

## Пустыня и руины — ландшафты гнева и следы неверия (пейзаж и Писание)

Ванеян С. С.

В статье обсуждается опыт использования двух фундаментальных мотивов архитектурной семантики — “пустыни” и “руины” в целях разрешения герменевтического парадокса, характерного для сакральной архитектуры, рассматриваемой в контексте авраамической традиции: канонические тексты, связанные с архитектурой, то ли еще предписывают, то ли уже описывают опыт строительства. Но сугубо строительные мотивы могут быть дополнены мотивами не созидания, а разрушения. Тем самым будет обеспечена необходимая критическая (кризисная) позиция толкования, выявляющая до- и постархитектонические измерения теофанического опыта. Риторическая топика “пустыни” и “руины” имеет два измерения: это пространственно-предметные феномены и литературные метафоры. То и другое представлено в статье в троякой последовательности: литература сменяется теорией памяти, в свою очередь передающей эстафету философии, прежде всего пространства, но также и времени, — с возвратом к истории, или утверждаемой, или отменяемой.

**Ключевые слова:** скиния, храм, канонические тексты и литература, герменевтика, пустыня, руина, разрушение и эсхатологическое восстановление.

**Отношения и деятельность:** не оказывают влияния на представленный материал.

МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия.

Ванеян Степан Сергеевич\* — профессор исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, главный научный сотрудник НИИ теории и истории искусства РАХ, ведущий научный сотрудник Государственного института искусствознания Минкультуры РФ.

\*Автор, ответственный за переписку (Corresponding author): Vaneyans@gmail.com

**Рукопись получена** 01.08.2020

**Рецензия получена** 24.09.2020

**Принята к публикации** 21.10.2020



**Для цитирования:** Ванеян С. С. Пустыня и руины — ландшафты гнева и следы неверия (пейзаж и Писание). *Российский журнал истории Церкви*. 2020;1(4):22-54. doi:10.15829/2686-973X-2020-4-45

## Desert and ruins — landscapes of anger and traces of unbelief (landscape and Scripture)

Stepan S. Vaneyan

The article treats of the experience of using two fundamental motives in architectural semantics — “desert” and “ruin” in order to resolve the hermeneutic paradox, which is peculiar to sacred architecture, considered in the context of Abrahamic tradition: canonical texts related to architecture either prescribe, or describe construction experience. Yet, purely construction motives can be supplemented not only by motives of creation, but also motives of destruction. Thus, the necessary critical (crisis) position of interpretation will be provided, revealing the pre- and post-architectonic dimensions of theophanic experience. The rhetorical topic of “desert” and “ruin” has two dimensions: one deals with phenomena of space and object, and the other with literary metaphors. Both are presented in the article in a threefold sequence: literature is replaced by the theory of memory, which in turn passes the baton to philosophy, primarily the philosophy of space, but also of time, with a return to history, either asserted or cancelled.

**Key words:** tabernacle, temple, canonical texts and literature, hermeneutics, desert, ruin, destruction and eschatological restoration.

**Relationships and Activities:** none.

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

Stepan S. Vaneyan\* — Dr. Sc. (Art hist.), Professor of Faculty of History, Moscow State University, Chief researcher at the Institute of Theory and History of Art of the Russian Academy of Arts, Leading researcher at the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation.

\*Corresponding author: Vaneyans@gmail.com

**Received:** 01.08.2020

**Revision Received:** 24.09.2020

**Accepted:** 21.10.2020

**For citation:** Stepan S. Vaneyan. Desert and ruins — landscapes of anger and traces of unbelief (landscape and Scripture). *Russian Journal of Church History*. 2020;1(4):22-54. (In Russ.) doi:10.15829/2686-973X-2020-4-45

Бог и его храм становятся частью царского ландшафта.  
*Уолтер Брюггеман*

Когда ненасилие становится фатальным?  
*Рене Жирар*

### **Темы, мотивы, образы и тексты: архитектоническое как экзегетическое**

Данный текст возник в контексте несколько затянувшихся попыток автора усвоить некоторую смысловую структуру всего того, что именуется сакрально-архитектоническим (“храм” и все, что вокруг него, — а также до, после и вместо)<sup>1</sup>.

Методологически этот текст рискует показаться достаточно традиционным, еще до-иконографическим упражнением: это студия, касающаяся т.н. “мотива”, — не просто некоторого тематического комплекса, отсылающего к некоторой внешней по отношению к изображению реальности, но именно визуальной конфигурации, “мотивирующей” некоторые реакции, а именно — аффекты (“пафос”) как прямую и не всегда осознанную реакцию-рецепцию адресата этого мотива. Мотив тем самым выступает как активное высказывание, нацеленное на производимое на смотрящего (слушающего, читающего и чувствующего, а главное — волящего) воздействие.

Это воздействие смысла — независимо зачастую от носителя-медиума (визуальность может соотноситься, например, с текстуальностью) —

<sup>1</sup> См.: Ванеян, С.С. (2017). Камень и Откровение-I. Топика и топология сакрального, текстуального и тектонического. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, 2, 29-44; Ванеян, С.С. (2018). Камень и Откровение-II. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, 1, 22-43; Ванеян, С.С. (2019). Камень и Преткновение-1. Священное, возведенное, разрушенное — между Заветами. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, 2, 61-81; Ванеян, С.С. (2019). Камень и Преткновение-2: Дом, храм, завеса, плоть — метафоры экзегетического конструктивизма. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, 3, 74-100; Ванеян, С.С. (2020). Преткновение об Откровение. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*. В печати.

может иметь и достаточно отрефлексированный характер и тогда оказывается стимулом для творческих (генеративных) реакций. В этом случае мы имеем дело с прямой связью между информативным эффектом и перформативным аффектом. Более того, эстетическое высказывание, т.е. всякого рода “поэтический” текст есть и текст риторический: он создается как произведение, производящее некоторое действие, что предполагает и изменение в установках, в т.ч. и по отношению к той или иной дискурсивности. Это может быть, например, некоторое поведение (необходимо совершить некоторое действие), но может — и некоторое толкование (сделать-произвести некоторый смысл). Это может быть некоторый “замысел”-программа, некоторое воздействие на воображение и т.д.

Мы исходим из того допущения, что не только творчество как такое — перформативно-трансформативно, но и реакция на него тоже может или должна быть эквивалентной: толкование-интерпретация (даже в позиции воздержания от него) — один из аффектов. Тем более, что объектом или поводом интерпретации может быть почти все, хотя главное, что она движется некоторым критическим обстоятельством, вызывающим реакцию в обязательном порядке: создание некоторого нового смысла — возможный выход из кризиса.

Поэтому так важно подвергать хотя бы некоторой систематизации такие мотивы, в которых изготовление и разрушение чего-либо — собственное их содержание. Некоторые определенного сорта тексты, сами будучи некоторыми конструкциями-комплексами тем и мотивов, не скрывая своих аффективных интенций, одновременно открывают и механизмы критических реакций-рецепций. Это особенно справедливо тогда, когда речь идет о самых базовых темах, где место, пространство, жизненный мир и его характеристики и условия (например, жилище), а также всякого рода трансцендентно-нуминозные выходы-альтернативы его — как раз и оказываются ведущими темами-мотивами.

И совсем в предельной или, наоборот, исходной форме это касается текстов, имеющих статус “священных”, имеющих характер метатекстов, по определению действующих гипер-текстуально, открывая и создавая миры, а равно их и разрушая.

Поэтому, если кого-то может смутить откровенно герменевтический подход к такого рода текстуальности, то стоит заметить, что мы начинаем именно с того, чем заканчивается традиционная процедура иконологического анализа: мы предполагаем, что текстуальность питает “сущностные уровни значения”, базовые установки по отношению к собственному бытию и т.д. Мы попытаемся заняться тем самым последним уровнем корректуры, который выглядит обычно как финал аналитики, но, быть может, наоборот, ее стимулирует.

Возражение возникает самое очевидное: научная дискурсивность, построенная на внимании к изобразительности, будучи локализована в определенной дисциплинарно-когнитивной ситуации (“изобразительное искусство”, “история искусства”, “искусствознание”), не может начинаться с текста, игнорируя до поры до времени визуальность. Наша собственная, как кажется, легитимация в качестве “историков искусства” —

наше доверие визуальному, наша вера в образность как в первичный и прямой жизненный опыт. Но именно это мы и подвергаем сомнению (не будучи, впрочем, здесь супероригинальными).

Мы поступаем пусть и рискованно, но достаточно просто, обращая взор на такие мотивы, что создают со всей очевидностью ситуацию герменевтического круга, рассказывая нам, например, об архитектуре, они не могут тем самым быть источником для нашего понимания архитектуры. Мы не можем быть уверены, что архитектура в текст попала не из реальности, имея тем самым перед текстом прерогативы, вплоть до самых онтологических. Но дело в том, что и реальность — даже самая архитектуроническая — не была сконфигурирована (хотя бы виртуально) текстуальными паттернами.

И это сугубым образом касается архитектуры т.н. “сакральной”, которая сакральна, как кажется, потому что имеет дело с сакральным содержанием. Но если мы обратимся к источнику этого сакрального смысла, то обнаружим, что в соответствующих текстах прямо и откровенно говорится об архитектуре уже построенной: построенная архитектура сакральна, потому что она построена текстуально, и наоборот. Более того, мы не можем ссылаться на текст, имея дело с архитектурой: текст — пишется-составляется, а архитектура — строится-выставляется, вернее — проектируется, но ее проективность — внутри текста, где она — уже выстроена, как, впрочем, и сам текст. Причем — риторически! А еще до этого — имагинативно!

Выход из круга — обращение внимания на мотивы, которые не создают архитектуру, а ее разрушают: ведь весь опыт нуминозного — это опыт встречи с Иным и опыт места, которое — до всякой на ней постройки, и которое остается таковым — и после постройки. Тем более, что дискурсивность, особенно риторический нарратив — всегда реальность, конкурирующая с архитектуронической идентичностью-стабильностью.

Это и есть основание обращения к “Пустыне” и “Руине”, которые должны быть, безусловно, дополнены “Садом”, ведь он — почти сразу после хаоса, с которого все началось и в котором — всякое начало, а может — и завершение (Вершина?).

Текст построен как череда исторических экскурсов касательно тем, а затем и мотивов, с промежуточной зоной меморативной проблематики. Сначала — некоторый обзор семантики и символизма избранных мотивов, затем их общелитературная история, систематизированная опять же тематически, и, наконец, — некоторая предварительная экзегеза соответствующих мест Первого<sup>2</sup> и Нового Заветов. Откровенно коллажный характер нашего текста оговаривается в начале и имеет осознанно методический характер как открытая конструкция, приглашающая (“мотивирующая”) читателя к некоторому сотрудничеству — безусловно критическому.

### **Пустыня и руины — безграничность значения и концентрация смысла**

Вот образ и оборот, сподвигший нас на предлагаемые ниже наблюдения, заметки и замечания — разрозненные, быть может, в нашем изложе-

<sup>2</sup> Ветхого. — Прим. ред.

нии, но собирающиеся под взором снисходительного, но внимательного читателя в достаточно значимые смысловые связи и отношения:

“Ибо развалины твои и пустыни твои, и разоренная земля твоя будут теперь слишком тесны для жителей, и поглощавшие тебя удалятся от тебя” (Ис. 49:19).

Перед нами логика несколько непривычная: разрушение — только повод для восстановления. Руины — инструмент воссоздания, они удаляют мешающее и одновременно остаются напоминанием о подобной задаче. В этой то ли диалектике, то ли иррациональности и даже чуждости — вся логика Откровения, во всяком случае — ее фиксации в виде Писания. К нему мы и прибегнем, дабы описать некоторые структуры смысла, понятное дело, обнажающие и структуры бытия, — и не только в виде человеческого и не только в мире.

Пустыня<sup>3</sup> — противоположность обитаемым зонам и регионам и потому принимает облик и состояние, противостоящее тому, что совершается в местах, населенных людьми. Именно они, люди, делают пустыню тем, что она есть, они наполняют пустоту тем, чем могут или готовы наполнить как излишками или отходами культуры и упорядоченности. В том числе — и нечистотой.

