

ХРАМОВЫЕ МОТИВЫ В ПОСЛАНИИ К ЕВРЕЯМ

HEBREWS AND THE TEMPLE: ATTITUDES TO THE TEMPLE IN SECOND TEMPLE JUDAISM AND IN HEBREWS. PHILIP CHURCH. SUPPLEMENTS TO NOVUM TESTAMENTUM 171. LEIDEN: BRILL, 2017. XVIII + 615 pp. \$161.00 (РБК). ISBN 978-90-04-33950-7.

Данная монография представляет собой пересмотренную и сокращенную версию диссертации, которая была защищена в университете Отаго (Новая Зеландия) в 2012 г. Она считается своеобразным продолжением полемики, поднятой предшественниками Черча, такими как Джордж Гатри (*The Structure of Hebrews*) и Дэвид Моффитт (*Atonement and the Logic of Resurrection in Hebrews*). Работа состоит из вступления, двух основных разделов и заключения. Во вступлении (1-23) автор затрагивает ряд обязательных вопросов, таких как цель, тезис, ключевая терминология, проблематика послания к Евреям и контурирование исследования. Цель работы автор сформулировал следующим образом: “анализ роли и значения храмовой символики в послании к Евреям” (1). Подобное определение должно быть отнесено к разделу “задачи”, решение которых осуществляется на методологическом уровне. На этом начальном этапе своего экзегетического путешествия он заявляет о том, что в самом документе интерес к теме небесного храма как к “вечному архетипу скинии в пустыне” отсутствует (1). Небесный храм — это метафора, описывающая “эсхатологическое жилище Бога со Своим народом в грядущем мире, там, где Христос восседает одесную Отца” (1, 17, 23).

Первый раздел (25-266) посвящен многовариативности отношений к храмовой тематике в литературе периода Второго Храма. Во второй главе этого раздела автор монографии анализирует тексты, в которых прослеживается позитивистский настрой к указанной теме (Прем. Сираха, письмо Аристея, Прем. Соломона, третья кн. Сиввил, Филон Александрийский и 2 Еноха [славянский апокриф]). В третьей главе обсуждается содержание Кумранских рукописей, где негативное отношение ко Второму Храму и происходящему в нем носит неприкрытый характер. В четвертой главе Черч обращается к источникам, где идеалистический подход к скинии и храму Соломона сопрягается с критическим отношением к Иерусалимскому священству (1 Еноха, кн. Юбилеев, завет двенадцати патриархов). Материалы, где отражена реакция на разрушение храма в 70 г. после Р.Х., выступают в качестве субъекта анализа в пятой главе (4 Ездра, 2 Варуха, 3 Варуха, Апокалипсис Авраама, Псевдо-Филон, четвертая и пятая кн. Сиввил, Лествица Иакова и Флавий). Теолог убежден, что совокупность идей, представленных в этих текстах, оказали влияние не только на фиксацию и конфигурацию богословской

мысли в послании к Евреям, но также определили вектор эксплицитных экзегетических стратегий апостола настолько, что им отводится роль универсальной герменевтической призмы.

Нужно признать, что “высокая метафоризация” (наш термин – ВЛ) структурных особенностей сакральных места-пространств как богословское интонирование, заданное во введении, неизменно повлияло не только на выбор автором текстов, но и на работу с ними. Ограничимся несколькими примерами. Что касается Псевдо-Филона, то в цитируемом научном тексте (LAV 26:13) даже на подразумеваемом уровне трудно увидеть идею эсхатологического храма (242-243). Это в равной степени относится и к выводам относительно информации в 2 Вар. 6:9; 32:3. В них, согласно истолкователю, говорится об эсхатологическом храме, хотя тексты сообщают об эсхатологическом Иерусалиме. Он признает тот факт, что кн. Стражей (1 Ен. 1-36) говорит о храме на небесах, но с точки зрения архетипа и репрезентации отвергает описание отношений между небесными и земными святилищами. Также, анализируя Прем. Сол. 9:8, он, вопреки тексту и мнению исследователей, игнорирует неоспоримую отсылку к небесному архетипу, закладывая таким образом основы эйсегетического прочтения Евр. 8:5 (58-59). Его академическая неосторожность прослеживается и в анализе манускрипта под названием «Песни субботнего всеожжения», когда он заявляет о том, что предполагаемый храм вмещает в себя все небо и землю (143).

Второй раздел монографии (269-435) – итоговый – фокусируется на храмовом символизме в увещании к Евреям. В этих главах ученый, применяя наработки из предшествующего раздела, акцентирует внимание на ярко выраженной эсхатологической оправе всего документа. Ведь согласно его воззрениям, девторономическую литературу межзаветного периода и НЗ источников объединяет интерес к тому, как небесное и земное святилища описываются во временных и/или пространственных, эсхатологических и/или космологических категориях.

