм: у Филона Александрийского завеса Небесного храма — это сама земля (*Кинер* 2005: 569). Равным образом реальный Иерусалимский храм был для Филона лишь символом (пусть и необходимым) подлинного храма, который — все мироздание (*Шенк* 2007: 69).

³² Стоит учитывать и апокалиптическую 13-ю главу Марка, содержащую эсхатологическую речь Иисуса и пророчество о разрушении Храма. Здесь нас встречают и данииловская «мерзость запустения» (Дан 9:37, 11:31), и описания «Дня Господня» почти всех пророков, начиная с Амоса (5:18). Притом, что для Нового Завета основой (хронологически) является 2Фес:1–2 с его сугубой «храмовой» апокалиптикой, маркированной, с одной стороны, фигурой «человека беззакония», восседающего в Храме (2Фес 2:4 — с аллюзией на Дан 11:36, где имеется в виду Антиох Епифан, осквернивший Храм алтарем Зевса), а с другой — со всей безграничной эзотерикой «удерживающего» (ὁ κατέχων — 2Фес 2:7). См.: (Данн 2009: 358 и далее) (с указанием на различия христианской и раннеиудейской апокалиптики).

ния (керигмы!) свершается в Распятии и что подготавливает окончательный исход жизни к своему ожидающему истоку, освобождению от плененности и сокренности (в том числе — значений и предназначений). А это — уже Воскресение. Подобный окончательный исход-открытие истины преудказан в очень скором, столь же неумолимом и непреодолимом обращении сотника, в мгновение ока исповадавшего Иисуса Сыном Божиим: истина, так сказать, настигла и накрыла его целиком, и вот — он уже в эсхатоне³³.

Важны и оптически-апокалиптические эффекты в рамках все той же световой и символики, и метафизики (потемневшее, «черное» солнце — «солнце мертвых», обратившееся в солнце живых³⁴).

Существенно и указание-синхронизация разновременных событий (тоже в рамках керигмы): мертвые восстали первыми, вернее, были исторгнуты из тела земли, но явлены были живым и живыми (самое существенное) уже после воскресения Иисуса (как мертвые, они полагались вне города). Столь же принципиально и указание на праведность восставших первыми: это признак того, что земля, уже как преисподняя в момент смерти Иисуса, в некотором роде тоже «обмирает», лишается своей силы, не способная удерживать-скрывать и хоронить-хранить святое.

Ожившие праведники, кроме того, входят в святой град — быть может, это стоит читать в перспективе уже богословия Послания к евреям, дабы вывести оставшихся к иному граду.

³³ Хотя нельзя не допускать и просто «горькую иронию», характерную сугубо для Марка: язычник узнал в Иисусе своего владыку (титул сына божьего традиционен для императорского культа) (*Кинер* 2005: 148–149).

³⁴ Ср. краткий обзор этой метафоры (*Ванеян* 2010).

Позволительно поэтому сказать, именно в момент смерти Иисуса начинается (или все же возобновляется?) странствие народа Божьего (это новая пустыня или новый маршрутный лист — топологически, вероятно, уже не блуждание, а прямое устремление к простору, к горизонту, вне оград и ограничений).

Ответы дадутся очень скоро — ожидание займет всего три дня, но логика нарратива помещает или предвосхищает ответы чуть позади: сказанное Иисусом относительно конца мира настигает наше понимание того, что сказано об Иисусе. Мы не можем оставаться в рамках привычных ожиданий и относительно свойств земли, камней, проемов и зияний. Вернее, зияния зияют и внутри семантики: мы узнаем и признаем случившееся, будучи обогащены и вооружены приметамы конца и приметамы нового, но в разрывах, когда смыслы расступаются, а структуры распадаются, когда, как кажется, торжествует седиментация-отверждение (в том числе и значения).

Распятие и гроб: надпись и камень

Итак, смысловая фальсификация одежд (обнажение и раздирание) продолжается и на уровне камня (землетрясение как важный знак теофании), и, что сугубо важно, в форме письма. Это — «надпись вины» Иисуса, упоминаемая всеми евангелистами (Мф 27:37 и пар.), но со значимой детализацией у Луки: надпись была сделана на трех языках — со всей последующей традицией толкования этого места, специально для таковых целей и предназначенного³⁵.

³⁵ И конкретно — адресация к трем народам и трем (по крайней мере) религиозным установкам, равным образом преодолеваемым в явлении истинного народа Божьего, которому все языки равно удобны, но не равно по-

У Иоанна появляется и сцена дискуссии Пилата и первосвященников касательно верификации-авторизации текста-письма. Эта бессознательная или невольная экзегеза, совершаемая язычником, которой сознательно сопротивляются религиозные вожди, согласно Иоанну, понимающие не только смысл написанного, но и смысл совершенного-совершающегося у них на глазах:

«Написано было: „Иисус Назорей, Царь Иудейский“. Эту надпись читали многие из Иудеев, потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, и написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски. Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: „Царь Иудейский“, но что Он говорил: „Я — Царь Иудейский“. Пилат отвечал: что я написал, то написал» (Ин 19: 20–22).

Но после сцены с надписью Иоанн совершает уже свою, сознательную и в известном смысле ретро-экзегезу, составляя-сопоставляя сцену с воинами, делящими ризы Иисуса и воспроизводящими тем самым (опять же невольно, но по воле Бога) пророчества (Ин 19:23–24). Однако это и мета-экзегеза: евангелист и себя помещает внутрь диалога (он почти стенографист в этой ситуации!), и своего читателя записывает в возможные критики этих «критиков» (заодно

лезны — особенно перед лицом дарованного пророчества, которое «не для неверующих, но верующих» (Ср.: 1Кор 14:22). Напомним, что начало этого толкования — постаулинистское место Кол 2:14 («истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту...»). Обвинение, адресованное Иисусу, документально и документализированно переадресуется тем, кто, с одной стороны, реально виноват, с другой — сознательно и по вере — признает себя ответственным, а с третьей — готов исправить положение дел, лично участвуя в совершившемся акте искупительного жертвоприношения Иисуса.

с «автором»!), совершая подобное с помощью все той же надписи: письмо — не просто средство фиксации, но и свидетельство и инструмент рецепции!

Сценами прощания, диалога с разбойником (тематически — вхождение в Царство!), умирания, снятия со Креста и погребения в новом гробе тела Иисуса завершается эпохальная, хотя и не последняя глава в истории, можно сказать, храмового, но не совсем окаменевшего человечества. Однако именно Гроб и приваленный к нему камень — межовой знак и связующее звено.

Камень как надгробие устанавливают, дабы он напоминал об утрате и отсутствии, заменяя то, чего нет. Надгробие нуждается в нанесении надписи — помещении слов, дополняющих знак места знаком времени. Памятник-надгробие материально упраздняется именно надписью, которая не только воспоминание, но и напоминание будущим поколениям читателей-зрителей, и потому он — средство преодоления прошлого через его пролонгированную актуализацию (отложенная ретроспекция, обращенная в «проспекцию»³⁶).