И вот тогда наступает очищение — опустошение, опорожнение мира от нечистот бытия. Рождаются руины — то, что остается от результатов упразднения. Строго говоря, если ничего не остается, то мир возвращается в исконное состояние — в небытие или хотя бы в хаос. Но нечто должно остаться как свидетельство, с одной стороны, прошлого состояния, которое преодолено через очищение-опустошение, с другой — проделанной работы, с третьей — грядущего и замещающего, т.е. заполняющего образовавшуюся пустоту состояния. Разрушение творит будущее именно на месте прошедшего, с чем распрощались ради приобщения к еще не сущему. Руина — обещание-обетование, утешение вместо утраты. Это память, трансформированная в воображение. Вернее, это место памяти (*lieux*) на месте среды (*millieux*)<sup>4</sup>.

И это место напоминания о том, что любое строительство предполагает и процесс разрушения: разрушенным может оказаться только прежде построенное. Причем не только потому, что такова природа всякой рукотворной постройки, и не потому, что в любом построенном есть недостаток-изъян, но потому, что окончательность постройки как ее исчерпанность — уже означает смерть. Руина — напоминание о рукотворности, соответственно, несовершенстве, т.е. не завершенности задуманного. Поэтому руины — неизбежны на пути к совершенству и свершенности, так, и только

<sup>3</sup> См.: Симфония на канонические книги Священного Писания с номерами Стронга. Сост. Ю. А. Цыганков. (2003). Т. 1. СПб.: Библия для всех.

<sup>4</sup> Известная пара, описанная Пьером Нора. См.: *Gedächtnis und Erinnerung*. Ein interdisziplinäres Handbuch. Gudehus, Ch., Eichenberg, A., Walzer, H. (Hg.). (2010). Stuttgart: J. B. Metzler, 184. Имеется в виду знаменитый проект: Nora Pierre (Ed.). *Le Lieux de mémoire*. 7 vols. Paris, 1984-1992 (с программным предисловием самого Нора в первом томе).

так — разрушив или позволив разрушить свое — можно освободить место для свершений Другого. У Него же остановок не бывает, Он не затягивает, ибо строит в мгновение ока, так стремительно, что со стороны можно просто не заметить перемен, и Он потому нередко кажется слишком медлительным в своей неизменности и длительности, вызывая нетерпение или скуку. Хотя Его настойчивость заслуживает некоторого трепета.

Пустыня отличается от опустошения: одно — естественное и законное место (положение), другое — искусственное и как раз — незаконное — положение дел. Пустыня — не пустота! Пустыня принадлежит природному миру (творению как таковому), пустошь — это дел рук человеческих, продукт зло-деяния. Поэтому пустыня — преобразается, пустошь — упраздняется. Одно — в ожидании благого вмешательства, другое — в его отторжении. Первое может спастись в обновлении, второе — в окончательном исчезновении. Пустыня — только, так сказать, стройплощадка; пустошь — скорее долгострой, переходящий, как водится, в пустырь<sup>5</sup>. Пустыня способна к восприятию нового, пустошь — ветхость и рекультивация. Пустошь и пустота — место заполнения и замещения, т.е. явление чего-то радикально нового, не похожего на первое или ветхое. В упразднении себя пустое и опустошенное обнаруживает потенциал чего-то радикального. В этих и многих иных оппозициях — вся коллизия и вся неизбежность единства Первого и Нового Завета.

У пустыни нет определенности, она не дифференцирована и потому — удобный инструмент всякого рода поэтики и риторики перемен и изменчивости. Пустыня влечёт своей противоположностью всему знакомому и обыденному. Она — альтернатива и потому она — средство герменевтики, ибо она — вызов всему привычному и, так сказать, пространство трансцендирования.

Важно, что “пустыня/руина” суть структуры и самого нарратива. Топос топика превращается в топос риторики: пустыня из места действия превращается в модус действия, конкретнее — в метафору, т.е. перенос-трансфер, что бесконечно близко одному из главнейших мотивов Писания — переходу-Пасхе, где само Распятие — это “Новый Исход” [Даниелу 2013:27]. В качестве мотива “пустыня” тоже место, где можно собирать, архивировать и трансформировать некоторое количество смыслов и значений, обладающих помимо прочего и культурно-исторической, а равно и культурно-сакральной значимостью.

Мотив “руины” менее емкий, казалось бы, но более конкретный, причем как раз в темпоральном и историческом аспекте. В нем присутствует предметность, но одновременно и топика, как у всякой конструкции (пусть и в состоянии “деконструкции”), т.е. привязка к местности. Причем если пустыня — достаточно неопределенна (безгранична), то ограниченность руины делает ее удобным объектом переноса: она хотя и не может вместить и удержать, но значения в ней удерживаются и за нее цепляются

<sup>5</sup> Заметим сразу, что точно также руины-развалины рискуют обратиться в свалку-помойку. Интересная феноменология разборки-распада различает разрушение и разложение — по степени участия техники и органики.

(как будто из-за неравномерности и нечеткости поверхностей, наличия пустот и зияний-проемов)<sup>6</sup>.

После этих несколько торопливых и подчеркнута предварительных замечаний-наблюдений мы предлагаем некоторый набор системного — и потому опять же открытого — знания касательно всей семантики пустыни и руины, а затем совершим краткий переход через совсем не пустынный, хотя текстологически относительно неполный конструкт, именуемый литературным свидетельством Св. Писания. Под ним мы разумеем текст Первого и текст Нового Заветов, которые в избранных отрывках, касающихся нашей темы, мы сопроводим, как договаривались, некоторыми комментариями-наблюдениями.

### Пустыня и руины — слово, память, пространство

Итак, у двух объектов нашего исследования — два измерения: это пространственно-предметные феномены и это литературные (преимущественно), т.е. поэтические мотивы-топосы. То есть то и другое может быть “вещью”, а может и носителем некоторого набора “значений”<sup>7</sup>. Попробуем представить то и другое в троякой последовательности: литература сменяется теорией памяти, в свою очередь передающей эстафету философии, прежде всего пространства (а значит и времени, а значит — с возвратом к истории и всему с ней связанному или ее отменяющему).

Перво-наперво пустыня — это “сухое, покрытое песком и, соответственно, небогатое растительностью и просто враждебное к жизни место” [Günzel 2012:459]. Здесь нет никаких ориентиров: плоский, необжитый ландшафт, рождающий по крайней мере ощущение бесконечности. Неопределенность форм дает и чувство преходящего. Быстрое исчезновение всяких следов объясняет невозможность определить и границы. Это место — на краю, прежде всего — ойкумены. Самая прямая оппозиция — это все, что не жилое и не живое (пустыня — не поселение-город, не дом, не сад и не пастбище).

Эти свойства и образуют всю символику пустыни, которой могут быть и бескрайние пространства севера, и всякая каменистая местность, и степи, и даже море (понятно, уже без сухости). И потому “пустыней”, как мы увидим, оказывается и современный город, и всякое место, совсем и не природное, где можно потеряться и потерять дорогу к тому, что дорого, что противоположно блужданию, странствию и страданию — к жилищу и крову.

Но присутствие пустыни в Писании (это — наш отдельный и основной разговор) вносит в ее семантику и относительно положительные измерения, хотя самое главное — это скорее амбивалентность (странствие сочетается с искушением, отшельничество — с одиночеством и тоской). Пустыня — место транзитивное и трансформативное, т.е. связанное со

<sup>6</sup> Если быть чуть более точным, то мы должны вместо метафоры говорить о металеписе — фигуре замещения и одновременно напомним о прежнем тексте, контексте и — как результат — средстве формирования интертекста. Аллюзия-замещение (вытеснение) вскрывает и почти разрушает видимую стабильность и автономность более позднего текста, вскрывая скрытые связи с прошлым — будущим. Металепис-руина как опустошение — диахронический троп! См., в частности: Хейз, Р. (2011). *Отголоски Писания в посланиях Павла*. Пер. С. Колкер. Коллоквиум: Черкассы; 37.

<sup>7</sup> Хотя, конечно, из вещи можно добыть некоторое извещение.

всякого рода испытаниями и переменами, с изменением положения (оседлость сменяется странствием, единство — рассеянностью-диаспорой).

Качество пустоты в пустыни порождает особую “негативную феноменологию”, вернее — “отрицание феноменального”<sup>8</sup>. Это пустота, это ничто, однако, парадоксальным образом подразумевает свое заполнение, причем не столько логически, сколько инстинктивно-волевыми усилиями: “топография иррационального” подразумевает страх пустоты и его вытеснение всеми средствами — не только физическими, но и имажинативными. Причем мы должны различать заполнение и замещение-вытеснение. Более того, топика пустыни — это не только топография, но и топология, строго говоря — особые пространственные структуры с особой динамикой скорее “номадического” свойства. Но пустыня — это и противоположность “непространству”<sup>9</sup>: если последнему соответствует переходность по преимуществу и темпоральность скорее “сжатого” времени, то пустыня — это время “растянутое”, не столько “проглоченное”, сколько поглощающее.

Кроме того, пространство пустыни сходно с морем еще в одном аспекте: это текучее, зыбкое, если не скользкое место. Рациональные показатели пространства (размерность, границы, направление, дистанция) заменяются иррациональными — происшествиями и аффектами, что подразумевает и соответствующую сенсорную модальность с преобладанием гаптических переживаний и показателей интенсивности. Это в своем роде “пространство засечек” (попыток обустроить и культивировать пустыню с помощью всякого рода отметок). В любом случае пустыня противопоставляется небу как идеальному и абсолютному пространству (небо легко переходит в небеса, в пространство космических сфер). Пустыня же максимально приспособлена ко всякого рода трассировкам, т.е. практикам прокладывания маршрутов. Всякого рода “трансферные зоны” берут начало из исконных свойств пустыни.

Что можно сказать про семантику пустыни? Она — “символ божественной близости и соответственно удаленности, мистической чистоты, сугубо природного пространства, неограниченной силы воображения, а равно — абсолютной свободы и экзистенциальной заброшенности” [Butzer, Jacob 2012:490]. Эти пять символических полей конституируются, соответственно, такими уже упомянутыми качествами, как не имеющая границ ширь, жара и сухость, бесплодность и, как результат — пустота, а равно — противоположность возделанной земле.

Относительно “близости/удаленности Бога” у нас отдельный и основной разговор, хотя уже сейчас следует заметить, что сакральная амбивалентность пустыни связана со столь же двояким поведением избранного народа в пустыне (в отличии от совершенно четкого поведения Яхве, кстати сказать). Кроме того, принципиально новый аспект дают тексты Нового Завета, где проповедь Предтечи соотносена с пребыванием в пустыне Иисуса. Наконец, как продолжение — пустыня как место отшельничества и, соответственно, Богообщения — это ранний текст *Vita*

<sup>8</sup> Дефиниция из: Wunderlich, W, Mueller, U. (Hrg.) (2008). *Burgen, Landschaften, Orte*. St. Gallen, (паздел “Wüste”).

<sup>9</sup> См.: Auge, M. (1992) *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil.

*Antonii* (IV в.), где пустыня — место аскезы (отчасти подготовлено соответствующими местами у Лк., о чем ниже). Пустыня, как место искушения пустынноика (причем двояким способом — плотью и богатством), быстро демонизируется, причем не без усилий со стороны Данте в *Inferno* (XIV, 1-42). Ему позднее вторит И. Сведенборг (в “Земле и Небе, § 587): пустыня — место наказания в Аду богоотступников.

Обратное — и положительное измерение мотива искушения (победа над ним) дает образ пустыни как места умерщвления чувственного и освобождения от всего земного через вселение в “истинную пустыню” (уже у св. Мехтильды Магдебургской в ее “Льющемся свете Божества”, раздел “У пустыни есть 12 вещей”). Аскетическая символика пустыни — ключевой мотив у Бернарда Клервосского (*Sententiae* II, 11: пустыня как преодоление брэнности текущего бытия, символ простоты как сугубо христианской добродетели, искомая и несокрушимая чистота). Иначе говоря, пустыня души сопрягается с пустыней Бога — сквозной мотив всей негативной теологии от Ареопагитик и до XX в.