В шестой главе автор верно подмечает, что первые две главы увещания (Евр. 1-2) задают эсхатологический тон всему содержанию, но ошибается в определении отправной точки самого эсхатона. После подробного анализа ключевых деталей Евр. 1-2 он приходит к следующему выводу: эсхатологическая эпоха наступила после вознесения Иисуса (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*, 1:3), (310). Подобное заключение не только противоречит содержанию Евр. 1:2 (*ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῶ*), но и искусственно исключает из апостольского богословского дискурса эсхатологическую первичность, направленность и тональность, свойственных служению Иисуса Христа до момента Его вознесения.

В седьмой главе Черч интерпретирует ключевые отрывки (3:1-4:11, 11:8-16; 12:22-24; 12:18-29; 13:10-16) на предмет храмового символизма и приходит к выводу, что метафорический храм признается эсхатологической целью для Божьего народа, своеобразная форма пребывания Всевышнего со своими последователями (311, 368). Доступ к этой реальности носит пролептический характер (311). Он ясно дает понять, что истолкование различных образов (Божий дом, покой, гора Сион, город живого Бога, небесный Иерусалим, непоколебимое

царство и т.д.) подчиняется принципу «высокой метафоризации». И даже тогда, когда о доступе к небесной множественности в настоящем говорится явно (12:22-24), богослов навязывает понятие пролептичности как измерение отношения между ней, т. е. образностью и общинниками. Следует заметить, что в Евр. 12:24 метафоризируется не сам город, но активность христиан (προβέρχομαι; 12:22). В таком случае, следуя его логике, почему бы не метафоризировать все, включая жертву Христа, Его посредничество и т.д.? Известно, что метафоризация *доступа* к чему-либо не метафоризирует сам объект доступа.

Именно восьмая глава считается кульминацией монографии. В ней прорабатываются тексты центральной части документа (4:14-10:25). В итоге изыскатель приходит к заключению, что доступ к образному святилищу, т.е. пребывание в Божьем присутствии, стало возможным благодаря уникальному самопожертвованию Христа и Его посредническому служению. Он утверждает, что рассматривать небесный храм своеобразным небесным архетипом скинии в пустыне, ошибочно. Несмотря на экзегетическую претенциозность, именно эта часть работы представляет собой кластер интерпретационных спекуляций. Например, удивляет его герменевтическая предвзятость в передаче смысла выражения “Εὐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διελληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς” (4:14): “великий первосвященник, служащий на небесах”. Ощущая слабость подобного прочтения, он допускает мысль о том, что оно сродни новелле (374). Небеса как сакральное место-пространство в нетрадиционном смысле им метафоризируется не только в этом тексте (374), но и в комментарии на Евр. 7:26 (393-394). Обсуждая детали Евр. 6:19 (εἰς τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπέτασματος), он игнорирует синтаксическую взаимосвязь между сущ. καταπέτασματος и подчинительным союзом ὅπου в Евр. 6:20, вследствие чего καταπέτασματος как маркер второго отделения небесного святилища трактуется им образно. В противном случае наличие буквальной завесы в сакрально-метафизическом локусе противоречило бы основной линии аргументации адресанта, направленной на убеждение в существовании беспрепятственного доступа к метафоризированной версии эсхатологического жилища Бога (389-391). В отличие от Евр.10:20, он не поясняет богословскую значимость καταπέτασματος в Евр. 6:19 (385-386). Ключевым аргументом исследования, он считает фразу в Евр. 8:5: “ὁπόδειγμα καὶ σκία... τῶν ἐπουρανίων”. Вопреки автору документа и наработкам научного сообщества (напр. Филипу Мейджи), Черч настаивает на том, что в этом выражении говорится об Иерусалимском храме, а не о скинии в пустыне как о богословском и структурном отображении небесного святилища (с.405). Очевидно, что он, следуя аргументам Кена Шенка, отказывается от понятия святилища на небе как структурированного паттерна (τὰ ἐπουράνια – это эсхатологические блага). Чтобы прийти к подобным выводам, он не только отделяет содержание 8:5_a от 8:5_b, но и отвергает взаимосвязь между сущ. τύπος из 8:5_c и сущ. ἀντίτυπος в Евр. 9:23. Более того, он обращается к тексту 1 Пет. 3:21 (ἀντίτυπος), который, по его мнению, проливает свет на метафорическую природу τὰ ἀντίτυπα в Евр. 9:23, признавая лишь косвенную связь с сущ. τύπος в 8:5_b (426-427). В этом случае теолог пренебрегает как протологической, так и онтологической дистанцией, установленной между двумя святилищами.