Без надписи камень-памятник рискует вернуться в свое природное, докультурное и потому внеисторическое состояние, отдаться земле и вообще стихиям. Но и с надписью это уже только материальный носитель чего-то нематериального, потому что — более содержательного³⁷.

³⁶ Позволим себе напомнить некоторые известные парадоксы темпоральности как переживания и состояния сознания: см. *Ванеян* 2017 с обширной библиографией.

³⁷ Впрочем, именно вырезанная надпись — подлинная иероглифика как след воздействующей силы. След же — это знак непосредственного контакта, близости и плотности, но при этом связанного с поверхностью, не проникшего — по разным причинам — вглубь и тем са-

Так что отсутствие надписи — основание всей последующей за Распятием, Погребением и Воскресением текстуальной традиции: все уже новозаветное письмо как Писание вызвано этой «не-надписью»!

Но эта «не-надписанность» камня-надгробия (в отличие от Креста, который, получается, тоже или прежде всего памятник) обозначает еще один его аспект: это просто и прямо — преграда, средство сокрытия того, что (и Кто) внутри. Исходно проем гробницы — это пещера, емкость в толще земли. Зияние ее недр — совсем явная и откровенная, ибо раскрытая, утробность, готовность вновь поглотить то, что в свое время исторгло-извергло или что было у нее отторгнуто...

И приваленный ко входу камень — как приставленное препятствие, как аргумент-предупреждение. Повторяется (с заметно усиленной материализацией) ситуация с разодранной завесой (со всей ее мембологически-эмбриологической символикой пелены-плевры).

Кажется, недоступность, недостижимость, непрочная «непорочность» земного бытия восстановлена, но только на время. Да, складывается впечатление, что земля вновь поглотила, опять выясняется, что святая святых Храма — не предел, и именно потому, что пределы-лимены преодолены. За порогом святилища — нечто, совсем не уместяющееся в прежнюю символику, логику и архитектонику, впереди — разрушение Гроба и надгробия, неокончателность прежнего и начальность нового.

Мы оказываемся в той ассиметрии, что была очевидна уже автору Евр: выйти за пределы всей ситуации в свободу запредельного опыта, разрушающего узы и границы, огороженность и настороженность старого-прежнего, когда

мым оставшегося в свободе, не заключенной в глубине материала и вещества.

рушатся святыни, как будто незыблемые. Это кажется отказом от Храма и откатом к скинии или фальсификацией, так сказать, неокончательной и несовершенной святыни.

Но выход — телесный, и скиния — не просто покровы-завесы (из чего, строго говоря, она и состоит). Это иная соматика и иная семантика (ср. Евр 10:20). Иная сема — иная сома! Более того, именно Слово, ставшее плотью, «пребывало в скинии»³⁸.

Воскресение: Гроб и напоминание

Потому так важна конкретная феноменология Пустого Гроба, которую мы, однако, воспроизведем со всей лаконичностью, подражая в этом самому источнику — евангельскому тексту. Начнем с Марка, самого сдержанного и нелицеприятного свидетеля.

«Он, купив плащаницу и сняв Его, обвил плащаницею, и положил Его во гробе, который был высечен в скале, и привалил камень к двери гроба» (Мк 15:46).

Итак, вначале — плащаница, т.е. ткань, обвивающая тело, затем — гроб-гробница, высеченная в скале пещера, и уже потом — камень-преграда, затворяющий вход-доступ. Прежний порядок и нарушен, и не нарушен, ибо вновь пелена (Исх 26:31) ближе всего к святыне (контаминации с ковчегом и телом Иисуса, с одной стороны, уподобление-сопоставление ткани-завесы и камня-затвора, с другой и ангела(ов) и херувимов Первого Храма, с третьей)³⁹.

³⁸ Именно таков буквальный смысл известного места из Пролога Иоанна: «...ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ин 1:14) (Кинер 2005: 219).

³⁹ Дополнительный смысловой нюанс: белые одежды носили и священники Храма (Кинер 2005: 150).

Существенно, что погребение ориентировано на самое иллюзорное, а именно на визуальное: «Мария же Магдалина и Мария Иосиева *смотрели*, где Его полагали» (Мк 15:47). Лука к этому добавляет: «Последовали также и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, и смотрели гроб, и как полагалось тело Его...» (23:55). Не только место, но и действие (погребение), и его объект-инструмент (сам гроб) — все оказывается предметом неподвижного и бессильного разглядывания...⁴⁰ Это как будто еще пролонгированная суббота — но покоя-то нет! И войти в подлинный покой (Евр 3:11, 18, 4:1–5) — не то же, что заглянуть в Гроб!

«И, взглянув, видят, что камень отвален <...>. И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись...» (Ин 16:1–8).

Итак, желание смотреть приводит к предмету созерцания и к потребности прикосновения (помазание!), но это уже невозможно. Все прежние священнодействия, будучи прерваны, уже не возобновляются! Все прежние отношения ушли в прошлое. Новое — нежданное⁴¹. И потому весть о Воскресении не воспринимается, просьба и повеление не исполняются. И потому — страх и ужас. Аффект как эффект испуга и отторжения, невозможности освободить место в душе, опу-

⁴⁰ Ср. крайне пронизательные наблюдения Ж. Диди-Юбермана по поводу того же евангельского места: «...эта пустотелость и запустила диалектику веры раз и навсегда» (Диди-Юберман 2001: 23). Вот только Иоанн подчеркивает, что зрение — как раз крайне ненадежный протез знания...

⁴¹ Когда уже Гроб — оставленный след и Тот, Кто его оставил, прошел не мимо, но сквозь, т.е. не мимо. Это уже не поверхность (например, земли, хранящей следы), это именно глубина тех и многомерность иных — новых — отношений, где не дистанция предметной разобщенности, а цельность исцеленного.

стошить и избавить ее от необходимости быть гробницей-хранилищем.

Матфей вносит важные расширительные коннотации. Гроб — новый, приготовленный для погребения (Мф 27:60), но только ожидающий, чтобы его использовали (как недра земли, ожидающие возвращения того, что из них вышло, что они когда-то выпустили или упустили). Но уготованный Гроб — это, конечно, и знамение Промысла: все идет уготованным Богом и Ему угодным порядком. Камень-надгробие хоть и лишен надписи (см. выше), но был отмечен печатью (Мф 27:66) — знаком все того же страха, между прочим, и подозрения, и недоверия. Чем не посвятельная надпись? Не вырезанная, а наложенная стигма, откровенно временная, напоминающая другую — ту, что была помещена на Кресте (от Пилата, т.е. язычника, который здесь уступил «прерогативу», казалось бы, окончательной стигмы уже иудеям)?