Отдельная сторона семантики пустыни — исторически-географическая — это отсутствие настоящей пустыни на христианском и европейском Западе (таковой могло отчасти служить море, но пустыня — это все-таки именно суша, особенно сухая). И заменой ее уже в Средние века стал лес (наблюдение Ле Гоффа<sup>10</sup>) — место пустынночества не хуже собственно пустыни.

Характерная трансформация пустыни как открытого и безбрежного пространства происходит на христианском Западе в Средние века, когда альтернативой пустыни (ее нет по сугубо географическим причинам<sup>11</sup>) как места пустынночества оказывается замкнутый и непроходимый лес<sup>12</sup> — темный и пугающий. Кретьен де Труа (в “Персифале” и в “Ивейне”) приравнивает “лес души” с пустыней жизни, не знающей Бога, что есть одновременно и исходный пункт восхождения к нравственному совершенству. Чуть более секулярный вариант предлагается уже Ф. Петраркой: лесная чаща-пустыня — поэтический идеал *vita solitaria*: стремление к блаженству выражается в любовных стенаниях, восполненных и смягченных поэтическим воодушевлением (*Canzoniere XXXM*)<sup>13</sup>.

Интересный случай — опыт эпохи барокко по переносу характерной для “пустынной” символик амбивалентности и всего смыслового корпуса отшельнической жизни на поэзию и присущую ей силу воображения. В результате получилась помимо прочего и замена “трансцендентной” и мистически-магической мотивировки (искушение нечистыми духами) парадигмой “гения и безумия”: у Р. Бертона в “Анатомии меланхолии” (1621) соединяются одиночество (= отшельничество), меланхолия (= скорбная составляющая аскезы — разочарование миром) и болезненно преувели-

<sup>10</sup> Имеется в виду: Le Goff, J. (1985). *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).

<sup>11</sup> Таковой могло отчасти служить море, но пустыня — это все-таки именно суша, особенно сухая.

<sup>12</sup> Наблюдение Ж. Ле Гоффа. См. Le Goff, J. (1985). *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).

<sup>13</sup> Пустыня-чаща, т.е. лес следует отличать от всякого рода насажденной и культивированной растительности, т.е. сада: главное отличие — неорганизованность и незатронутость человеческими усилиями, а также — самое главное в любой пустыни — неопределенность и отсутствие четких границ.

ченная сила воображения (= желание и поиск Бога)<sup>14</sup>. Религиозная символика пустыни осваивается и преодолевается всем диапазоном романтических мотивов художественного творчества, где патологизация одиночества (И. Г. Циммерман “Об одиночестве”, 1785) соседствует с опытом “инсценирования” одинокой и универсальной памяти (Ф. Brentano “Я влачусь сквозь пустыню”, 1816). Продолжение этой стратегии — уже Ш. П. Бодлер, для которого уныние (*ennui*), присущее “пустыне большого города”, заставляет художника превращаться не просто в эремита, но и в странника-номада, т.е. фланера, погруженного в миры, наполненные его творческими грезами (“Парижский сплин”, 1869). Аналогично и Г. Флобер, заостряя изоляцию художника внутри современного общества, чуждого поискам правды и красоты абсолютного творения, расширяет напряжение между феноменальной пустотой и имажинативной полнотой, а равно и между эскапистскими антицивилизационными фантазиями и миром грез, свойственным Востоку (“Саламбо”, 1862 и др.). Не менее характерно и превращение пустыни в место литературного письма и медиума писательской саморефлексии. Для последующего века “пустыня” — историзированный мнемотоп и точка исхода, и место бегства уже самого нарратива.

И, наконец, последнее символическое поле пустыни — абсолютная свобода и экзистенциальная заброшенность. Начало — А. де Ламартин (“Пустыня или О нематериальности Бога”, 1856), для которого Восток — место первичной жизненности, благородства и красоты, а кочевой способ существования — альтернатива сетям большого города, а та же пустыня — символ безграничной самореализации. Для А. Рембо (“Сезон в аду”, 1873) пустыня — повод для прославления кочевой жизни и место утраты иллюзий, место все той же скуки, хотя она же может быть и местом реализации или инсценировки мужского героизма (Т. Э. Лоуренс “Семь столпов мудрости”, 1926). Одним из центральных — и позитивных — мотивов пустыня становится у Ф. Ницше (“Так говорил Заратустра, II”, 1891): это символическое место абсолютной свободы и переоценки всех ценностей, коннотирующее с мудростью и искусством жизни, характерными для жителя пустыни, способного превращать мертвую тоску в “пустыню творчества”.

Вот еще череда “пустынного” символизма, плотно присутствующего в литературе XX в.: пустыня как “не-место” по ту сторону функциональности технического пространства современности и пространство как разтаки рефлексии и экзистенциальной самоидентификации; пустыня как место альтернативных общественных проектов и литературных миров; пустыня как символ безмерного и потому — абсурдного, преодолеваемого через ничем не связанную устремленность к миру и продуктивной креативности; пустыня как утрата ориентации и потому — символ неразличимости примитивной природы и цивилизованной культуры; пустыня, наконец, — символ нечеловеческого в современной субъективности.

<sup>14</sup> Ср. довольно поздний, но аналогичный по замыслу компендиум подобной психиатрически-эстетической “патографии гениальности”: Lange-Eichbaum, W. and Kurt, W. (1961). *Genie, Irrsinn und Ruhm. Eine Pathographie des Genies*. 5. Aufl., München. Хотя нельзя не упомянуть и Кречмера Э. (1921). Строение тела и характер. Ср.: Ванеян, С.С. (2014). Эрнст Кречмер: циклоиды, шизоиды и психэстетическая пропорция. К вопросу о цели и теле научного знания. *Современная психиатрия и неврология*, 3, 57-63.

Так что же тогда литературные руины, вернее — руины как литературный символ? Это прежде всего — “символ эпохальных переломов и перемен, ограниченности художественного творчества, брэнности человеческой экзистенции и самой поэзии” [Butzer, Jacob 2012:355]. Конститутивен для символизма руин транзиторный гештальт-облик, расположенный между природой и культурой, деструкцией и монтажом, между прошлым и настоящим (будущим).

Руина как символ кризисного протекания истории — уже у Вергилия (и, конечно же — в IV песни “Энеиды”), в продолжении которого Ф. Петрарка (LIII. *Canzone*) говорит о необходимости восстановления древности из ее руин, дабы она стала залогом свободы и мира. Для “гётевской эпохи” именно руины — знак перелома в истории, озаменованного Французской революцией. Существенный момент — требование конструктивного восстановления. Руина — знак преодолеваемого негативного прошлого и символ перехода (И. Г. Фихте “Эмблема разума”, 1789). История — стройплощадка человечества (И. Г. Гердер “Идея философии человечества”, 1784). Прошлое призвано стать материалом для будущего, где именно поэт — “главный строитель” (И. В. Гёте, “Путешественник”, 1776 и К. Brentano “Годви I”, 1800). Но для К. Ф. Морица (“Андреас Харткнопф”, 1786) все совсем наоборот: несмотря на непрестанные усилия по возведению “здания культуры”, идеальная постройка человечеству так и не удалась.

В романтизме руина — напоминание об утраченном Эдеме (здесь к руинной символике подключается и весь почти безграничный символизм сада). Поэтому руина значима и эсхатологически: человечеству надобно спасение. Целью является — “регенерация Рая”, но под знаком современности (Новалис “Генрих фон Офтердинген”, 1800, “Ученики в Саисе”, 1799 и Ф. Шеллинг “Клара...”, опублик. 1862). Аналогичные мотивы — в т.н. “Trümmerliteratur” (немецкая литература после 1945 г.: “литература крушения”), когда символом становится уже не руины прошлого, а руины настоящего, актуально стертые с лица земли немецкие города (и точно так же — старые жанры и прежние стили, подвергшиеся все тому же Kahlschlag<sup>15</sup>, с одновременными мотивами возвращения и обретения прежней родины и прежних художественных форм — вплоть до Гомера с его темой военных ужасов и разрушений).

Антитеза, сформированная в эпоху Ренессанса (с переходом и в барокко), человеческих творческих усилий (силы творчества) и шаткости их результатов, понятным образом, соединена была с мотивом руины как знака, с одной стороны, величия плодов творчества, а с другой — осознания ничтожности и брэнности любого человеческого усилия. При том, что с начала XIX в. первенство отдается все же творческой энергии, как раз изнутри разрушенного развивающейся навстречу новой продуктивности. Поэт — это уже “обновитель”, а поэзия — это движение навстречу друг другу двух процессов — разрушения и обновления (И. В. Гёте “Итальянские путешествия”, 1817). Для последующих эпох (особенно XX в.) дихотомия эстетического распада и восстановления — критерий творчества

<sup>15</sup> Букв. — вырубка для заготовки угля.

как такового. Руина — это та сценическая площадка, где и разворачиваются подобные разрушительно-созидающие действия и где является сама красота деструкции. Именно в момент своего насильственного разрушения предмет, обретая форму руины, обнажает свое первоначальное бытие (Г. Зиммель “Руина”, 1907). Строго говоря, мышление во фрагментах, без претензии на чисто воображаемые единство и цельность — искомая стратегия постмодерна как такового.

Расширение мотива эстетической руины до символа экзистенциальной тленности дает еще одно символическое пространство — меланхолии и страха, “гнездящихся” в той же руине (вернее — в ее созерцании и переживании), начиная с античного жанра “утешения” (Цицерон “Письма родным”, IV, 5). Именно барокко делает руину не только знаком ничтожности человеческого существа, но и прямо стилизованным “телом”, сходным в своем упадке и распаде с пораженными и поврежденными (“руинированными”) телами из мира органического (тот же гиацинт — сам по себе мощный символ — как воплощение всякого увядания и разложения). Но мотив оплакивания руин может трансформироваться в т.н. “сладкую меланхолию” дидактически-благочестивого свойства, когда упадок или падение — лишь фрагмент Божественного плана (крайне популярные в середине XVIII в. страстные циклы Б. Г. Брехеса, полагавшиеся на музыку Г. Ф. Генделем, Г. Ф. Телеманном и И. С. Бахом). Одинокое созерцание в ночи руин-гробниц — сквозной мотив английской поэзии того же времени (особенно с добавлением римской тематики), тогда как в начале XIX в. ночные эстетические бдения уже соединены с такой печалью, что вызывает скорее удовольствие, особенно в сочетании с волшебством лунного освещения (Й. Эйхендорф “Мраморный образ”, 1818). Впрочем, подобные состояния не исключают мыслей о смерти и чувства опасности (Л. Тик, Э. Гофман, Г. Клейст), в т.ч. в контексте “готического романа” (М. Г. Льюис “Монах”, 1796 и Э. По “Падение дома Ашероу”, 1839). В целом, руина как знак томительной и меланхолической трансценденции — символ и самого романтизма как такового.

Руина являет собой и важнейшие поэтологические сюжеты: она как именно фрагмент целого, утраченного и искомого — сущность самой поэзии, когда автор — в некотором роде “конструктор” руины (Предисловие ко второй части “Годви” К. Brentano). Деконструкция автора инсценируется многими средствами, в т.ч. и прямым разрушением единой и единственной нарративной инстанции: непрерывность поэтической продуктивности делает само функционирование текста смыслом происходящего в романе (Жан Поль “Невидимая ложа”, 1793). И уже не готовый текст, а поэтическая речь как таковая состоит из разрушенного языка и неизбежных попыток его восстановления — на материале раздробленных речевых осколков (В. Беньямин “Происхождение немецкой барочной драмы”, 1928).