В дополнение к этому второй маркер места-пространства «τῶν ἀγίων ... σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς» оставлен без должного для дискуссии обсуждения. Следуя собственной логике аргументации, он также отрицает упоминание о существовании сакральной локации на небесах (Евр. 9:11-14 и Евр. 9:23-28), в которую после своего воскресения вошел Иисус как первосвященник (420-421, 425). Стоит добавить, что причинность подобных суждений теолога коренится в отсутствии подробного обзора лексического аппарата Евр. 9, 11-14, в игнорировании интертекстуальной связи и интратекстуальных особенностей самой перикопы. В дополнение к этому он пренебрегает некоторыми аспектами синтаксических конструкций в Евр. 9:23-24, деталями вокабуляра, отношениями между типом и антитипом и оставляет без внимания ключевую для истолкования этого отрывка ветхозаветную идею законного осквернения святилища. Итак, если небесный храм — это метафора, в таком случае Христос как первосвященник вошел в абстрактное ничто и аморфное нечто? Кстати, аналогичные и неубедительные утверждения он делает и в отношении культовых понятий в Евр. 10:19-25 и Евр. 12:22-24 (381, 390-391).

Подведем итог. Данное исследование, несмотря на терминологическое избытие, читается легко и имеет четкую структуру, способствующую усвоению материала. Спектр затрагиваемых в ней проблем весьма обширен, а уровень взаимодействия с литературой как первичного, так и вторичного плана, высокий. Его обзор разнообразных отношений к храму в еврейской литературе периода Второго Храма можно считать ценным ресурсом для тех, кто интересуется философско-богословским спецификом, отраженным в ней. Именно первая часть монографии, является хорошим подспорьем для студентов и преподавателей.

Но стоит указать на серьезные недостатки этого исследования:

Во-первых, что касается методологии, Черч не поясняет мотивов (хотя они стали очевидны во введении), побудивших его обратиться к представлениям о храме не в первоисточнике — текстах Ветхого завета, а в второканоническом корпусе литературы. В этом религиозно-политическом и мистическо-философском пласте мыслей и образов он нашел подтверждение своему отрицанию существования небесного святилища как упорядоченной структуры, навязывая новозаветным текстам чуждый им концептуальный мир.

Во-вторых, отсутствует обсуждение таких понятий, как метафора и символ (он использует их как синонимы), столь важных для его аргументации. Не предпринимается попытка установить и определить основные закономерности метафоризации в тексте и описать действие тех механизмов, которые присущи метафоре как тропу.

В-третьих, его заявление о том, что «временное и горизонтальное» восприятие храмовых образов доминирует над «вертикальными и пространственными» категориями (9, 431-432), а корреляция между земным и небесным должна рассматриваться в терминах предзнаменования (9), противоречит установленным апостолом отношениям между типом и антитипом в этом документе.

В-четвертых, он убежден, что на современных читателей послания к Евреям чрезмерное влияние оказала космология среднего (промежуточного) платонизма,

что привело к наложению идей Филона Александрийского на содержание доминантных текстов (432). Но разве употребление идентичной лексики двумя религиозными системами (ὁλόθεῖμα, σκία, τύπος) подчеркивает их мировоззренческое тождество? Подобный классический взгляд давно подвергся основательной критике (Джеймс Бартнес; Джон Даннилл; Джарет Калавей).

В-пятых, автор не работает на интерконтекстуально-текстуальном уровне – не учитывает тему структурированного храма в Апок. Иоанна (1:12, 20:2:1; 4-5; 8; 11:19 и т. д.).

В-шестых, теолог намеренно обходит стороной не только обсуждение известного отрывка, посвященного скинии в пустыне (Евр. 9:1-5), но также избегает архиважной полемики относительно богословской значимости метафизической, сакральной топографии в апостольском дискурсе (г. Сион, г. Иерусалим, град Божий).

В конечном счете, его интерпретация храмовой тематики и символики в увещевании к Евреям остается неубедительной, ибо вступает в противоречие не только с аргументационной базой автора документа и интенцией содержания, но и не учитывает доказательств Дэвида Моффитта, Элиаса де Суза, Ричарда Дэвидсона, что касается существования храмовой структуры на небесах.

К сожалению, вторая часть данной монографии не может считаться вкладом в богословский дискурс, так как нуждается в серьезной доработке и согласовании результатов с имеющимися научными выкладками в этой области.

*Владимир Лукин,
доктор богословия,
Христианский гуманитарно-экономический университет
(Одесса, Украина)
ORCID: 0000-0001-7678-4153*

*Надійшла до редакції / Received 23.09.2020
Прийнята до публікації / Accepted 10.10.2020*