И устранение преграды-препятствия — тоже стихийное и катастрофическое явление (землетрясение) — напоминание вновь о том, что было при Распятии, и о том, что будет в момент окончательного «прошествия» времени этого мира, который тоже будет погребен и упразднен, уже окончательно и уже в Пришествии. Потому-то испуг свидетелей-стражей, т.е. все тех же препятствий, подобен смерти: они «стали как мертвые» (Мф 28:4). Их поставили подобно надгробию (даже фигурному монументу!), и они стали ненужными и ненастоящими, не подлинными даже в своей смертности, стали только *как* мертвые. Зато настоящие мертвые уже прежде вышли из своих гробов, включая, кстати, и Лазаря (Ин 11).

А на месте положенного и похороненного, т.е. сохраненного неживого человеческого Тела Иисуса — живой и не совсем телесный, хотя и предельно ре-

альный ангел, удаляющий все преграды и наполняющий гробницу вестью. И речь его — замена печати, она запечатлевает весть о Воскресении.

Можно сказать, распечатана Тайна и Воплощения Слова, и Рождества, Рождаемого в вечности, и Крещения (тоже погребения, ведь оно от Иоанна, от Ветхого Завета), и Воскресения к новой жизни, прежде не бывшей, но предрекаемой, к Небесному Отечеству и к Отцу (возвращение, которое предвосхищает, и возвещает, и предуготовляет Вознесение: возношение и приношение принятой Жертвы).

И как важно, что у Луки возникает сугубо нарративная симметричная структура вокруг все того же камня: появляются уже две Марии и потому — два ангела. Да и Камень теперь не преграда: он не нужен в своей материальности, осязаемости и прежней природности, его новая функция — тематически служить керигме в ее движении, в ее почти наглядной выстроенности, архитектурности. Но у керигмы есть и функция меморативная: ангел напомнил, что предрекал уже прежде Сам Иисус, и женщины это вспомнили (Лк 24:8). Не будем забывать также, что у Луки впереди еще вторая часть его некогда единого повествования, где евангельская часть продолжается в апостольских деяниях⁴².

Притом, что и у Иоанна имеется целый отдельный рассказ-сцена, который состоит опять же из двух частей, где пару составляют та же Мария и уже Сам Иисус и в которую вклинивается (в качестве выстраивающего симметрию каркаса) все обосновывающая и объясняющая сцена с двумя учениками — Иоанном

⁴² См. текстологические моменты Луки (Браун 2007а: 259, 311) (важно представлять себе единый «большой двухтомник», разделенный довольно рано и довольно условно на евангельский текст и книгу Деяний апостолов).

(подлинным автором, созидающим кериγму через отвержение визуальных доказательств ради веры) и Петром (подлинным камнем, созидающем тело-эκκлессию через отвержение камня-препятствия — памятника страху, предательству, отвержению Учителя).

«Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. <...> И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб. Вслед за ним приходит Симон Петр, <...> Тогда вошел и другой ученик, <...> и увидел, и уверовал» (Ин 20:3–8).

Итак, разрушение, воздвижение, перенос места и жертвенника... Но главное — воскрешение к новой жизни того Тела, Которое есть община-эκκлесия, при оставлении в руинах прежнего: «...ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное» (Рим 6:6).

И все — не без воспоминания, подразумевающего, опять же, восстановление того, что было погребено в акте забвения, которое — архив памяти, поэтому обращение к нему — только при условии актуальности воспоминаемого и предназначенного к толкованию. Меморативное и мнемоническое — то же, что и онерическое, они равно нуждаются в истолковании.

Потому-то, кстати, истукан в сне Навуходоносора не был даже погребен — только разрушен и развеян, как мякина! Ведь он — из прошлого, в том числе и из прошлого сна, и из прошедшего времени, хотя сон — не прошлое, пока не истолкован. Истукан же истолкован и погребен под Камнем Истины, истолчен толкованием, которое построено как напоминание о забытом сне, а не просто о не совсем понятном.

Впрочем, у рассказа Даниила — уже чисто текстологически — есть еще несколько аспектов, в новозаветной перспективе весьма многозначительных. Главное, конечно, это в первый раз

встречающееся именование Яхве «Богом небес». За этим универсалистским титулом, приравнивающим Бога Синайского Откровения избранного народа к владыке Олимпа (вот еще одна гора!) и всего человечества, стоит «экуменический проект» эллинизированных реформистов, поддержанный храмовым священством и приведший к установлению на жертвеннике культового камня (*Введение в Ветхий Завет* 2008: 670–672)⁴³.

Побиение камнями

Еще одна крайне важная смысловая констелляция одежд и камня — это сцена (и текстуальная инсценировка!) побиения камнями апостола Стефана, эпизод пугающий и одновременно направляющий наши попытки уразумения логики, действующей в переходе от Первого Завета к Новому, что может быть понято равно как архитектурный, так и тектонический сдвиг прежних смыслов и моделей понимания.

Этому событию есть соответствующие прообразы — Нав 7:25⁴⁴ и 8:29⁴⁵, где

⁴³ Столь же значим и другой мотив, прямо следующий из указанного и влияющий на понятийное оснащение новозаветной экзегезы (логики и синоптики): это появление фигуры «Сына Человеческого» как единственного представителя Бога на земле. Апокалиптика питалась, наконец, мотивом «тронного совета» («святые Всевышнего») вкуче с общим представлением о Божьем Царстве, противопоставляемом любой земной власти как узурпаторской («все земные и основанные людьми мировые державы стоят, в конечном итоге, на глиняных ногах» (*Введение в Ветхий Завет* 2008: 672)).

⁴⁴ «И побили его все Израильяне камнями, и сожгли их огнем, и наметали на них камни. И набросали на него большую грудку камней, которая уцелела и до сего дня. После сего утихла ярость гнева Господня. Посему то место называется долиною Ахор даже до сего дня».

⁴⁵ «А царя Гайского повесил на дереве, и был он на дереве до вечера; по захождении

странным и страшным образом камень выступает и как орудие умерщвления, и как средство памяти, ибо над побитым камнями полагается помещать груды все тех же камней. Это — акт жертвоприношения вполне в духе заповеди, касающейся «козла отпущения», снимающего и удаляющего скверну, между прочим, со святая святых (Лев 16:20–22). Особенно красноречив второй эпизод с упоминанием дерева. И тем более характерна его новозаветная интерпретация, явленная в масштабном опыте Луки, чье Евангелие некогда непрерывно продолжалось текстом, известным из более поздней традиции как Деяния апостолов (строго говоря, это историческая экзегеза Евангелия и она сродни, конечно же, историческим книгам Танаха как истолкованию Торы).

«Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога. <...> Свидетели же положили свои одежды у ног юноши, именем Савла, и побивали камнями Стефана, который молился <...>» (Деян 7:55–60).