И одним из сквозных измерений этого столь универсального литературного мотива оказывается и всякого рода меморативность. Руина в таком случае — это “постройка, разрушенная природной катастрофой, войной или в следствии естественного упадка” [*Pethes, Ruchatz* 2001:509]. Античность не знает особого интереса к руине и ее смыслу, если не считать обы-

чай сознательного разрушения построек врага как символического акта упразднения памяти о побежденном (*damnatio memoriae*). Равно и Средние века знали преимущественно практическое отношение к руине как источнику строительного материала. Но включение Рима и его еще античного (языческого) бытия в священную историю спасения создает некоторый смысловой ареол вокруг остатков-реликтов римской древности (своего рода топографическая типология). Лишь Ренессанс создает новое отношение к руине как именно к памятнику, причем — именно прошлого. Руина отныне (начиная с упоминавшегося Ф. Петрарки) — эстетическое средство созерцания, причем как прошлого, так и будущего: руина — место памяти, созданное историей<sup>16</sup>. Так как руина — фрагментированное целое, то в ней содержится комплиментарность самой памяти равно и воспоминания, и забвения (сохранения и утраты). Возможно — с помощью силы воображения — восстановить фрагменты до целого, но точно так же — отдельные фрагменты остаются непрочитанными в силу утраты и отсутствия целого как такового. Такая амбивалентность задает, с одной стороны, тему преемства — продолжения прошлого в настоящем и будущем, а с другой — по мере нарастания именно историцизма, руина оказывается знаком дисконтинуальности, исторической дистанции и просто разрыва. На эмоциональном уровне руина может переживаться и тематизироваться как место идеальной жизни (Аркадия), как место исполнения мечтаний о прошлом, а с другой — как напоминание о смертности, о ничтожности человеческого существования (все та же меланхолия). Секулярные культы той же государственной власти склонны были уже в XVIII в. использовать руины как контрастное обрамление собственной (актуальной и одновременно виртуальной) стабильности. Не даром импульс к культу руины — Французская революция. Романтизм сменяет символику руины как “шифра упадка” (идеального целого) на прямое переживание фрагментарности как способа проявления современности, суть которой — ее скоротечность.

Но руина может трактоваться и как прямо меморативный знак: т.к. исходный оригинал не совсем исчезает в руине, она остается своего рода метаисторическим нарративом, развивающимся поверх собственно исторического контекста. Руина оказывается объективизацией исторического сознания как такового, причем в привязке к определенному времени и по контрасту (в качестве культурной ценности) к материальным “интересам” современности, для которой руина — прежде всего вещественные остатки. При том, что в руине как символе и реальном присутствии преходящего бытия и скрываются, и обнаруживают себя диалектические и потому парадоксальные контексты прошлого/будущего, старого/нового, смерти/жизни, победы/поражения. Во всем сущем поэтому можно различить “зачаток руины” [*Pethes, Ruchatz* 2001:510]. Но руина тут же обнаруживает и свою роль в конституировании всякой исторической идентичности, выстраивании традиции и преемства, причем — не без инсценирующих аспектов (практика и теория искусственных руин), воспроизводящих всю мифоло-

<sup>16</sup> См., в частности: Assmann, A. (1999). *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München.

гию поиска и обретения истоков (в т.ч. и в форме “генетического метода”). Руине удастся быть маркирующим средством одновременно и исторической континуальности, и разрыва, и начала нового, и возобновления старого (но не устаревшего!), знаком и всех ренессансов, и всяческих реставраций. Факт сохранности руины символизирует целый контекст стабильности и продлѐнности прошлого, а как следствие — достоверность исторического знания и уверенности в доступности прошлого. Отсюда — вся идеология и мифология исторического процесса как прогресса.

Показательно в этом контексте активное применение архитектурно-конструктивной метафорики, которая может быть используема и с обратным знаком: где конструкция — там и деконструкция, где строительство, там и закат, упадок, распад. Провоцирующе-проецирующим образом руина реализует “будущее прошлого” [*Pethes, Ruchatz* 2001:510], она — настоящая (продленная) форма прошедшего времени (согласно Г. Зиммелю) и как “истинное содержание истории” разоблачает историю как “процесс постоянного упадка” (В. Беньямин). Руина обнажает скоротечность жизни (*vanitas*), но она же и содержит в себе сокрытое обещание “настоящего времени, которое принадлежит будущему”. Руина может обозначать происхождение чего-либо и тогда — и его предназначение, что значит недовольство настоящим и обетование будущего как исковой отчизны, где-то же настоящее — лишь “темпоральная диаспора”. Руина — меморативный конструктив всякой утопии (согласно уже Э. Блоху). И радикальное средство преодоления меморативных функций руины — восстановление первоначального состояния постройки: реставрация как революция [*Pethes, Ruchatz* 2001:511].

Для философского дискурса “руина” интересна как пространственная структура, которая в еще большей степени, чем структура меморативная оказывается даже не символом, а почти что инструментом “темпорализации” пространства. Руина — это, в первую очередь, пространство, ограниченное местоположением, вернее — тело, хотя и самостоятельное, но обнаруживающее свою неполноту (но отличную от “ненаполненности” пустыни). Руина реализует и обнажает протекание времени внутри архитектуры: она — и “уже нет” (утраченная цельность), и она же — “еще нет” (окончательное разрушение). Подобное напряжение — как во времени-пространстве, так и в сознании-переживании — делает руину своего рода “эстетическим имагинариумом”, т.к. напряжение требует своего преодоления: в мысленном, воображаемом и безграничном пространстве Возможного восполняются недостатки и утраты ограниченного пространства Действительного. Упадок реальный восстанавливается полнотой виртуальной [*Günzel* 2012:348].

Ценностные аспекты руины связаны как раз с утратой ей своих функциональных, сугубо архитектурных аспектов: в руинах невозможно жить (ср. метафорику нечистого и нечестивого смешения города-руины и пустыни у Исайи в его пророчестве о Вавилоне — Ис. 13:19-22), но их возможно созерцать. Так рождается упомянутая “эстетика руины” (примерно с Ренессанса) — вместе с эстетизацией прошлого вообще и древности (античной) в частности (последнее связано и с предваившей такую

эстетизацию сакрализацией, в первую очередь, античного Рима, чего сам античный Рим, кстати, не знал — по отношению к древности, например, греческой). Канун Французской революции — собственно, манифест подобного мироощущения у Константена-Франсуа де Вольней (“Руина или Размышления о революции в империи”, 1796). Устойчивость, континуальность (пусть и материальная) руины в ее актуальном состоянии делает ее средством критической аналитики современности. Для обязательного в нашем контексте Г. Зиммеля руина — попытка равновесия между невесомой душой, стремящейся вверх, и тяжелой материей, устремленной вниз, а потому — воплощение “противоборствующих сил бытия”. Для В. Бенямина же руина — “аллегорическая физиономия естественной истории”: фрагмент-обломок, высокоценный для барочного культа прошлого, — и есть самая благородная материя творчества. Для Ж. Деррида (“Мемуары слепоты. Автопортрет и другие руины”, 1990<sup>17</sup>), если начало творчества — фрагмент (проект здания — только его часть), то “в начале была руина” (если творение метафорой имеет архитектуру, которая начинается с наброска и создается усилием памяти, сохраняющей неполноту начального замысла как условие продвижения к финалу-реализации<sup>18</sup>). Будущее — отрицание целого. Распадение мировой архитектоники делает метафору руины не только средством воспроизведения энигматически-знакового характера смысла: уже сам дискурс имеет своим знаком руину. Руинирование и незавершенность — окончательно выстроено!

### Пустыня и руина — с Откровением сквозь Писание

Итак, мы будем различать пустыню и руины как некоторый феномен и носитель качеств, а также — как метафору, в т.ч. — теологическую. А равно и поэтическую. Поэтому порядок будет таков: что, кто и зачем? То есть свойства-признаки, знаки участия-порядок действий, результаты-цели — и по списку соответствующих книг сперва Первого Завета.

Исходно пустыня — аспект земли (весь диапазон значений последней соотношен с пустыней и пустотой). И, соответственно, *происхождение* пустыни — предмет совсем не утвердительного, а побудительного дискурса: в Писании она сразу же — носитель керигмы. Она — данность, хотя и не дар.

Самые начальные части книги Бытия показывают, что пустыня связана с Эдемом и неудачным проектом его возделывания со стороны человека: пустыня возникает на востоке от Эдема после изгнания прародителей как “проклятая земля” (ср. однако Быт. 5:29 как благословение вместо проклятия, но связанное с потопом, где подтверждается и упраздняется оппозиция, хотя это можно наблюдать и раньше, например, в родословной Каина с его “городом” и т.д.)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Напомним, что это сопровождающий текст к выставке, состоявшейся в Лувре: Jaques Derrida. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux.

<sup>18</sup> Можно уже сейчас заметить (хотя это темы Заключения), что и Слово не гнушается руины и в начале спасения — руина!

<sup>19</sup> Пустыня, однако, присутствует с самого начала: всегда отмечается зависимость описания творения от географических реалий Палестины — это мифологизированная картина постепенного освоения прилегающей необжитой до времени местности, превращение ее в “жизненное пространство” (Даума 2010:13).

Но имеет ли место противопоставление хаосу как альтернативы творению как таковому (пустыня как свойство земли — “тоху”, которое притом еще и “боху”)? Достаточно ли только быть “пустым” или требуется еще и “безвидность” (тоху)? Пустыня не есть пустота (“боху”), хотя комментарии проецируют на первоначальное то, что есть последующее [*Классические библейские комментарии* 2010:5-6]. Дело в том, что творение из хаоса или из пустоты — равновеликие возможности, если исходить из Быт. 1:1. Кроме того, важен контекст создания окончательного текста: это — вавилонский плен (VI в. до н.э.) и воспоминание-напоминание как о начале бытия, так и о начале освобождения (вавилонский плен — синоним египетского плена [*Брюггеман* 2013:36-37]). При том, что обетование земли (Быт. 15) имеет уже прямо литургические формы (культ клятвы и жертвы имеет перформативный характер даже на уровне грамматики [*Денгер* 2008:238]).

Начало творения с хаоса (“цикл Адама”: Быт. 1-6) повторяется в повторном творении с результатов потопа (“цикл Ноя”: 6-9). В результате — зеркальная симметрия праистории (и мифа) и истории (керигмы) как исходной пустоты и очищающего опустошения (в дальнейшем ситуации могут меняться местами, причем “исходниками” могут оказываться разные вещи, самое важное — степень очищения: пустыня — полнота, руина — частично, с возможностью начать с прерванного места, а не с чистого листа). Но у Рамбана — чисто архитектурные ассоциации, где выделяется вещество неба и вещество земли, которое и есть “тоху”, а “та форма, которую оно принимает, называется боху”. Со ссылкой на Исх. 34:11, где говорится о “вервии разорения” (тоху) и “отвесе уничтожения” (боху), Рамбан позволяет себе расширить семантику: тоху — это уже шнур для разметки плана строения, а боху — отвес уже возводимого здания. Тоху “ничто”, потому что оно “следует за ничтожеством”, т.е. начинает строительство с нуля. Это как камни, которые полагаются на пустом месте. Мы можем сказать, что тоху — это *materia* и горизонталь плана-разметки, а боху — это уже *forma*, т.е. уже реальный облик и вертикальное устройство здания, возведенного, выведенного с нулевого уровня<sup>20</sup>.

Пустыня, хотя, по-видимому, она “на Востоке от Эдема” (Быт. 3:24) — не антисад, но место изгнания. Антисад — это как раз развалины-руины. У сада — устройство, у пустыни — свое собственное бытие (если даже мы не прибегаем к оппозиции природно-культурного бытия, понятно, что пустыня существует, пусть и в противопоставлении жизненно-человеческому, но все же — региону!). Вероятно, есть и иные оппозиции, более фундаментальные с точки зрения Завета, но не столь базовые онтологически и исторически<sup>21</sup>.

Но мир обнаруживает себя как глобальную руину, как результат уничтожающего и очищающего воздействия — после “второго творения”, т.е. после потопа, где именно ковчег — концентрат руины как остатка прежнего мира (он все же уничтожается не без остатка: осталась растительность

<sup>20</sup> Ср. его еще более развитые архитектурные ассоциативные построения в связи с “твердью”, т.е. сводом небес [*Классические библейские комментарии* 2010:13-14].

<sup>21</sup> Один из возможных порядков рассуждения — земля за пределами Сада — результат разрушения единства с Богом: это руина прежних отношений, поэтому всякое жилье — уже руина, а пустыня — место изгнания с самого начала.

и, по-видимому, рыбы и прочие морские твари во главе, между прочим, с Левиафаном [*Классические библейские комментарии* 2010:115-116]). Он фрагмент прежнего целого и залог-условие последующего обновления, т.е. не просто восстановления. Впрочем, можно уточнить, что потоп — не столько разрушение, сколько акт истребления-очищения находящегося на земле (это даже не ландшафтная руина, а опустошенная земля, избавленная от ненужного или неугодного, т.е. пустошь). И внутри самого повествования кульминация — это как раз переход от разрушения к созиданию, причем — через чисто меморативный акт: “И вспомнил Бог о Ное” (Быт. 8:1) [*Брюггеман* 2009:48].

