

ИЕРУСАЛИМСКАЯ АНАТОПИЯ

О. И. Генисаретский

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

В статье рассматриваются способы визуального переноса культурных реалий Иерусалима и Святой Земли на почву русской христианской культуры, с особой степенью концентрации выраженной в храмовом действе. Установлена связь богослужебного времени с конкретной топографией Святой Земли как места совершения описанных в Евангелии событий. Демонстрируется смысл богослужебного действия как паломничества по святым местам Иерусалима и окрестностей, что выражено в смысловом соединении исторического события, его палестинской локализации и его литургического «воспроизведения». Отмечается палестинская «разметка» храмового пространства, которая дополняется иконическим (сакрально-образительным) рядом. При переносе литургической традиции, основанной на палестинской топике, возникает обратное движение, то есть распространение литургически зафиксированных топических маркеров на окружающее храм пространство. Учитывая типологическое родство имени и образа, автор обращает внимание на иконические образы как анаграммы, а визуальные пространственные комплексы, представленные в таких образах-анаграммах, предлагает именовать анатопиями, сохраняя за ними все семиотические особенности анаграмм, прикровенно означающих собой исторические реалии и их эсхатологический смысл.

Ключевые слова: храмовое пространство, иконический образ, анатопия.

JERUSALEM'S ANATOPY

Oleg Genisaretsky

National Research University "The Higher School of Economics",
Moscow, Russia

The article discusses the ways of visual transfer of Jerusalem and the Holy Land cultural realities on the Russian Christian culture. The specificity of this culture maximally expressed in the temple action. The relationship of the liturgical time with a real topography of the Holy Land as the place of the events described in the Gospel is investigated in this article. It demonstrates the mean-

ing of the liturgical action as a pilgrimage to the holy places of Jerusalem and the surrounding area. The meaning is expressed in the semantic connection of historical events, its Palestinian localization and the liturgical "reproduction". A temple area's Palestinian "marking", which is complemented by the iconic (sacral-visual) line is noted. When the liturgical tradition based on the Palestinian topic is transferred, reverse movement arises, i.e. the liturgically fixed topical markers are spread on space surrounding a temple. In consideration of the typological affinity name and image, the author draws attention to the iconic images as anagrams. He offers to define visual spatial complexes presented in such images-anagrams as "anatomy". This images involve all semiotic features of anagrams, which indirectly marks a historical reality and its eschatological sense.

Keywords: temple space, iconic image, anatomy.

Будет ли большой натяжкой сказать, что русское сознание стало насыщаться святоземскими реалиями после принятия нашими предками христианства из рук возросшей в церковных делах Византии? И что первая встреча с не ведомыми ещё для русских св. Землей и св. Градом произошла в обрядово-молитвенно-созерцательном пространстве литургии и в чтомом пространстве библейской словесности?

Не вполне так, конечно, коль скоро исторические и географические сведения приходили на Русь из многих разных источников¹, но в скромных пределах нашего рассмотрения, в первую руку посвящённого вещам пространственно-образным, вполне уместно держаться высказанного предположения.

И начать стоит с пространственности литургической, поскольку – по мере распространения обрядово-молитвенной практики и храмового строительства – именно она быстрее и проще всего привходила в самую что ни на есть повседневную жизнь.

Приуроченность литургии, да и всего богослужбного круга, к конкретным топографическим реалиям Иерусалима и других отмеченных в Новом Завете мест более чем очевидна. И всё же, степень насыщенности литургической жизни этими реалиями столь значительна, а способ её насыщения ими столь своеобразен, что при соприкосновении с иерусалимским присутствием в живом молитвенно-созерцательном опыте невольно возникает вопрос: почему жизнь разместилась в Церкви таким именно обра-

¹ Таковы исторические хроники, библейские генеалогии, прямые межэтнические и межрелигиозные контакты (вокруг синагоги древнего Киева, например).

зом и что им, иерусалимским размещением воли к спасению, воображено для нас, грешных?

Отвечая на него, приходится вспомнить, что строй и ритм известного нам теперь богослужебного времени, его сюжетно-иконический ход во многом складывался в хождениях перво- и раннехристиан по евангельски засвидетельствованным святым местам, в шествиях, как бы шаг за шагом, Христовым путём – в самом что ни на есть буквальном смысле слова.