Лука создает идеальную, т.е. парадигматическую ситуацию Откровения, где присутствуют и видение «отверстых небес», и ключевые предметы — камни и одежды. Причем реакция противников и убийц Стефана связана с совершенно программным (чуть более ранним) заявлением первомученика (первого свидетеля): «Соломон же построил Ему дом. Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк...» (Деян

7:47, 48)⁴⁶. Так что видение — как иллюстрация и доказательство сказанного пророком и повторенного мучеником-свидетелем. Это видение славы и невозможность-невыносимость такого свидетельства, что особо касается вышеуказанных параллелей из Нав — ветхозаветные места кажутся зазеркальем к Новому Завету: то, что там свершается с грешниками, здесь повторяется с праведниками! Особенно сказанное касается сочетания дерева и камня, вернее, камней как даже не памятника, а мемориала со знаком минус.

И, несомненно, важнейший коннотативный горизонт выстраивается вокруг плоти, сокрушенной камнями. Стефан испускает дух подобно Иисусу, пострадавшему от дерева. Стефан же — от камня, вернее, от каменного сооружения, только подобного истинному святилищу Бога. А плоть человеческая, ставшая обителью Божества в акте воплощения, страдает. Эта плоть явится совсем в другой модальности и совсем скоро (эпизод в Эммаусе!). Но уже здесь идентичность Стефана Иисусу — знаки присутствия Иисуса среди верных. Напомним еще раз, что вечерняя трапеза Луки и Клеопы и узнавание в момент преломления хлеба Воскресшим — все это чисто евхаристические коннотации, которые имеют, соответственно, и «храмовые» аспекты: простая горница в простой гостинице — вполне истинное святилище уже Нового Завета!

Так что Стефан — первый подражатель Христу в его жертве, идентичный Жертве Агнца уже на уровне топики («...выведа его из города, стали побивать его камнями»⁴⁷) и на уровне «риторики»

⁴⁶ Ср.: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?» (Ис 66:1).

⁴⁷ Ср.: Лев 24:14. Но рядом: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями

же солнца приказал Иисус, и сняли труп его с дерева, и бросили его у ворот городских, и набросали над ним большую грудку камней, которая уцелела даже до сего дня».

(«Господи, не вмени им греха сего»). Именно это внушает тот же Лука, упоминная одежды убийц и Савла — будущего Павла, еще не встретившего здесь Того, Кто уже оставил свои одежды-пелены у Гроба и покинул его⁴⁸. Лука сравнивает эти одежды с одеждами, конечно же, если не первосвященника народа Израильского⁴⁹ (у Луки сцены с раздираением первосвященником своих одежд, в отличие от Матфея и Марка, нет), то Первосвященника Завета Вечного.

И потому мы, конечно, находимся на пороге семантики одежд и пелен, представленной уже в текстах Павла. Нетрудно вообразить, как Савл взирал на эту грудку одежд единоплеменников (всегда!) и единомышленников (пока!), собирая воедино эти впечатления, обретшие словесную плоть в текстах Рим, Кор и Эф. И не без соотнесения с важнейшими предварительными идеями в Гал (5:24), где поминаются как раз «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями». Плоть соотносится с платьем, со все теми же тканями и завесами, которые могут и закрывать, и прикрывать не только наготу порой телесную, но и нечистоту — и не только плоти (нечистота — как нечестие, обнажение нижнего — как низость)⁵⁰.

побивающий посланных к тебе!» (Мф 23:37), со всеми ветхозаветными аллюзиями (например, Плач 3:53). Хотя главная аналогия — это место из 2Пар 24:21, так что вся история Израиля укладывается в зазор между Авелем и Захарией.

⁴⁸ Савл еще не увидел пустой Гроб — или сам еще в пустоте собственной гробницы-неверия — эту гробницу ему предстоит наполнить своей прежней верой и через слепоту — в том числе и зрячих — узреть свет новой веры. Притом, что его тоже настигнет глас — но уже самого Иисуса (Деян 9:4–8).

⁴⁹ Ср.: Иерем 36:24 и 2Езд 8: 68, 70.

⁵⁰ Ср.: «...только бы нам и одетым не оказаться нагими» (2Кор 5:3).

Не без некоторого метафоризма можно сказать, что телесность переходит в плоть (пронизывает ее), делая это почти беспрепятственно приватно. И переходы эти индексируются разного рода и степени «уплотнениями» и зазорами между ними: как надписи покрывают тот же камень, так и покровы облачают тело, которое, в свою очередь, соткано из тканей, будучи, тем самым, плотью. Иначе говоря, текстуальность как текстильность-тактильность — те же покровы и те же ткани (укутывающее и укутанное). И за всем и во всем — плоскость, она же — полость. Сотканное и преткновенное, отделяемое и совлекаемое, обнажающее и обновляющее...

Храм из плоти

Упоминавшийся в начале эпизод с Лукой и Клеопой у Луки имеет еще одну тему — незрячести и, наоборот, отвержения зора (Лк 24:16, 31). Это та же пелена-завеса, не позволяющая видеть очевидное, вернее, явленное зору. Подобная тема духовной слепоты, понятно, бесконечно важна для Павла, не понаслышке знающего, что таковы средство и условие Откровения (Деян 9:8–9). Павел в контексте универсальной незрячести как неготовности видеть упоминает своих соплеменников, на сердцах которых до сих пор покрывало, скрывающее истину, пока не обратятся к Господу (2Кор 3:15, 16).

«Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2Кор 3:18).

Эта оптика сочетается опять же с мотивом чтения и письма: или на скрижалях каменных, или на скрижалях плотных сердца. Камень противостоит плоти в том числе и по части считывания

«письма Христова» (2Кор 3:3). Два рода письма (камень скрижалей / плоть сердца), два автора (Моисей / Святой Дух), два эффекта (слепота-смерть / прозрение-жизнь)⁵¹.

Павел своей экзегезой расширяет и вслед (?) за евангелистами «христологизирует» по сути экзегетический мотив краеугольного камня и метафору строительства как всякого разумного устройства отношений (идея, как известно, уже аристотелевского происхождения). Павел — «мудрый строитель» — положил основание, которое, однако, — Сам Христос (1Кор 3:10, 11). В итоге такого строительства и из такого материала («живые камни» (1Петр 2:5)) выстраивается подлинный Храм Божий. И он — сами верующие (1Кор 3:16), вернее, их тела, и именно в них обитает Святой Дух (1Кор 6:19).

И вот — самое полное, итоговое и откровенно «высокое» и потому, вероятно, уже пост-Павлово⁵² богословие этой метафоры:

«Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом» (Еф 2:19–22).

Обращает внимание, что на этом пути, опять же, Христос «разрушает сто-

явшую посреди преграду (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ), упразднив вражду Плотию своею» (Еф 2:14, 15). Плоть заменяет «средостение» и объединяет воедино распавшееся некогда.