Противоположность саду и граду (раю и дому, а равно населенной и необитаемой земли, в т.ч. — Египту и земле обетованной) продолжается в дальнейшем повествовании (т.е. уже в истории Авраама) самым фундаментальным противопоставлением “земли” (обетованной) и остального мира: это, так сказать, сакральная топография отчасти эквивалента оппозиции сакрального и профанного и более того — сотворенного как упорядоченного и послушного (приобщенного воли Яхве и того, что ей противостоит).

По ходу повествования (в рамках Пятикнижия-Торы) обнаруживаются еще несколько фундаментальных аспектов в феноменологии пустыни (и в ее нарратологии тоже). Пустыня — это:

1. Место смертельной угрозы (история с Иосифом происходит в пустыне, где фигурирует и пустой ров: Быт. 37:22), смерти (в т.ч. — безводности и отсутствие растительности-пропитания в сочетании с дикими и опасными зверями (ср. Ис. 34:14)).

2. Место странничества и скитания (в положительном и негативном смысле) — вся история Авраама, который прошел путь, завершившийся землей уже не пустынной, но обжитой (“обетование дано не в вакууме” [*Брюггеман* 2013:128]).

3. Место бегства — уже Агари (Быт. 16:7 — ангел у источника с продолжением в Быт. 21:14-20, где упоминается жажда и угроза смерти, а равно и отчаяние — но вместе с последующим утешением) и, соответственно, — место укрытия и спасения (1 Цар. 23:15 и, несомненно, Откр. 12:6: “А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней”).

Но без преувеличения можно сказать, что по-настоящему история пустыни (прежде — предистория) начинается с книги Исход<sup>22</sup>. Пустыня сама становится действующим лицом повествования и, самое существенное, действенным орудием в руках Божиих, проявлением и обеспечением Его воли.

Первое появление пустыни в такой роли — начало Исхода, когда Яхве именно “далеко в пустыни”, куда Моисей привел свое стадо (намек на будущее выведение им Израиля), открывается ему в Неопалимой купине (Исх. 3:1). В пустыне же Аарон встречает Моисея (Исх. 4:27). Та же пустыня становится и своего рода камуфлирующим символом-уловкой (вынужденным пока) для освобождения народа: от фараона требу-

<sup>22</sup> При том что в иудейской традиции, напомним, именем пустыни (“Бемидбар”) обозначается четвертая книга Торы (христианская Книга Числ).

ется отпустить народ на три дня в пустыню, которая должна стать местом совершения Пасхи (Исх. 5:1). В противопоставлении с нечестивой землей египетской пустыня оказывается местом святым<sup>23</sup>.

Хотя и недолго: та же пустыня и запирает только что отпущенный народ (Исх. 13:17, 14:3), она становится для него ловушкой (дабы не было соблазна вернуться обратно в Египет), но и сам он — приманкой для фараона. Пустыня оказывается местом, где разворачивается настоящее теофанически-перформативное действие, в т.ч. — и образование пустоты в середине моря.

Именно пустыня — место искушения-испытания, причем взаимного: обнаружения ропота (Исх. 16:2), но тут же — место явления Славы (Исх. 16:10), место Присутствия (огненный столб, медный змий (ср. Ин. 3:4) и, соответственно — милости (в т.ч. — манны)<sup>24</sup>).

Наконец пустыня (Синайская) — место Закона (Исх. 19) и место Богопочитания (Исх. 25), т.е. — Скинии, жертвы, место Божьего долготерпения. Так что пустыня — место искупления (в т.ч. и место для козла отпущения — Лев. 6)<sup>25</sup>.

Получается, пустыня напрямую связана со Скинией, тогда как выход из пустыни подготавливает необходимость уже Храма. Так рождается одна из самых значимых оппозиций и коллизий, с трудом и мукой разрешаемых лишь в Новом Завете<sup>26</sup>. Ведь Храм — не просто дело человеческих рук, но плод человеческой (царской!) инициативы. Храм чреват “глубоким кон-фликтом” уже в Соломоновом “проекте” — “квинтэссенции ханаанизации Израиля” [*Брюггеман* 2012:72]<sup>27</sup>. Восстановление Храма осуществляется на пустом (опустошенном) месте. Второй Храм — мнемотоп, эффект

<sup>23</sup> Однако же несовершенным: “Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли” (Ин. 6:49). Без Мессии — несовершена даже Пасха!

<sup>24</sup> И соответствующие места уже евангельские (Мф. 14:15-21 и параллельные), связанные с насыщением алчущего народа — прямое развитие, обогащение и трансформация темы, сохраняющей, впрочем, все свои связи с Пасхой — вплоть до Тайной вечери (Мф. 26:17-19 и параллельные).

<sup>25</sup> Ср., соответственно, фундаментальное и крайне принципиальное для уже христианского сознания противопоставление в терминах книги Левит жертвы Христа и жертвы храмовой: “Мы имеем жертвенник, от которого не имеют права питаться служащие скинии. Так как тела животных, которых кровь для очищения греха вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана, — 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, но ищем будущего” (Евр. 13:10-14). Об этом же — у Р. Жирара: “истина о жертве отпущения /.../ позволяет деконструировать все без исключения культурные контексты” [*Жирар* 2016: 264].

<sup>26</sup> Отчетливой всего, хотя и отчасти — опять же в Евр. с его образом нового святилища: “...Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устройства, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление” (Евр. 9:8-12). Ср., конечно: Откр. 21:3 (“...се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их”).

<sup>27</sup> “оязычивание Израиля, то есть возврат к религиозным и политическим предпосылкам, присущим домоисеевой имперской среде”. Более того: с идеологией и религией Храма как месте постоянной “прописки Бога” коррелируют и две другие стороны “имперской пропаганды”: мессианство и “вера в сотворение”. Последний аспект предполагает, что царь, храм и град — элементы неизменного — вселенского порядка, построенного на игнорировании всякой справедливости и отрицании той “сердечной боли, что испытывает Бог” [*Брюггеманн* 2012:86, 89]. Понятно, что катастрофа в виде разрушения была неминуема: Бог упраздняет всякие попытки вручить Ему “имперские верительные грамоты”. Он Бог, Который “не желанный в храме” [*Брюггеманн* 2012:91], и Он готов напоминать об этом самым решительным образом и не раз, и не два, — а сколько потребуется!

восстановления прошлого, т.е. — утраченного. Его фундамент — руина! То есть всегда маячит участь упразднения: весь Новый Завет открывается как итог предыдущего и неудачного опыта “храмостроительства”<sup>28</sup>.

Пустыня начинает расцветать и играть новыми красками под рукой уже авторов пророческих книг, а равным образом и “писаний” в широком смысле слова, где, в первую очередь, нас ждет поэзия псалмов: мотив обращается в метафору и образность пустыни, ее символическая емкость соперничает лишь с обширностью ее физического прототипа (а равно и нарративного элемента: исход мотива из плена буквализма в обетованные земли универсальных смыслов — еще один дискурс-сюжет внутри священного письма, а затем уже и канонического толкования<sup>29</sup>). Мы видим как, попадая в структуры уже пророческого жанра, прежние нарративные и конструктивно-композиционные смыслы претерпевают перемены, сходные с тем, что испытал народ Божий в пустыне.

Это тем более актуально, что реальная событийность пророческих книг, историческая обстановка требовала более мощных средств и нового служения. Мы имеем в виду, конечно же, обстоятельства гибели древнееврейской государственности под натиском врагов, пришедших из мест как раз-таки пустынных, ибо чуждых. Когда опустошаются не только города, но и сама жизнь, лишенная и смысла, и самих условий своего поддержания, казалось бы, чисто риторическая техника обличения и утешения, что и составляет отличительную сущность пророческой поэтики, оказывается новой формой прямой описательности и презентности. Это тем более касается опыта пленения: образ пустыни из книги Исход обретает монументально-эпохальное звучание. Такая пустыня — благая, исполненная милости и верности Яхве, несомненно противостоит пустыни-пустоши, опустошению веры, и зовет к попыткам нового наполнения. Другими словами, пустыня в Первом Завете как никогда и нигде сближается с развалинами и руинами. Это обстоятельство заставляет и нас с большей тщательностью и, так сказать, плавностью проследить эти трансформации и взаимопереходы.

Нечто умирает, нечто оказывается предметом уже меморативного опыта. Это заметно уже во Втор., где заповеди, данные в пустыне и зафиксированные в Исх., воспроизводятся еще раз в форме напоминания:

“...Смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забыл ты Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, Который провел тебя по пустыне великой и страшной, где змеи, василиски, скорпионы и места сухие, на которых нет воды...” (Втор. 8:14-15).

Воистину, лекарство от афазии — аффект. Пророческое высказывание тем более нуждается в сильных образах, вмещающих в себя помимо

<sup>28</sup> Ср: “Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! /.../ Так пусть же дом ваш остается пуст” (Лк. 13:34, 35).

<sup>29</sup> См. о смысле канона как генеративной грамматики экзегезы: [Ценгер 2008:174-175] (со ссылкой на Я. Ассманна). Будучи текстуально неприкосновенным, канонический текст стимулирует возникновение новых текстов (комментарии как претворение канона в жизнь), высвобождая “потенциал творческой энергии”. Но главное — “канон не означал конца Откровения” [Ценгер 2008:176].

меморативного и прямо аффективный опыт и потому способных породить и новые и искомые состояния. Пророки и псалмы — прямой путь к новому и священному опыту. Это путь к Новому Завету.

Все беды — последствия отступления народа от Бога, пустыня тем самым воспроизводится как место ропота и искушения, но теперь ярость Божья распространяется и на обжитые места, прежде всего — города и поселения, превращающиеся в пустыню:

“Это оттого, что народ Мой глуп, не знает Меня /.../ Смотрю на землю, и вот, она разорена и пуста, — на небеса, и нет на них света /.../ Смотрю, и вот, Кармил — пустыня, и все города его разрушены от лица Господа, от ярости гнева Его. Ибо так сказал Господь: вся земля будет опустошена, но совершенного истребления не сделаю. Восплачет о сем земля, и небеса помрачатся вверху, потому что Я сказал, Я определил, и не раскаюсь в том, и не отступлю от того /.../ А ты, опустошенная, что станешь делать?” (Иер. 4:22-30).

Крайне важно, что опустошение и разорения у Иеремии носят персонализированный характер: страдания не только физические и, так сказать, ландшафтно-географические, но и нравственные — телесные через не просто скорби, муки, унижения и т.д., но и через распад самого человеческого (телесного!) естества. Хотя выглядит это как лишение убранства-украшения: как земля остается голой, так обнажается и сама плоть...

Вот еще классическое место, где пророк собирает воедино весь диапазон случившегося, прибегая ко всей мощи “пустынной” риторики:

“Мерю Ты наказывал его, когда отвергал его; выбросил его сильным дуновением Своим как бы в день восточного ветра. И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него, когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца. Ибо укрепленный город опустеет, жилища будут покинуты и заброшены, как пустыня /.../ Так как это народ безрассудный, то не сжалится над ним Творец его, и не помилует его Создатель его” (Ис. 27:8-11).

Пустыня способна обратиться в свою противоположность, которая, как выясняется — это сад!

“На земле народа моего будут расти терны и волчцы, равно и на всех домах веселья в ликующем городе; ибо чертоги будут оставлены; шумный город будет покинут /.../ Доколе не изльется на нас Дух свыше, и пустыня не сделается садом, а сад не будут считать лесом” (Ис. 32:13-15).

Но в прощении наступает упразднение и самой пустоты и начинается — уже даже на уровне образов и мотивов новое творение, напоми-

нающее прежнее устройство безводной земли, и одновременно несущее нечто новое:

“Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится; неужели вы и этого не хотите знать? Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне” (Ис. 43:19).

Чем не новое творение? Вернее — восстановление по-новому того, что было, ибо Господь — вновь устроитель сада, который можно принять за прежний Эдем, но это его скорее расширение, распространение в ту самую пустыню, что возникла не без замыкания-затворения прежнего сада:

“...Посажу в пустыне кедр, ситтим и мирту и маслину; насажу в степи кипарис, явор и бук вместе...” (Ис. 41:19).