Вокруг Иерусалима ещё с ветхозаветных времён концентрировались эсхатологические мотивы. Возглашал Псалмопевец: «Господь пошлёт тебе жезл силы от Иерусалима²» (Пс 109)³. Для христиан I и II столетий Иерусалим был местом, где содеялись распятие и смерть Спасителя, погребение и воскресение Его, произошло сошествие Духа Святого на апостолов и ожидалось второе пришествие Христово в силе и славе. Окрестности Иерусалима – Вифлеем, Елеон, Вифания, Гефсимания – также были связаны с жизнью Иисуса Христа от Его рождения до вознесения.

Христианское предание сохранило память о размещённости евангельских событий и после того, как в 135-м году Иерусалим был дотла разрушен императором Адрианом, соорудившим у пещеры Гроба Господня святилище Афродиты и запретившим евреям под страхом смерти заходить в эту часть города. А собранный в 191-м году в Иерусалиме собор епископов постановил впредь праздновать событие Воскресения Христова в воскресный день после поста, дни которого соответствовали еврейской пасхе. Здесь, в Иерусалиме, у Гроба Господня складывалось христианское богослужение, происхождением своим обязанное традиции паломнического благочестия.

По свидетельству паломницы IV века Этери, в Палестине существовал обычай при посещении того или иного святого места прочитать из Священного Писания что-либо относящееся к данному месту, спеть соответствующий псалом и завершить посещение молитвой [Помяловский 1886].

² В синодальном переводе: «Жезл силы Твоей пошлёт Господь с Сиона». *Прим. ред.*

³ Далее мы, по умолчанию, принимаем различие между трансцендирующей эсхатологической устремлённостью за горизонт (исторического и космического) времени в «мире сем», с одной стороны, и апокалиптической завершённости в положении дел, когда времени «уже не будет». В литургических контекстах это различие существенно важно потому, что, если образность Нового Иерусалима включена церковной традицией в сюжетно-иконическую ткань богослужения (вспомним хотя бы пасхальное «Светися, светися, Новый Иерусалиме!», то самые «убойные» апокалиптические образы, как известно, не входят в неё. Исключение составляют настенные образы Страшного суда, нарочито помещаемые на западной стене храма и видимые, главным образом, при выходе из храмового, литургического пространства. Хотя можно было бы считать, что они – в качестве отдалённого фона храмового действа – видны служащему иерею (и дьякону), а также отходящим от Чаши причастникам Тела и Крови Господа Иисуса Христа.

Заметим: посещение определённого святого места, включённое в общий ход шествия (богослужебно приуроченного к какому-то празднику или вольно избранному паломником), это – остановка на пути, координаты которой заданы, во-первых, топографическим местоуказанием («вот-здесь»), во-вторых, известным из Писания именем (и темой) новозаветного события («знай, что случилось здесь/тогда») и, в-третьих, развёрнутым в церковном предании (в мысли и созерцании) образом этого события («зри, как оно было тут/вдруг»). В живом богослужебном или паломническом шествии сильной означающей реальностью является прямое, явное присутствие в «здесь» и «сейчас» богослужебного или паломнического действия. После втягивания реальной топографии внутрь храмового пространства/времени, топографические местоуказания большей частью уходят в подразумевание, но зато на передний план выступают указатели темпоральные, задающие координаты священного события в структуре богослужебного времени (дневного, недельного, месячного или годового круга его), и указатели иконические, воплощённые в иконах, храмовых росписях, архитектурных или ландшафтных образах. Имена и темы событий при этом, по умолчанию, сохраняются, но способ означения событий, их мест и времён изменяется. Означающее и означаемое как бы меняются местами.

Складывавшееся в Иерусалиме святогробское богослужение постепенно втягивало внехрамовые обрядово-молитвенные шествия внутрь храма, вплетало внехрамовую путешественность в сюжетно-иконический строй и ход богослужения. «Отличительной чертой этого богослужения была его стациональность⁴, вызванная вековой традицией посещения в праздники тех или иных святых мест. Богослужение начиналось на одном месте и продолжалось на других и на одном из них заканчивалось. Эту особенность позднее воспринял Константинополь, с той разницей, что в Иерусалиме наличие святых мест определяло стациональность, Константинополь же, чтобы сохранить существовавшую в Иерусалиме стациональность, а это требовалось заимствованным из Иерусалима богослужением, должен был создать свои святые места, одноименные иерусалимским» [Успенский 1982, 9].

Н. Д. Успенский приводит и пример того, как, несколько веков спустя, путешественный характер сложившегося в Иерусалиме богослужения воспроизводится в Константинополе. В четверг после Недели всех святых обрядово-молитвенное шествие начиналось из

⁴ Стациональный – от лат. *statio*: стояние, местопребывание, место сборищ; стража, почтовая станция.