Тема тела как храма, храма как жилища и жилища как такового — предназначенных для объединяющего и примиряющего все и вся Духа — безмерно превышает в своем даже самом очевидном горизонте переходность ветхого, прежнего, нового и непреходящего. Хотя эта переходность переходит и на иные образы, имеющие, впрочем, тоже пространственно-материальные аспекты, но также и субъектно-экзистенциальные, ведь это и наше жилище в первую очередь, хотя «в очереди» смиренно ожидает вселения Сам Дух, нам же и напоминающий устами Павла (см. выше).

Эта тема исконной и искомой идентичности Христа и верующего продолжается у того же Павла, завершаясь признанием уже и тео-антропологической несовместимости нашего прежнего ветхого тела и тела нового. Первое, т.е. земное жилище характеризуется буквально именно как палатка-тент, все та же скиния-табернакль:

«Ибо знаем, что, когда земной наш дом, *эта хижина* (ἡ <...> οἰκία τοῦ σκηνῶν), разрушится, мы имеем от Бога жилище (οἰκοδομην) на небесах, *дом нерукотворенный* (οἰκίαν ἀχειροποίητον), *вечный*. От того мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими» (2Кор 5:1–2)⁵³.

Кроме того, весьма разработана и метафорика Бога в роли создателя-созидателя как мира в целом в качестве

⁵¹ Притом, что противопоставление камня / плоти не абсолютно, ибо далее Павел напоминает, что свет, что воссиял в сердцах, остается до поры сокрыт в глиняных сосудах (2Кор 4:7). Эта глина — та же, что и у горшечника из Рим 9:21, и она, несомненно, несравнима даже с камнем (нельзя не вспомнить и «землю горшечника» — Мф 27:7, 10).

⁵² Общую проблематику псевдонимии постаулинистских текстов см.: Браун 2007б: 186–190.

⁵³ Ср.: 2Петр 1:15 о «храмине» (σκηνωμα), которую предстоит оставить и о чем следует помнить и напоминать (о связи с Павловой традицией см.: Браун 2007б: 330–332).

человеческого жилища, так и Царства Божьего в качестве совершенной обители праведных. И образ Небесного Града (Евр 11, 10:16) — несомненное продолжение этого семантического ряда. Одновременно в контексте Павлова богословия человеческое тело как раз в своей тленности, потенциальной, так сказать, руинированности оказывается памятником, иначе говоря, напоминанием уготованного «от Бога жилища на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2Кор 5:1). Кстати говоря, примечательно упоминание Павлом сугубо эмоционального отношения к телу-памятнику: это «воздыхание», но не об утрате, а об ожидании. Предельно существенно и то, что только уничтожение этого «памятника» как бремени обеспечивает откровение-выявление его смысла.

Нельзя не упомянуть и о том, что такого рода жилище-мемориал представляет собой «хижину», т.е. нечто примитивное в двух значениях этого слова: и как что-то элементарное, предвосхищающее всю будущую полноту и богатство совершенной небесной обители, и как что-то первичное.

И в последнем случае, вне всякого сомнения, проступает семантика «прото-хижины» как основы всякой архитектуры, не без уже сугубо архитектуроведческих толкований о происхождении архитектуры из того первого жилища, что устроил Адам, изгнанный из Рая, но сохранивший в себе образ Творца и творческий потенциал даже на телесном уровне⁵⁴.

⁵⁴ Об интерпретации витрувианской теории «протохижины» у Филарете (ок. 1465 г.) как первой постройки Адама после изгнания из Рая и как основания всякой архитектурной антропометрии см.: *Kruft* 2004: 57–58 (с литературой — 532–533). Напомним и характерный «органический» (и, как мы знаем, библейский) мотив: архитектура как человеческое тело и ро-

И понятно поэтому, что как «низкая» христология собственно Павловых текстов («И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1Кор 12:27 и пар), так и «высокая» пост-Павловых посланий («Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:23) именно через телесность оборачивается и экклезиологией («Тело Его, которое есть Церковь» (Кол 1:3)). Заодно здесь хорошо видно и как органика, тоже легко и лапидарно, трансформируется в тектонику⁵⁵.

Храм или скиния — вне стен и врат

В Евр метафора строительства уточняется «ретроспективно-генетическим» указанием на то, что «дом» устроен самим Богом (причем с самого начала: «ибо всякий дом устроится кем-либо; а устроивший все есть Бог» (Евр 3:4)). И это не только само творение (космос — дом Божий), но и Его народ («Дом же Его — мы» (Евр 3:6).

Такое положение дел задается автором Евр с самого начала: это и фундамент его построения, и следование за этим дискурсом — тоже участие в строительстве. Можно сказать, что текстуальность и дискурсивность дают не просто процессуальность и возможность участия в «деле» в качестве «соучастников». Про-

ждается («отец» — заказчик, «мать» — зодчий), и болеет, и умирает. Напомним также характернейшее продолжение темы в руссоистской теории архитектуры у аббата Ложье (1753 г.), постулировавшего «эмбриональный» характер «протохижины» для ее (архитектуры) уже внеисторической и универсальной типологии (опять же — в готическом изводе). См.: *Kruft* 2004: 170–172 (с упоминанием произведенного эффекта на молодого Гете).

⁵⁵ Отдельная тема — вся топика среднего платонизма с отождествлением тела и храма, например, у Филона (*Новый Библейский словарь* 2001: 902–903).

хождение текста — это устроение текста через отдавание себя ему в качестве материала (тех живых камней, из которых и составляется целое).

И это отдавание себя Тому, Кто в доме хозяин, в качестве не слугителя (Моисей), а наследника (Христос). Приглашение в дом — доверие его владельцу (тем более что приглашают на трапезу). Вхождение в дом — вхождение в покой (Евр 3:14), что предполагает причастие Христу (Его Плоти, как выясняется далее). Ничего от нас не требуется, кроме веры (доверия): все уготовано «до начала мира» (Евр 4:3). Никакого нашего отдельного «строительства» (даже по высшему образцу) более не требуется. Вхождение в покой — это субботство, которое есть не место, но состояние, а также и намерение, так как мы входим к престолу (Евр 4:16), т. е. к Жертве, «во внутреннейшее за завесу» (εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος (Евр 6:19)).

Постепенно, таким образом, и неумолимо выстраивается, собственно, даже не новый (это уже было у Иезекииля) и пока еще не Небесный (это будет у Иоанна), но, видимо, просто Иной Храм, который, как выясняется, и не храм вовсе. Отличительная черта этого богословия — осознанная именно литургическая метафорика и просто лексика. Более того, сама структура текста представляет собой систему концентрических кругов с темой жертвоприношения в центре (внешние первый и последний круг — эсхатология, ближе к центру два круга экклезиологических) (Браун 2007б: 301–302). Строго говоря, уже на структурном уровне перед нами совсем иная архитектура.