Разница в том, что отныне (эсхатологически — ныне!) в бывшую пустыню включены будут и города — или разрушенные прежде (или в “ныне” пророка), или лишь грядущие к возведению:

“Да возвысит голос пустыня и города ее, селения, где обитает Кидар; да торжествуют живущие на скалах, да возглашают с вершин гор” (Ис. 42:11).

И более того — развалины тоже включены будут в грядущее торжество:

“И застроят пустыни вековые, восстановят древние развалины и обновят города разоренные, оставшиеся в запустении с давних родов” (Ис. 61:4).

Итак, пустыня — в ожидании своего преображения. Это еще пустое пространство, но уже очищенное и подготовленное к скорым трудам...

Псалтирь предлагает универсальную, почти метафизическую картину мироздания, места в нем человека и места пустыни — как места испытания, вернее — образа экзистенциального и опять же полного эсхатологизма:

“...и собрал от стран, от востока и запада, от севера и моря. Они блуждали в пустыне по безлюдному пути и не находили населенного города; терпели голод и жажду, душа их истаевала в них. Но воззвали к Господу в скорби своей, и Он избавил их от бедствий их, и повел их прямым путем, чтобы они шли к населенному городу” (Пс. 106:3-7).

Строго говоря, от пустыни к саду через развалины, разрушения, смерть и т.д. — это, так сказать, жизненный цикл всего человечества, не только избранного народа, перед лицом и с участием Того, Кто готов вести от нечестия к славе, проводя через последствия отпадения. То есть отчуждения от жизни и смысла, фактически — через грань трансцендирования:

“Он превращает реки в пустыню и источники вод — в сушу, землю плодородную — в солончатую, за нечестие живущих на ней. Он

превращает пустыню в озеро, и землю иссохшую — в источники вод; и поселяет там алчущих, и они строят город для обитания; засевают поля, насаждают виноградники, которые приносят им обильные плоды” (Пс. 106:33-37).

И тогда уже “мерзость запустения” (Дан. 9:27, 11:31) на крыле святилища — знамение прихода Мессии. Хотя совершенно особая и дальнейшая участь уже в качестве разрушенной постройки-руины, которая превращается в невольный (сначала), а затем осознанный мнемотоп — средство слепого активности уже конкретных деятелей (Ездры, Неемии).

Мы, стоит заметить, вновь возвращаемся в реалии исторические и материальные, а от них — на новом витке метафоризации, но уже с уменьшением масштаба (но не степени монументальности!) восходим и к реалиям персональным: мы как бы, с другой стороны, вновь оказываемся на пороге Нового Завета.

“И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и *поставит мерзость запустения*” (Дан. 11:31).

Получается пустоту-пустошь можно устроить, организовать и выстроить: это — своего рода искусственная руина нарочито разбитого сада (пейзажного как инсценированного возвращения к природе через преодоление регулярности и т.д.).

Итак, пустыня и развалины связаны с воздействием воли (гнев Божий и действия врагов Божиих или орудий Его наказания-отмщения). Поэтому пустыня и руины — переплетены не только семантически, не только внутри взаимодействующих друг с другом символических кругов, в центре которых, как мы выяснили, — некоторый феномен или событийность. Пустыня и руины комплементарны в структуре самого повествования, как будто это свойство самого текста или его главная идея: одно неотделимо от другого (начиная с истории творения — истории его — текста — составления-сотворения как целого, на самом деле — канонизированного конструкта!)

Вот место, четко показывающее разницу и единство пустыни и развалин-руин:

“И сожг Иисус Гай, и обратил его в вечные развалины, в пустыню, до сего дня” (Нав. 8:28).

Здесь важно, что не всякая руина — пустыня, а только обширная, когда разрушается город, и такие разрушения, став чем-то продленным (до вечности) рискуют стать пустыней, т.е. приблизиться к первичному, природному, до- и внеисторическому состоянию. Можно сказать, что только запущенная руина (развалины) может стать пустошью и пустыней. То есть помимо разрушения возможна еще и заброшенность, ненужность, т.е. проклятие. А также — привязка ко времени рассказа.

Проследим внутри последовательности канона эту череду руин. Двигаясь от, казалось бы, первичной руины небытия первых стихов Бытия, сквозь основные вехи Пятикнижия опять же — к текстам-местам пророческой литературы, точнее — книги пророка Иеремии, авторы которой были свидетелями и угроз разрушения, и факта гибели, причем не только города, но и Храма, не только даже народа, но и, увы, — почти что самой веры (или Завета).

В этом печальном ряду в самом начале нас ждет повествование о Вавилонской башне (Быт. 11:4-9), которое не предполагает никаких развалин: строительство башни, вернее города, осталось неоконченным, что если и предполагает руинированность, то только в силу последующей заброшенности, но не прямого воздействия<sup>30</sup>. Это редкий случай невольного архитектурного *non finito*, т.е. — все того же долгостроя (подобно, например, Кельнскому собору с его символикой обратного рода — доведение до конца как объединение-построение национального единства и т.д.)<sup>31</sup>.

Но само человечество после прекращения строительства, оказавшись рассеянным, оказалось и фрагментированным, обратилось отчасти в свою руину (унесло в себе свою “недоделанность”) [*Брюггеман* 2013:105]<sup>32</sup>. Но это и разрушение языкового общения, способности слушать речь другого и Другого как друга: распад общения как фрагментация и языка (вернее — превращение живой речи в грамматику и письмо), и его носителя — вместе с его функциями-способностями: отдельно канал сенсорики, отдельно — говорения. И это раздробление коммуникативных связей (“смерть взаимоотношений”). “Бог не прерывает строительство башни” [*Брюггеман* 2013:107]<sup>33</sup>, он обнажает скрытую до поры неспособность общения в доверии, но только — в унификации (один язык, способный умереть и стать памятником — как это и произошло с башней).

Значимо предшествование этого эпизода повествованию об Аврааме, покинувшем эту местность ради обетования лучшей земли. Ожидание переформатирования творения — через рассеяние, дефрагментация через деконструкцию (вплоть до Деян. 2, т.е. Пятидесятницы).

Пример первого прямого и разрушительного воздействия на конкретную землю — Содом и Гоморра — плодородная местность вокруг Иор-

<sup>30</sup> Хотя к моменту составления данного эпизода (или его редактирования), ко времени вавилонского плена, возможные прообразы Башни — собственно зиккураты — уже немалое времени сами были руинами. См. в этой связи Пельтье, А-М. (2014). *Библейские чтения. У истоков европейской культуры*. Пер. Н. Сахарова. Киев: Дух и Литера, 78.

<sup>31</sup> Но не стоит обольщаться относительно путей Господних, имеющих завершение неперемное и свершение окончательное: “И он собрал их на место, называемое по-еврейски Армагеддон. Седьмой Ангел вылил чашу свою на воздух: и из храма небесного от престола раздался громкий голос, говорящий: совершилось! И произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение, какого не бывало с тех пор, как люди на земле. /.../ И город великий распался на три части, и города языческие пали, и Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его. И всякий остров убежал, и гор не стало...” (Откр. 16:16-20).

<sup>32</sup> Ср. о “святых границах” традиционной религиозности, воплощенной в башне и неугодной Богу.

<sup>33</sup> Ср. мысль, что, быть может, речь идет не о башне-зиккурате, предназначенном для схождения богов (Всевышний, как выясняется здесь же, обходится без подобных искусственных средств), а скорее — сторожевая вышка [*Дауна* 2010:62], там же о страхе как об основной мотивации строительства).

дана, сравнимая с “садом Господним” (Быт. 13:10), пока не была разрушена (Быт. 19:25). Опять же — опустошенная, но не пустынная. Результат сравним с видом дымящейся печи (Быт. 19:28)<sup>34</sup>. Это не руины, но окончательное уничтожение [Брюггеман 2013:183]<sup>35</sup>. Это сравнимо с потопом, где вместо воды<sup>36</sup> — стихия огня и где в результате — нечто близкое к пустыне, потому что это местность и причем городская, ставшая пустой. Это не просто деконструкция, а целая — декомпозиция, ибо получена из составного целого, точнее говоря — когда-то целого, но не уцелевшего.

Соотношение содержания глав 18 и 19 содержит в себе опыт преодоления (разрушения) прежних парадигм и утверждения нового [Брюггеман 2013:182], причем — на композиционно-структурном уровне, в первую очередь. Кроме того — чуть более ранняя тема бесплодности Сарры (пустота-пустыня разрушается силой милости и т.д.).

Расширение и приведение в состояние универсальной метафоры — это уже другой жанр внутри Писания, и прежде всего — уже упоминавшиеся книги пророческие, в первую очередь — Исайя, Иеремия, Иезекииль, первые из Поздних пророков, тексты книг которых составлены, как уже говорилось, под впечатлением от совсем реальных и совсем катастрофических и конкретных обстоятельств — взятия вавилонянами Иерусалима в 587 г. до н.э.

Сама вселенная рискует в этой связи оказаться пустыней (Ис. 14:17), что видно уже в словах, обращенных к Деннице (“сыну зари”): “вселенную сделал пустынею и разрушал города ее”. Именно в силу беззаконного вторжения-агрессии пустыня и руина соединяются в новое состояние, где именно подобное смещение — самое невыносимое. Вновь желательно Божье вмешательство и очищение, и опустошение — и обетование!

Пустыня как результат беззакония — это уже преисподняя на земле:

“В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви — покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы /.../ Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней” (Ис. 14:11-15).

В истории не только взаимоотношений пустыни и руины, но и Яхве и Израиля как такового (а может, и мироздания) самая фундаментальная, трагическая и универсальная страница — судьба храма Соломона, финальная и самая плачевная стадия его бытия, описанная пророком Иеремией. Хотя специфика ситуации — на уровне метафорики тоже — заключается в том, что перед нами несколько этапов и уровней разрушения, где физи-

<sup>34</sup> Сам текст-повествование на месте опустошения-разрушения возводит метафору-сравнение в виде “печи”, то есть нового “сооружения”, пусть и возведенного в пространстве речи (речь — та же печь, в которой выпекается новая объектность и не только). Ср., впрочем. Исх. 19:18, где дымящаяся гора Синай описывается тем же образом печи.

<sup>35</sup> Ср. “Он (Авраам) видит догорающие в полной тишине руины города, подвергшегося разрушению”. Намеренная беллетризация и пастырская риторика не могут обойтись без “руины” как топоса и медиума нарратива.

<sup>36</sup> Ср.: “Воды — это силы хаоса” [Брюггеманн 2009:48].

ческая руина — только венчает предыдущие и куда более глубинные разрушения прежней, когда-то несомненной святыни:

“Не надейтесь на обманчивые слова: “здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень /.../ вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи, /.../ и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: “мы спасены”, чтобы впредь делать все эти мерзости. Не сделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?” (Иер. 7:3, 4, 8-11).

Тем не менее, как трагично выглядит в своей невозмутимой описательности все случившееся:

“В пятый месяц, в десятый день месяца, — это был девятнадцатый год царя Навуходоносора, царя Вавилонского, — пришел Навузардан, начальник телохранителей, предстоявший пред царем Вавилонским, в Иерусалим и сжег дом Господень, и дом царя, и все дома в Иерусалиме, и все дома большие сжег огнем” (Иер. 52:12-14).

Приводимая далее опись утрат совершенно не случайно и показательно повторяет описание убранства и инвентаря только что выстроенного Храма Соломона (3 Цар. 7:15-47): уже в конструкции записана была его деконструкция. Если же учитывать столь характерную, целенаправленную и неумолимую для Иеремии критику ложного, почти что магического благочестия, связанного как раз с храмовыми ритуалами (Иер. 7:4, 8), то становится понятным, кто по-настоящему разорил и таки разорил Святыню: те самые нечестивые, безрассудные и вероломные “пастыри”, каковых сменят пастыри иные — завоеватели (Иер. 12:10 и след.), когда сам Навуходоносор назван (Иер. 43:12) “рабом Яхве”! Так что недаром опись похищенных и *унесенных* в виде добычи сокровищ дополняется и упоминанием — правда очень кратким — и *уведенных* в плен жителей<sup>37</sup>.