Великой церкви, продолжалось на Форуме; затем направлялись к храму в квартале Кира и, миновав его, шли в храм св. Анны, что в Девтороне; затем двигались к храму в квартале Гераниев, потом – до Фермополиса, затем – до Херсапа, потом – до квартала Ставриосов и, в конце концов, доходили до церкви Богородицы в монастыре «Древняя Петра», где и должна была быть литургия.

Занимаясь индоевропейской поэтикой, Фердинанд де Соссюр обратил внимание на такой способ передачи имён богов и героев, когда имена передаются в слогах или фонемах разных слов, входящих в стих, но не произносятся как таковые. Назвав эти формы именования «анаграммами», Соссюр указал на их сродство со способом загадывания слов в шарадах, наделив их тем самым энигматической (относящейся к загадкам и загадыванию) функцией [Иванов 1977, 635; Топоров 1987].

Учитывая типологическое сродство имени и образа, мы вправе говорить не только о вербальных, но и об иконических анаграммах-образах, а пространственности, представленные в таких образах, именовать анатопиями, сохраняя за ними все семиотические особенности анаграмм.

Так вот: будучи втянутой внутрь храма и вплетённой в богослужебный круг, иерусалимская образность и пространственность отнюдь не устраняются, но, напротив, сохраняются здесь анатопически (и потому – угаённо-прикровенно). Что же касается эсхатологических и прочих (например, пневмо- и психопрактических) функций, то в анатопическом залогe они даже усиливаются, обретая большую внятность и «подъёмную силу».

В современной нам богослужебной практике путническая, путешественная её составляющая не представлена в столь развёрнутой форме и сохранилась разве что в виде крестных ходов, прежде всего, в пасхальную ночь и на послепасхальной неделе.

Но вернёмся ещё раз к традиции паломнического благочестия. Надо сказать, оно не было связано исключительно с разорением Иерусалима и оставшейся возможностью посещения отмеченных памятью предания святых мест. За ним стояло куда большее – предшествовавшее распятию, погребению и воскресению Христову Его шествие и вход в Иерусалим, получивший в церковной традиции значение одного из двенадцатых праздников, непосредственно предшествующих Пасхе как Воскресению Христову.

Последний путь Христа Спасителя из Галлилеи в Иерусалим в начале отмечен Преображением, явившим славу Божью в преддверии Страстей, и ведёт к Вознесению, последней точке Его земно-

го служения. За торжественным Входом в Иерусалим непосредственно следуют символические акты проклятия бесплодной смоковницы и очищение храма, а затем – эсхатологическое провозвестие о разрушении храма, попрании Иерусалима язычниками, втором пришествии и водружении Царствия Небесного (именуемого у ап. Иоанна «Новым Иерусалимом»).

Таким образом, в реальном историческом времени, «при понтийском Пилате», вход в Иерусалим – это событие в шествии страстным путём по столь же реальной земле Палестины, во времени эсхатологическом – для Христа-Искупителя – ведомое Ему событие Вознесения, а для слушателей Его слова – неожиданное и положенное в предожидание упования событие второго пришествия в силе и славе Царства. В церковном предании иконически раскрыто было ещё одно звено царственного шествия Спасителя, оставшееся невидимым земному зрению Его учеников – Сошествие во Ад, крещение и освобождение праведников, типологически тождественное с их благословением по втором пришествии.

Вход в Иерусалим, богослужебно выделенный в качестве отдельного двенадцатого праздника, предшествующего Пасхе, в литургически снятом виде представлен также в каждой подневной литургии – в событии так называемого Великого входа, обрядово-молитвенно символизирующего вступление Иисуса Христа на Его крестный путь. И это – на мой смиренный взгляд – одно из самых очевидных и ярких проявлений занимающей нас в этой статье иерусалимской анатомии – в обоих отмеченных выше смыслах топонима «Иерусалим»: историческом и эсхатологическом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Иванов 1977 – *Иванов Вяч. Вс.* Об анаграммах Ф. де Соссюра // Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. Москва, 1977. С. 635–638.
- Помяловский 1886 – *Помяловский И. В.* Паломничество по святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. Санкт-Петербург, 1886.
- Топоров 1987 – *Топоров В. Н.* К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. Москва, 1987. С. 193–238.
- Успенский 1982 – *Успенский Н. Д.* Византийская литургия // Богословские труды. Вып. 23. Москва, 1982.