Но и просто словесная репрезентация храмово-литургических реалий — уже отчасти разрушение исторического прототипа («реального» Храма)! Тем более что автор Евр описывает Храм еще

Соломонов с упоминанием даже херувимов (Евр 9:1–7)⁵⁶! Как будто не было плена и как будто ковчег — на месте⁵⁷! Получается, что в целях явить новые связи уже Нового Завета как раз и используется вся прежняя топика — и именно в своем использовании в качестве «сырья» она упраздняется или трансформируется. Таков, вероятно, замысел Евр и такова причина обращения к храмовой тематике, сюжетике и просто лексике, где принципиально и значимо использование «скинии» как альтернативы Храму вообще! Истинная скиния возвращается! Или — наступает нас⁵⁸.

«...мы имеем такого Первосвященника (ἀρχιερέα), Который воссел одесную престола величия на небесах (ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλῶσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς) и есть священнодействователь святилища и скинии истинной (τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς),

⁵⁶ В связи с херувимами следует упомянуть и термин ἱλαστήριον («очистище» — не совсем точный перевод: на самом деле — «крышка над ковчегом»). См.: *Новый Библейский словарь* 2001: 769. В целом это место — описание богослужения Дня искупления (Иом Кипур), которое следует всегда иметь в виду, — не обязательно привязано было к Храму (см. Браун 2007б: 298–299).

⁵⁷ Наличие подобного подробного «гида» по храму и экскурс в его богослуженные обычаи — традиционный аргумент против авторства Павла и адресованности христианам из обрезанных (вопреки надписанию послания, которое весьма позднее). Детали всей проблематики авторства послания (оно даже не псевдо-эпиграф, а чисто анонимный текст!) см.: *Ibid.*: 305–306.

⁵⁸ Но не является ли «святилище» (ἄγιον) синонимом храма? В любом случае мы должны представлять себе вероятное время составления послания как раз накануне 70 г., т. е. до разрушения храма Ирода: не упомянуть этот факт автор не мог, ибо он подтверждает всю его аргументацию (*Ibid.*: 308–309). См., впрочем, и противоположную аргументацию с датировкой ближе к 90-м гг. (Покорны, Геккель 2012: 678–679).

которую воздвиг Господь, а не человек. Если бы Он оставался на земле, то не был бы и священником (ἱερεὺς), потому что здесь такие священники, которые по закону приносят дары, которые служат образу и тени небесного (ὑποδείγματι καὶ σκιά), как сказано было Моисею, когда он приступал к совершению скинии: «смотри», сказано, «сделай все по образу, показанному тебе на горе» (Евр 8:1–5).

Иначе говоря, для автора Евр важно указать на культовый прототип, которым, безусловно, оказывается именно скиния, так как только она изготовлена была, в отличие от Храма, по прямому указанию Бога (Исх 25–26) (*Браун* 2007б: 316)⁵⁹.

Однако трудно здесь не опознать ситуацию с тенью от тени: сделано по не-

⁵⁹ Указывается, что для автора Евр могло быть важно говорить о том, чего сейчас на земле уже нет (тем самым для христиан отменено!). Ведь пока скиния стоит — «еще не открыт путь в святилище» (Евр 9:8). Другой, не менее важный аспект касается возможной адресации послания христианам из диаспоры, для которых реальный храм в Иерусалиме был слишком отягощен политическими коннотациями (богослужение в нем совершалось с санкции римлян). И, наконец, — очень вероятное объяснение — возможное желание автора письма строго следовать тексту Пятикнижия, где есть описание именно скинии, а не актуальному положению дел (*Кинер* 2005: 563, 570). Более того, следует всегда иметь в виду реальную и давнюю апокалиптическую традицию негативного отношения ко Второму храму в частности и к самой идее Храма как такового. Это и сомнения в самой надобности жертвоприношений, и подозрения культа и священства в нечистоте, а главное — очевидный факт, что ни Давид, ни Соломон, ни тем более Ездра и Ирод не строили по образцу, данному непосредственно Яхве: их постройки — фактически подделки. Только Моисей соответствует этому требованию и только скиния, чье описание принадлежит как раз Торе, а не книгам учительным (см. подробное изложение этой проблемы со ссылками на раннеиудейскую апокалиптику *Словарь Нового Завета* 2010а: 703–705).

бесному образцу, показанному на горе, но после схождения с нее (так у Моисея, и наоборот — снизу вверх — у Иисуса)⁶⁰. Видимо, вполне сознательно в эту последовательность постулатов встраиваются земля и небо — и ради космических масштабов, и ради космологических импликаций богослужения, хотя эсхатологические измерения образа Первосвященника-Царя по чину Мельхиседека (Евр 7:17, ср. Пс 109:4), кажется, превышают всякую метафизику⁶¹.

⁶⁰ Ср. «Закон, имея тень будущих благ...» (Евр 10:1). Очевидная в Евр и уже упоминавшаяся связь с Платоном (вернее, со средним платонизмом в лице Филона), а равно и соответствующей интеллектуальной средой не отменяет и чисто риторические усилия автора послания, желающего подчеркнуть «призрачный» характер храмового святилища (*Браун* 2007б: 298–299, 302–303). Впрочем, эта тенденция может быть и отражением настроений иудеев-эллинистов, осуждавших храм как таковой. Пример тому — тот же Стефан (*ibid.*: 305). Стоит иметь в виду и типичное для Филона уже чисто лексическое сопоставление «скинии» (σκηνή) и «тени» (σκιά) (*Шенк* 2007: 143).

⁶¹ Но о ней в изводе среднего платонизма мы не должны забывать: у того же Филона Логос наделяется в том числе и атрибутами Первосвященника (*Кинер* 2005: 563). Более того, сам Мельхиседек — аллегория Логоса (*Шенк* 2007: 141). Заметим, что в контексте священства по чину Левия и в подзаконной (пока еще!) активной среде обряда сама живая человеческая сущность обрамляется и облекается в вещественную среду — священные одежды и священные места, причем таким способом и образом, как будто они сами — всего лишь вещи, над которыми совершаются необходимые действия (ср.: Исх 29:1–8). Такой священник — инструмент и средство в руках Бога и в его отношениях и его действиях с народом. И как используемые средства и как претворяемая среда — эта вся инструментальная среда обязательно тоже составляет часть жертвоприношения, т.е. необходимость или исчезнуть, или измениться — в подражание Павлу («и уже не я живу, но живу во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2:20)).

«Но Христос, Первосвященник будующих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною (τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποίητου), то есть не такового устройства (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως), <...> со Своею Кровию, однажды вошел во святилище (букв. — «во Святое»: εἰς τὰ ἅγια) и приобрел вечное искупление <...> Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное (ἅγια <...>, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν), но в самое небо (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν), чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие...» (Евр 9:11–12, 24).

Именно эсхатологически подобная космологическая христология утверждается как основание и сотериологического дискурса, обладающего знакомыми соматическими измерениями:

«Итак, братия, имея дерзновение войти во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, и который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою (ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπέτασματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ)⁶². У нас есть великий Священник, Который стоит во главе всего Дома Божьего (ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ). Так давайте приблизимся к Богу с искренними сердцами, в полноте веры, кроплением очистив сердца

от порочной совести и омыв тела чистой водой⁶³» (Евр 10:19–22).

Надо представлять, что Евр — сознательно задуманная и последовательно осуществленная программа экзегетической теологизации конкретного, «исторически уникального» события, по сути своей, чисто профанного (pro fanum — «перед святилищем» и вне освящения). Смерть Иисуса, имевшая место вне Храма, вне града и вне культа, интерпретируется в категориях и реалиях как раз «культа и священства, знакомых по священнодействиям в Храме» (*Покорны, Геккель* 2012: 672).

Внутри именно такого типа конструктивистской дискурсивности возникают и иные горы (не Синай, а Сион), и иные грады (не земной, но небесный),

⁶³ А не кровью жертвенных животных, как это было с Аароном! Хотя важно понимать, что через это место сама Жертва Христа толкуется как подготовка-очищение Небесного святилища (*Новый Библейский словарь* 2001: 903). Тут возникают известные парадоксы и на уровне нарратива, и на уровне согласования разных теологий внутри Нового Завета. Есть ли именно смерть Иисуса то самое вхождение в Небесное святилище и принесение туда Его Крови и что в контексте такого богословия будет собственно Воскресение и последующее явление Воскресшего? Частичным разрешением этой ситуации будет признание, что «святилище» — это само Тело Христа, вмещающее и всю космологическую риторическую (вероятно!) топикку (*Браун* 2007б: 298–299). При этом, что возможно и прямо противоположное толкование: Жертва («принесение Крови») свершилась на Кресте, а восхождение в Небесное святилище — ради восседания «одесную трона величества на небесах»: ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλῶσῆς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8:1, ср.: 1:3 и 10:11–13). Но тогда непонятно, остается ли Иисус Первосвященником, функция которого — не только предстояние (т.е. не сидение?) за людей (*Словарь Нового Завета* 2010б: 729). Некоторое разрешение этой дилеммы, как нам представляется, предлагает уже автор Откр, причем в самых последних сценах своего повествования, когда Небесный град сходит на землю (об этом, опять же, ниже).

⁶² Две смысловые перспективы: сквозь завесу и через завесу — минувая и используя, топика и инструментальность. Через завесу, разорванную (пострадавшую, нарушенную в целостности) — через распятие, и через завесу как занавес-кулису, т.е. оболочку, скрывающую и препятствующую (но Тело ли Христово тогда?). Ср. завесу и покров в Исх 34. Но завеса — перед святыми, а покров — на лице, завеса — относительно всего тела, всего роста — препятствие видеть и препятствие достигать. И, в конце концов, «жертвою своею Он устранил <...> завесу Храма и открыл доступ к небесному Святилищу» (*Покорны, Геккель* 2012: 672 — с обсуждением связи с воплощением Слова).

и иные перспективы, в том числе и смысловые, ибо: «...вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога Живаго, к небесному Иерусалиму...» (Евр 12:18–22). Приступили и не оступились, не преткнулись, ибо примкнули:

«Мы имеем жертвенник (θυσιαστήριον), от которого не имеют права питаться служащие скинии (οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες). Так как тела животных, которых кровь для очищения греха вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана (ἔξω τῆς παρεμβολῆς), — то и Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянного града (πόλιν), но ищем будущего» (Евр 13:10–14).

Принципиально понимать и учитывать модальность этого текста как напоминания о «положении дел»: в каком месте или ситуации адресаты текста и в каком — последующие читатели (или ситуация прямого обращения каждый раз возобновляется?). Императив — призыв к выходу из прежней ситуации («за стан» и, соответственно, «за стены») и создание новой (вне стен — вне закрытости, внутри открытости и неопределенности — в поиске и пути).

И главное для нас, что эта психосо-матическая топика не просто конструктивна, но подвижна и похожа на хорошо отлаженный, так сказать, метафорический механизм-аппарат, вбирающий в себя и отчасти перерабатывающий все богатство архитектурно-динамических мотивов — движения, вхождения, вмещения, преодоления или проникновения. Это настоящий экзегетический перизегезис, осваивающий не только просторы космологии и теологии-христологии, но и пределы риторической доксологии, переходящей в активную экзегезу, авторство которой — уже у чи-

тателя-слушателя, вовлеченного в дискурс, порожденный не им, но для него.

И, наконец, тезис о Жертве вне Града разрушает всю символику и просто функциональную семантику не только Храма, но самого Града, когда вне того и другого совершается наиглавнейшее, решающее, а для кого-то и чего-то — роковое и катастрофическое. Подобное катастрофично в силу радикальности самого акта расширения масштабов: это как новый выход в пустыню (здесь явно и осмысленно переосмысливается вся семантика уже упоминавшегося козла отпущения: Иисус берет на себя грехи народа, но Он не один — за ним готовы идти верующие и взыскиющие Иного Града)⁶⁴. Примечательно, что смещение вне стен, выход за преграды — это не только в итоге горизонтальное движение, но и вертикальное: возникает мотив Неба и, как не такой уж далекий, но все же горизонт Апокалипсиса Иоанна, где уже совсем не работает человеческая архитектоника, подвергнутая самой целенаправленной декомпозиции.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Браун 2007а — Браун Р. Введение в Новый Завет. Том I / Пер. с англ. Л. Ковтун и О. Кандырина. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- Браун 2007б — Браун Р. Введение в Новый Завет. Том II / Пер. с англ. Л. Ковтун и О. Кандырина. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- Ванеян 2010 — Ванеян С. С. Черное солнце в искусстве и искусствознании // Лазаревские чтения — 2009. М.: Изд-во МГУ, 2010. С. 600–622.
- Ванеян 2017 — Ванеян С. С. Камни памяти: мону-мент, документ, крипта, бункер // Логос. 2017. № 6 (121). С. 227–260.

⁶⁴ Браун особо подчеркивает, что присутствие в тексте скинии, а не Храма — напоминание о продолжающемся движении сквозь пустыню, но уже христиан (Браун 2007б: 317).

- Ванеян 2018 — Ванеян С. С. Зевать — не скучно. Хаотическое как герменевтическое или космос и хаосмос // *Художественный журнал*. 2018. Вып. № 107. С. 84–91.
- Ванеян 2019 — Ванеян С. С. Камень и преткновенение — I. Священное, возведенное, разрушенное — между Заветами // ВВИА. 2019. Вып. 12. С. 61–81.
- Введение в *Ветхий Завет* 2008 — Введение в *Ветхий Завет* / Под ред. Э. Ценгера; пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.
- Данн 2009 — Данн Д. Д. Г. Единство и многообразии в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
- Деррида 1998 — Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.–СПб.: Алетейя, 1998.
- Диду-Юберман 2001 — Диду-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001.
- Кинер 2005 — Кинер К. С. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет / Пер. с англ. А. П. Платуновой, под общ. ред. О. З. Ореховатской. СПб.: Мирт, 2005.
- Метцгер 2011 — Метцгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
- Новый Библейский словарь 2001 — Новый библейский словарь: в 2 ч. Ч. 2. Библейские реалии / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2001.
- Покорны, Геккель 2012 — Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012.
- Райт 2004 — Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
- Райт 2013 — Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013.
- Словарь Библейских образов 2005 — Словарь Библейских образов / Под ред. Л. Райкена, Д. Уиллхейта, Т. Лонгмана III, пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. СПб.: Изд-во «Библия для всех», 2005.
- Словарь Нового Завета 2010а — Словарь Нового Завета. Т. 1. Иисус и Евангелия / Пер. с англ. А. Бакулова и др., под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
- Словарь Нового Завета 2010б — Словарь Нового Завета. Т. 2. Мир Нового Завета / Пер. с англ. А. Бакулова и др., под ред. К. Эванса, Р. Мартина и Д. Рейда. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
- Шенк 2007 — Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкиной. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- Guattari 1992 — Guattari F. *Chaosmose*. Paris: Gallilée, 1992.
- Körtner 2006 — Körtner U. J. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: WBG, 2006.
- Kruft 2004 — Kruft H.-W. *Geschichte der Architekturtheorie: Von der Antike bis zur Gegenwart* 4. Aufgabe. München: C. H. Beck, 2004.
- Reinmuth 2002 — Reinmuth E. *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

REFERENCES

- Brown R. E. *Vvedenie v Novyi Zavet (An Introduction to the New Testament)*. Trans. L. Kovtun and O. Kandyrina, vol. 1. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2007 (in Russian).
- Brown R. E. *Vvedenie v Novyi Zavet (An Introduction to the New Testament)*. Trans. L. Kovtun and O. Kandyrina, vol. 2. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2007 (in Russian).
- Vaneyan S. S. *Chernoie solntse v iskusstve i iskusstvoznanii (The black sun in the art and art studies)*. *Lazarevskiy chteniya — 2009 (Lazarev chtenia conference — 2009)*. Moscow: Moscow University Publ., 2010 (in Russian).
- Vaneyan S. S. *Kamni pamiati; monument, document, kripta, bunker (Stones of memory)*:

- a monument, a document, a crypt, a bunker). *Logos*, no. 6 (121), 2017, pp. 227–260 (in Russian).
- Vaneyan S. S. Zevat' ne skuchno. Khaoticheskoe kak germeneyticheskoe ili kosmos i kaosmos. (To yawn is not boring. Chaotic as hermeneutic or cosmos and chaosmos). *Khudozhestvennyy zhurnal (Moscow art magazine)*, no. 107, 2018 (in Russian).
- Vaneyan S. S. Kamen' i pretknovenie — 1. Sviashchennoe, vozvedionnoe, razrushennoe — mezhdzhu Zavetami (A stone and the stumbling — 1. The holy, the established, the ruined — between the Testaments). *Voprosy vseobshchei istorii arkhitektury (Questions of the history of world architecture)*, vol. 12, 2019, pp. 61–81 (in Russian).
- Vvedeniye v Vetkhyy Zavet (Introduction to the Old Testament)*, ed. E. Zenger. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2008 (in Russian).
- Dunn J. D. G. *Edinstvo i mnogoobrazie v Novom Zavete: issledovanie prirody pervonachalno-go khristianstva (Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity)*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2009 (in Russian).
- Derrida J. *Esse ob imeni (Essai sur le nom)*, transl. N. A. Shmatko. Moscow–St.-Petersburg: Aleteia Publ., 1998 (in Russian).
- Didi-Huberman G. *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas (Ce que nous voyons, ce qui nous regarde)*. Trans. A. Shestakov. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2001 (in Russian).
- Keener C. S. *Bibleiskii kulturno-istoricheskii komentarii. Chast' 2. Novyi Zavet (The IVP Bible Background Commentary on the New Testament)*, trans. A. Platonova, ed. O. Orehovatskaya. St.-Petersburg: Mirt Publ., 2005 (in Russian).
- Metzger B. M. *Kanon Novogo Zaveta. Vozniknovenie, razvitiye, znachenie (The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance)*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2011 (in Russian).
- Novyi Bibleiskii slovar' (New Bible Dictionary)*. Chast' 2. Bibleiskie realii (Part 2. Bible realia). St.-Petersburg: Mirt Publ., 2001 (in Russian).
- Pokorny P., Heckel U. *Vvedenie v Novyi Zavet. Obzor literatury i bogosloviia Novogo Zaveta (Introduction to the New Testament. A review of the literature and theology of the New Testament)*, trans. V. Vitkovskiy. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2012 (in Russian).
- Slovar' Bibleiskikh obrazov (Dictionary of Biblical Imagery)*. Eds. L. Ryken, D. Wilhoit, T. Longman III, trans. B. Skorohodov, O. Rybakova. St.-Petersburg: Biblia dlia vseh Publ., 2005 (in Russian).
- Slovar' Novogo Zaveta (Dictionary of New Testament)*. T. 1. *Iisus i Evangeliiia (Vol. 1. Jesus and the Gospels)*, eds. B. Green, S. McKnight, H. Marshall, trans. A. Bakulov and others. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2010 (in Russian).
- Slovar' Novogo Zaveta (Dictionary of New Testament)*, vol. 22. *Mir Novogo Zaveta*, eds. B. Green, S. McKnight, H. Marshall, trans. A. Bakulov and others. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2010 (in Russian).
- Schenk K. *Filon Alexandriiskii. Vvedenie v zhizn' i tvorchestvo (A Brief Guide to Philo)*, trans. S. Babkina. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2007.
- Wright N. T. *Iisus i pobeda Boga (Jesus and the Victory of God)*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. Apostola Andreia Publ., 2004 (in Russian).
- Wright N. T. *Novyi Zavet i narod Bozhii (New Testament and the people of God)*, trans. N. Cholmogorova. Cherkassy: Colloquium Publ., 2013 (in Russian).
- Guattari F. *Chaosmose*. Paris: Gallilée Publ., 1992.
- Körtner U. J. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: WBG Publ., 2006.
- Kruft H.-W. *Geschichte der Architekturtheorie: Von der Antike bis zur Gegenwart*. 4. Aufgabe. München: C. H. Beck Publ., 2004.
- Reinmuth E. *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Publ., 2002.