Но что, конечно же, крайне важно — ни слова не сказано о Ковчеге Завета!<sup>38</sup> И столь же существенно, что именно Иеремия — пророк Нового Завета (Иер. 31:31), который будет вечным, потому что написан на скрижалях сердца, а не камня: “вложу закон Мой во внутренности их и на сердцах их напишу его” (Иер. 31:33). Но на пути к нему, впрочем, нас ожидает еще

<sup>37</sup> Можно вспомнить соответствующие установления из Пятикнижия, где касательно жертвы всеожжения указывается необходимость сожжения останков — вне стана. Весь народ может оказаться этой жертвой, не просто выведенной, но изгнанной из прежней святыни. Этот момент по-новому — в свете Жертвы Иисуса — будет толковать автор Евр., хотя уже в контексте вавилонского пленения этот самый плен можно понимать и даже принимать аналогично: не просто вне стана, но вне того же Иерусалима, вне самой Иудеи — “на реках вавилонских” (Пс. 136).

<sup>38</sup> И ответ, где же ковчег — прямо эсхатологичен: “И отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его; и произошли молнии, и голоса, и громы, и землетрясение, и великий град” (Откр. 11:19).

один Храм — как раз-то “Новый”, который узрел уже пророк Иезекииль, вторящий Иеремии и касательно все тех же сердец:

“Я дам им единое сердце и вложу в них новый дух; Я возьму у них сердце из камня и дам им сердце из плоти” (Иез. 11:19)<sup>39</sup>.

И как полный параллелизм к Евангелию и Иисусу как таковому — известнейшее, “христологически-храмовое” место:

“И когда Иеремия сказал все, что Господь повелел ему сказать всему народу, тогда схватили его священники и пророки и весь народ и сказали: ты должен умереть; зачем ты пророчествуешь именем Господа и говоришь: “дом сей будет как Силом, и город сей опустеет, останется без жителей?” /.../ Тогда священники и пророки так сказали князьям и всему народу: “смертный приговор этому человеку! потому что он пророчествует против города сего, как вы слышали своими ушами” (Иер. 26:7-11)<sup>40</sup>.

### **Из пустыни сквозь руины к Новому Завету**

Итак, Первый Завет знает пустыню со всех сторон, и именно — в ее многоаспектности, многообразии и многомерности, а как мотив, тему, собственно образ — в ее (его) как раз взаимосвязи с пустотой, опустошенностью и, соответственно — с руиной. Более того, если искать логику во взаимоотношении того и другого и некоторую хронологию (что было раньше, что позже), то быстро выясняется, что, как кажется, взаимозависимость — исходна, вернее — изначально (все начинается с книги Бытия, а не с Исхода!). И точно так же в завершении — в Откровении можно наблюдать соответствия с историей творения.

Но в промежутке и весь Новый Завет как плод Откровения, а значит — места и действия, что, как мы выяснили, и есть пустыня и разрушение (руина). Показательно, что именно пустыня — и в начале Нового Завета. История спасения как будто отматывается назад: и Предтеча

<sup>39</sup> Именно здесь нас ожидает монументально-мемориальный парадокс, касающийся все того же Храма. Ведь даже сама история его проекта и соответственно строительства — плод теологически-текстологической рефлексии, относящейся к моменту после разрушения настоящего храма! Восстановление храма в будущем начинается с воспоминания о его построении в прошлом, желаемое экстраполируется в историю как уже имевшее место быть и потому обязанное быть и впредь. Намерение возвести Храм текстуально строится и виртуально преподносится как напоминание, что он уже был! Можно сказать, что именно разрушение Храма сделало его чем-то необходимым и законным (каноническим, ибо помещенным в канонический текст!). При том что текстуально сохраняется и память об альтернативе Храма — о Скинии. Более того, Скиния в условиях плена выглядит даже чем-то более предпочтительным (во всяком случае, для девтерономической, т.е. анти-священнической традиции). Ср.: “В ситуации плена и изгнания община создала образ (божественного) Присутствия, которое дается не через Храм, а через подвижное святилище” [Брюгеманн 2009:76]. Преимущество Скинии — ее трудно разрушить, ибо легко разобрать и перенести с места на место — в рамках именно пустыни как места, в данном случае, простора, подвижности и независимости — в первую очередь от места! См.: Ванеян, С.С. (2018). Камень и Откровение-II. *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, 1, 22-43.

<sup>40</sup> Иисус, как известно, перешел от слова к делу — и в отличии от Иеремии, принял смерть почти немедленную.

(или сам евангелист) цитирует Исайю, и именно место, касающееся пустыни:

“Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, как написано у пророков: “Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою”. “Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему”. Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов” (Мк. 1:1-4).

Иисус после Иордана (после реки и водной стихии — как прежде после Красного моря!) перенесен в пустыню Духом и там проходит искушения, воплощая Собой (заместительно представляя) весь народ, хотя на самом деле — реализует не совсем состоявшееся когда-то единение и взаимное доверие. Евангелия подчеркивают успешность повторного исхода в пустыню и из нее.

“Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами” (Мф. 4:1-3).

И очень быстро, как при ускоренной перемотке (совсем скороговоркой — в Мк. 1:12-13), прокручивается и следующий сюжет — бесконечно значимый и подчеркнuto многозначительный:

“...Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: “Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею”. Иисус сказал ему: написано также: “не искушай Господа Бога твоего” (Мф. 4:3-7)<sup>41</sup>.

Иисус на кровле того здания, которому суждено быть опять (уже во второй раз!) разрушенным. И в этой иной (радикально иной — ибо телесной, т.е. всецелой!) участи быть сокрушенным — залог новых отношений, ибо в нем — Завет уже Новый, что уже ретроспективно формулирует со всей неумолимой определенностью автор четвертого Евангелия (см. ниже). Пустыня и руины стягиваются вместе в одной — и безгрешной — плоти, способной питать во всей той же пустыни жаждущих и алчущих<sup>42</sup>. Но будучи источником насыщения, эта Плоть тоже способна и даже готова (уготована) к умалению и разрушению, но равным образом готова ради

<sup>41</sup> Впрочем, этот эпизод не лишает “пустынное место” привилегии быть местом молитвы Иисуса (Мк. 1:35).

<sup>42</sup> Крайне важны и многозначительны эпизоды насыщения пяти и четырех тысяч (Мф. 14:21, 15:30-39 и параллельные), что происходит опять же в пустыни (до этого в ней обретается и Предтеча с проповедью приближающегося Царства — Мф. 3:1 и параллельные). Глас вопиющего в пустыни (Ис. 40:3) обращается в глаголы вечной жизни (Ин. 6:68), и Слово отныне насыщает Собой сверх меры (евхаристические аспекты этих сцен с возлжанием, благодарением, преломлением и раздаванием хлеба — несомненны).

конечных и окончательных результатов прибегать и к весьма решительным и достаточно разрушительным актам, направленным вовне:

“И вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей, и говорил им: написано: “дом Мой домом молитвы наречется”; а вы сделали его вертепом разбойников” (Мф. 21:12, 13).

Иисус, властью неведомой “первосвященникам и старейшинам народа” (Мф. 21:23), вершит очищение Храма — через его опустошение, упразднение самого богослужения-жертвоприношения. Важно и значимо, что судьба Храма определяется в форме опять же пророчества, причем как раз после вроде бы вполне радостного созерцания его красот:

“И выйдя, Иисус шел от храма; и приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма. Иисус же сказал им: видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено” (Мф. 24:1,2)<sup>43</sup>.

Хотя мы должны представлять себе, что совершенный Иисусом акт в Храме — это не его очищение, а именно “символическое разрушение”<sup>44</sup>. Не менее существенно, что это именно типично эсхатологически-пророческий перформативный акт, предназначенный для того, чтобы как раз-то и вызвать реакцию!

И уже самое существенное, что, как это почти всегда бывает с разрушением, его последствие — это восстановление. И в т.ч. и поэтому Марк прямо связывает слова Иисуса с Даниилом:

“Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы...” (Мк. 13:14).

Опустошение Храма (вернее — его дворов, пока дворов!) — и повод для кого-то к “окончательному решению вопроса” с Иисусом, и одновре-

<sup>43</sup> А разговор о том, что эти слова Иисуса значат, переносится уже на гору Елеон (Мф. 24:3)! Значимость сказанного даже внешне же выглядит как Откровение. Но Елеон — только промежуточная инстанция между Синаем-Хоривом и Сионом.

<sup>44</sup> “Это один из самых очевидных смыслов акции опрокидывания как таковой” [Сандерс 2012:98]. Иначе говоря, у нас нет оснований видеть в акции Иисуса акт очищения, и именно “разрушение /.../ указывает на восстановление” [Сандерс 2012:99]. Более того, “он предсказал близкое наступление суда и нового века” [Сандерс 2012:101] и это проявляется в том, что “храм должен быть разрушен, чтобы мог появиться новый и совершенный храм” [Сандерс 2012:104]. Мы просто обязаны еще раз обратить внимание, что руина как результат насильственного действия, как частичная фрагментация некоторого артефакта почти автоматически вызывает реакцию восстановления: когда что-то падает — хочется или подхватить, или поднять и даже когда колеблется — закрепить (Евр. 12:27: “...изменение колеблемого, как сотворенного, чтобы пребыло непоколебимое”). Хотя, как тоже было уже показано, отделять разрушение от опустошения тоже невозможно: очищение может быть не только, так сказать, гигиеническим, но и просто физическим — как именно освобождение места или зачистка местности.

менно — только начало перехода к куда более устрашающе-устраивающим действиям Того, Кто когда-то явил своих пророков, а теперь — Сына. Да, Распятие — космическая катастрофа:

“И вот, завеса в Храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим” (Мф. 27:51-53).

Разрушения — почти необратимы, ибо опустошаются сами внутренности, недра земли. Но эта невозвратность и желательна, т.к. воистину пути назад нет, потому что Воскресение — не оживление, ибо это не восстановление прежнего существования, а оставление всего прежнего позади, это новая жизнь в эсхатоне:

“Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми?” (Лк. 24:4,5).

Мир мертвых — в настоящем, например, благодаря памяти живых, которые в одном с этим миром пространстве (месте) и которые могут воочию созерцать, что Иисус — в другом месте и мире — более живом по сравнению с тем, в котором разворачивается, например, диалог и в котором пришедшие рассчитывают видеть и встретить Иисуса. Их жизнь — пока еще здесь и сейчас, встретив Воскресшего, они войдут в Его эсхатон. Иисус не возвращается за ними, а зовет их и ждет (кстати, поэтому встреча Магдалины с Иисусом происходит в саду — в ином пространстве и в иной экзистенции, где, в частности, знакомые ожидания и предостановки не действуют, где прежним взором Иисуса не узреть — нужен голос и слух, нужно обращенное к готовому внимать человечеству Слово)<sup>45</sup>.

Но, как выясняется, даже телесное разрушение (Распятие и погребение) — неоконченный процесс. И не только потому, что в природе всякого разрушения оставлять следы — собственно руины, заменяющие жилище и способное что-то и кого-то вмещать (вспомним гадаринского бесноватого, жившего в гробах, т.е. в брошенных погребениях<sup>46</sup>). Главное, что радикальнейшее из всех разрушающих обстоятельств — сама смерть — обнаруживает свою ненадежность в случае с Иисусом: она и ее твердыни (даже не гроб, а преисподняя) тоже оказываются неустойчивыми и нестойкими — под еще одним и, видимо, окончательным ударом Всевышнего, явившего Себя со всей определенностью Отцом Сына, Которого Он воскресил! И именно Иоанн со всей решительностью и с самого начала своего благовествования (в отличии от синоп-

<sup>45</sup> Ин. 29:15. Впрочем, Магдалина не так уж и ошиблась, увидев в Иисусе “садовника”: как новый Адам Он воистину — и новый садовник, несомненно, более успешный в возделывании, соответственно, и нового сада.

<sup>46</sup> Мк. 5:1-5 (земля Гадаринская сама по себе — аналог пустыни, так как — на другом берегу озера).

тиков) и со всей почти стенографической документальностью расставляет приоритеты:

“Приближалась Пасха Иудейская<sup>47</sup>, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец, и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул<sup>48</sup>. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли. При сем ученики Его вспомнили, что написано: “ревность по доме Твоем снедает Меня”. На это Иудеи сказали: каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать? 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<sup>49</sup>, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус” (Ин. 2:13-22).

Так, благодаря акту припоминания, становится понятным созвучие и почти совпадение начала и конца — Бытия и Откровения. Причем последовательно и поэтапно, т.к. нельзя не заметить на этом пути и Сад, и одиночество в нем Того, Кто вмещает весь мир! Моление и борение Иисуса в Гефсимании — отзвук и искушений в пустыни, и последний отблеск трагедии, произошедшей когда-то в другом и самом первоначальном саду:

“Пришли в селение, называемое Гефсимания; и Он сказал ученикам Своим: посидите здесь, пока Я помолюсь. И взял с Собою Петра, Иакова и Иоанна; и начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте. И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей...” (Мк. 14:32-35).

Безучастность учеников только подчеркивает одиночество и брошенность Иисуса: Он один на один с Отцом, замещая — добровольно и сознательно Адама перед лицом его Творца...

В результате опустошенным оказывается как раз Гроб! Из всех объектов всех разрушений (дома, города, жертвенники, храмы, крепости-твердыни, пастбища-сады, тела и надежды) именно земля в своем скрытом и вроде схороненном (тайном, хотя и незаконном) устройстве (она, как выясняется, в себе внутри таила свою пустоту, почти что изначальную!) — именно

<sup>47</sup> Действия Иисуса — подлинное избавление из плена ложного благочестия и неверия, т.е. истинная Пасха!

<sup>48</sup> Представим себе эту перепуганную толпу из людей и зверей!

<sup>49</sup> Подчеркнута суверенность Иисуса, воздвигшего (ἠύερω) и воздвигающего из мертвых собственную плоть как истинный Храм и условие истинного Богочитания!

самое фундаментальное подвергается самому радикальному воздействию самой всеокушающей Воли<sup>50</sup>:

“И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали как мертвые; Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь...” (Мф. 28:2-6).

Заметно, как Матфей с помощью молний<sup>51</sup> и белых риз, подобных снегу<sup>52</sup> (вот что значит цвет риз на Фаворе — грядущее Воскресение!) обозначает зеркальную проекцию только что описанной им картины всеобъемлюще космической катастрофы Распятия, которую он, между прочим, предварил своим т.н. малым Апокалипсисом, в свою очередь отсылающим к одному из предшествовавших и предварающих катастроф:

“Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут /.../ но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого...” (Мф. 24:35, 37).

Не менее, а, быть может, и более важная параллель — уже на уровне поэтики и стилистики — гораздо более ранний и бесконечно значимый эпизод из Исх. 32. Мы имеем в виду разрушение Моисеем первых скрижалей — в виду бесчестия израильтян, в отсутствии Моисея устроивших себе для поклонения золотого тельца. Именно на них перенесен был гнев Божий, вернее — Моисея, только что отстоявшего свой народ от гнева Яхве:

“Когда же он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою...” (Исх. 32:19).

В случае с Иисусом гнев Божий, предназначенный народу, переносится не на скрижали (сделанные в первый раз, кстати сказать, рукой Яхве), а на саму Плоть Мессии, вобравшего в Себя все человечество.

Нельзя не признать, что перед нами разрушение не просто до основания (т.е. — его обнажение и обнаружение близости к земле), не просто даже глубинное, проходящее поверхности и всю земную “стратиграфию”. Это разру-

<sup>50</sup> “Иисус хотел символизировать надвигающийся эсхатологический акт Бога” [Сандерс 2012:195]. И не только, добавим, предвосхитить тем самым, но, быть может и ускорить, и принять на себя (ср.: “Курок уже был возведен, но именно демонстрация в храме сыграла роль спускового крючка” — [Сандерс 2012:391].

<sup>51</sup> “...ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого...” (Мф. 24:27). Ср., впрочем, Лк. 17:24: “ибо, как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой”. Понятно, что перед нами еще один мотив-метафора, быть может, достойная отдельного изыскания не менее, чем “руина”.

<sup>52</sup> Ср. Мк. 9:3.

шение и земное, и восходящее к небу — космическое. Это сквозное разрушение в рамках эсхатологии: окончательное очищение и избавление и конец всего возведенного, *устойчивого и неуступчивого*. Вместо выстроенного — выстраданное! Не даром задействована телесность, носящая в себе смертность и ветхость и ее же и упраздняющая: “Не надо нам Нового Храма на месте Иродова: Иисус и Его народ — вот истинная замена Храму” [Païm 2013, 582].

Но самое существенное и решающее, что все совершается плотью (“...освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа”, Евр. 10:10) и Духом Агнца:

“И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти” (Откр. 1:17,18)

Итак, опустошение, разрушение, поражение и унижение — подобные состояния, столь удобно обретающие себе носителей в лице пустыни и руины, сами оказываются опустошенными уже самим фактом своего присутствия внутри текста — не только священного, но и герменевтического: событийность повествования объемлется событийностью толкования, которое хоть и свершается со властью, как об этом нам напомнил когда-то Хайдеггер<sup>53</sup>, но которое совсем не то же самое, что насилие, о чем мы призваны всегда помнить, в т.ч. и благодаря Р. Жирау<sup>54</sup>.

\*\*\*

И пусть завершением наших наблюдений будет еще одно место из Исаяи:

“Так, Господь утешит Сион, утешит все развалины его и сделает пустыни его, как рай, и степь его, как сад Господа; радость и веселие будет в нем, славословие и песнопение” (Ис. 51:3).

<sup>53</sup> О постулате Хайдеггера (из книги о Канте) вспоминает, напомним, Панофский в своей первой иконологической заметке “К проблеме описания и уяснения смысла в произведениях изобразительного искусства” (1932), где тезис Хайдеггера корректируется вопросом “Кто или что ставит границы власти?” (см: Kaemmerling, E (1979). *Ikonoographie und Ikonomie. Theorien, Entwicklung, Probleme* [Bildende Kunst als Zeichensystem I. Hrsg. von E. Kaemmerling]. Köln, 198-199). Ср.: Ванеян, С. (2013). Панофский, Гомбрих и смысл значения в искусстве и иконологии. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства, (1(10)), 21-43. Ответ Панофского на свой же вопрос — в возможности выхода за пределы отдельно взятого семантического уровня в как раз-таки корректирующие регионы смысловых традиций, превышающих данную интерпретацию и трансцендирующих ее. Фактически иконология Панофского как альтернатива Варбургу — в стратегии уклонения от окончательной интерпретации или нейтрализации всякой непосредственно действующей силы и власти (прежде всего даже не интерпретатора, а самих образов).

<sup>54</sup> Речь идет о т.н. “нежертвенной интерпретации” Евангелия (например, [Жирау 2016: 264] и ранее: “Смерть Христа не есть жертвоприношение” [Жирау 2016: 254]). До- и внехристианская религия и вся культура человечества построена на насилии, но перед Евангелием она испытывает “неистовый пароксизм кризиса”, ибо это уже насилие “надломленное, утратившее свое жало и находящееся в упадке” [Жирау 2016: 238]. Но подобное рунированное и как будто опустошенное насилие — самое ужасное, ибо оно вынуждено защищаться исключительно через жертвоприношение (судьба Иисуса и судьба богословской и христианской интерпретации Евангелия). Из последней критики идей Р. Жирау см.: Angenendt, A. (2016). *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut — Sündenbock — Eucharistie*. 2. Aufl., Freiburg, Basel-Wien: Herder.

Всевышний восстанавливает единство и обращает пустыню в ее противоположность, которая — рай и сад. Но он — уже иной мотив, в т.ч. — и для письма как практики оставления следа.

**Отношения и деятельность:** не оказывают влияния на представленный материал.

### Литература

1. Брюггеман 2009 — Брюггеман, У. (2009). *Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение*. Пер. С. Бабкина. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
2. Брюггеман 2012 — Брюггеман, У. (2012). *Пророческое воображение*. Пер. С. Корниенко. Коллоквиум: Черкассы.
3. Брюггеман 2013 — Брюггеман, У. (2013). *Бытие*. Пер. Л. Колкер и П. Валенчук. Коллоквиум: Черкассы.
4. Даниелу 2013 — Даниелу, Ж. (2013). *Таинство будущего. Исследования о происхождении библейской типологии*. Пер. Ф. Н. Генке. М.: Издательство МП РПЦ.
5. Даума 2010 — Даума, Й. (2010). *Дорогами Ветхого Завета. Пятикнижие*. Пер. З. Михалишина. Коллоквиум: Черкассы.
6. Жирар 2016 — Жирар, Р. (2016). *Вещи, сокрытые от создания мира*. Пер. А. Лукьянов, О. Хмелевская. М.: ББИ.
7. Классические библейские комментарии 2010 — (2010). *Классические библейские комментарии. Книга Бытия*. Пер. О. И. Лемперт и др. М: Олимп.
8. Райт 2013 — Райт, Н.Т. (2013). *Новый Завет и народ Божий*. Пер. Н. Холмогорова. Коллоквиум: Черкассы.
9. Сандерс 2012 — Сандерс, Э.П. (2012). *Иисус и иудаизм*. Пер. С. Чернявский. М: Мысль. 610 с., ISBN: 0-8006-2061-5.
10. Ценгер 2008 — (2008). *Введение в Ветхий Завет*. Под ред. Эриха Ценгера; пер. К. Битнер, М. Паит, Е. Солодухина. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.
11. Günzel 2012 — (2012) *Lexikon der Raumphilosophie*. Günzel Stephan (Hg.). Darmstadt: WBG.
12. Butzer, Jacob 2012 — Butzer, G. and Jacob J. (2012). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. Aufl. Stuttgart: J.B. Metzler.
13. Pethes, Ruchatz 2001 — (2001) *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Pethes Nicolas, Ruchatz Jens (Hg.) Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie.

### References

1. Bruggeman 2009 — Bruggeman, U. (2009). *Introduction to the old Testament. Canon and Christian imagination*, Transl. S. Babkin, Moscow: St. Andrew's Bible and theological Institute. (In Russ.)
2. Bruggeman 2012 — Bruggeman, U. (2012). *Prophetic imagination*. Transl. S. Kornienko. Colloquium: Cherkasy. (In Russ.)
3. Bruggeman 2013 — Bruggeman, U. (2013). *Genesis*, Transl. L. Kolker and P. Valenchuk. Colloquium: Cherkasy. (In Russ.)
4. Daniel 2013 — Daniel, J. (2013). *The mystery of the future. Research on the origin of biblical typology*. Transl. F.N. Genke. M.: Publishing House of the MP ROC. (In Russ.)
5. Dauma 2010 — Dauma, Y. (2010). *Roads Of The Old Testament*. Transl. Z. Michalisin. Colloquium: Cherkasy. (In Russ.)
6. Girard 2016 — Girard, R. (2016). *Things hidden from the creation of the world*. Transl. A. Lukyanov, O. Khmelevskaya. M.: BBI. (In Russ.)
7. Classical Bible commentaries 2010 — (2010). *Classic Bible commentaries. The book of Genesis* By O.I. Lempert, et al. M: Olympus. (In Russ.)
8. Wright 2013 — Wright, N. T. (2013). *The new Testament and the people of God*. Colloquium: Cherkasy. (In Russ.)
9. Sanders 2012 — Sanders, E. P. (2012). *Jesus and Judaism*. Transl. S. Chernyavsky. M: Thought. 610 p., ISBN: 0-8006-2061-5. (In Russ.)
10. Zenger 2008 — (2008) *Introduction to the old Testament*. Ed. Erich Zenger; per. K. Bittner, M. Pait, E. Solodukhina. M.: biblical and theological Institute of St. Andrew the Apostle. (In Russ.)
11. Günzel 2012 — (2012) *Lexikon der Raumphilosophie*. Günzel Stephan (Hg.). Darmstadt: WBG.
12. Butzer, Jacob 2012 — Butzer, G. and Jacob J. (2012). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. 2. Aufl. Stuttgart: J.B. Metzler.
13. Pethes, Ruchatz 2001 — (2001) *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Pethes Nicolas, Ruchatz Jens (Hg.) Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie.