

*Н. Ю. Раевская**

СИМВОЛИЗМ ИУДЕЙСКОГО ХРАМА: ОТ РАННИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ЗРЕЛОГО ПЕРИОДА

В статье рассматриваются иудейские представления о храме, начиная с эпохи его исторического существования в Иерусалиме и заканчивая эпохой, следующей за его падением. Поздние тексты, создававшиеся на исходе эпохи II храма и сразу после его разрушения, свидетельствуют о том, что в это время земное святилище представлялось имеющим высший космический прототип и рассматривалось как модель единого мира — конструкция, соединяющая небо и землю. При этом в текстах Танаха идея храма как модели мироздания, воспроизводящей вселенский порядок, фактически отсутствует. В связи с этим встает вопрос, воспринимался ли храм подобным образом уже на заре своего существования или эта идея была поздним изобретением? Осознавалось ли его пространство иудеями изначально как нечто большее, чем «дом Бога», место пребывания Шхины и точка встречи с Богом? Как менялось (менялось ли) понимание смысла храма на протяжении тысячи лет его существования и претерпело ли трансформацию после его разрушения?

Ключевые слова: иудаизм, еврейское искусство, храмовый культ, храм, Иерусалимский храм, Первый храм, Второй храм, символика храма, небесный храм, космологический храм.

Raevskaya N. Yu.

SYMBOLISM OF THE JEWISH TEMPLE: FROM EARLY NOTIONS TO LATER INTERPRETATIONS

The article deals with Jewish ideas about the temple from the era of its historical existence in Jerusalem and to the era following its fall. Texts created at the end of the Temple epoch and immediately after its destruction testify that the temple seemed a symbolic reflection of the Celestial temple covering the entire cosmos. In rabbinical thought the Temple in Jerusalem appears as a structure that models and, through this modeling, actualizes a world in which

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

God is in unity with the earthly world and with the Israeli people. At the same time in the Tanakh the idea of the temple as a model of the universe reproducing the universal order is actually absent. The question is whether the temple was perceived in this way from the start of the existence or was this idea a late invention? Was its space initially perceived by the Jews as something more than the house of God, place of Divine presence and a point of meeting with God? Has the idea of the temple changed over the thousand years of its existence and has it been transformed after its destruction?

Keywords: Judaism, Jewish art, Temple cult, Temple, First temple, Second Temple, Jerusalem Temple, symbolism of the Temple, Celestial temple, Cosmic Temple.

«Храмовая эпоха» в истории иудаизма охватывает тысячелетний период примерно с X в. до н. э. до 70 г. н. э. и включает в себя время существования I храма (построенного царем Соломоном) и II храма (восстановленного Зоровавелем после Вавилонского плена в VI в. до н. э. и перестроенного царем Иродом около 20 г. до н. э.). Эту эпоху, согласно традиции, предварял достаточно длинный период существования временного храма — переносной скинии, которая была местом принесения жертвоприношений и хранения ковчега завета до постройки иерусалимского храма, созданного по ее образцу. Все это время храм был средоточием религиозной жизни евреев и считался важнейшим средством, обеспечивающим пребывание Бога среди народа Израиля. Периоды разрушения храма переживались как трагедия и тяжелая утрата, и всякий раз побуждали иудейских мыслителей к переосмыслению взаимоотношений человека с Богом, вносили новые оттенки в понимание сущности взаимодействия между ними и осознание роли храма в этом процессе.

Более чем тысячелетней истории существования скинии и храма соответствовал длинный путь развития иудаизма. В самом начале специфически религиозное сознание евреев еще не было окончательно сформировано и их представления о мире, храме и способах общения с Богом были, вероятно, близки к мифологическим взглядам окружающих народов. Как показывает исследование текстов Танаха, в ранний период своего существования храм (сначала переносной, потом стационарный) и культ, с ним связанный рассматривались, как и в политеистических религиях, в качестве основополагающей и необходимой формы контакта с божественным. Взаимодействие между человеком и Богом должно было осуществляться в рамках физической конструкции и с помощью физических действий, порядок которых определялся самим Богом, был прописан в мельчайших подробностях и требовал строгого воспроизведения. Позднее здание храма и культ внутри него, перестали рассматриваться как имеющие самодовлеющую ценность, а схема взаимодействия с Богом приобрела специфические черты, характерные для иудаизма, и отличавшие его от соседей. Согласно этим новым представлениям храм и его культ хоть и имели огромную важность, но не могли обеспечить благоденствие народа сами по себе, без исполнения всех заповедей, без «освящения себя» посредством следования воле Бога. В текстах этого периода тщательное описание храмового устройства соседствует с указанием на то, что правильное человеческое поведение для Бога важнее, чем великолепие храма и строгое выполнение ритуала. Такой специфически иудейский способ взаимодействия с Богом, нехарактерный для соседних культур, предполагал, что Он пребывает

с народом в первую очередь в силу выполнения данных им заповедей, а не в силу грандиозности храма и культа. [9, с. 152–153]

Можно предположить, что в эпоху существования скинии и I храма монотеистическая доктрина, утверждавшая не только единственность, но и трансцендентность Бога, а также схему взаимодействия с ним, не сводившуюся к механическому воспроизведению ритуала, находилась в стадии становления. В период II храма эти представления были уже четко сформулированы и усвоены иудеями. Бог получил черты абсолюта, а человек, сознающий себя как Его образ, уверенность в возможности приблизится к первообразу путем личного совершенствования. Взамен идее коллективной ответственности стала утверждаться идея личной ответственности человека перед Богом. Все большее значение придавалось личной молитве, появились синагоги, значение храмового культа для религиозной жизни снижалось. Постепенно развиваясь, к концу периода II храма иудейское религиозное сознание приобрело те основные черты, которые характеризуют иудаизм сегодня. Специфически религиозное сознание было сформировано и, казалось бы, противопоставлено мифоритуальному сознанию соседних народов, в котором структура храма и храмовый культ представлялись обладающими самодовлеющей ценностью. Тем не менее, тема храма и его непревзойденной важности на исходе его существования и даже после его разрушения не только не исчезла, но стала даже более значимой для иудейских авторов. К этому времени относится ряд исторических, философских и религиозных текстов, в которых храм как таковой, включая всю его структуру, действующих лиц и само культовое действие, представляется символическим отображением высшего космического храма, соединяющего небо и землю, то есть образом единой реальности, созданной и поддерживаемой Богом. Подобную интерпретацию, в частности, можно обнаружить в трудах еврейского мыслителя Филона Александрийского; историка Иосифа Флавия, в произведениях апокрифической литературы, таких как книги Еноха, книга Юбилеев, завещание Левия и др. В раввинистической мысли постхрамового периода (в Талмуде и мидрашах) мысль о сообразности земного и небесного храма и особом вселенском значении Иерусалимского храма становится отчетливо декларируемой, детализируется и совершенствуется.

Наши сегодняшние представления о «храмовом сознании» иудеев, то есть о том, как мыслился храм его современниками, строятся преимущественно на основании этих комментариев. Однако встает вопрос, воспринимался ли храм подобным образом уже на заре своего существования или эта идея была поздним изобретением, появившимся, быть может, под влиянием эллинизма и (или) в силу исторических обстоятельств, связанных с утратой реального земного храма, при этом поздние авторы приписывали современное видение сознанию прошлых эпох? Осознавалось ли это пространство иудеями изначально как нечто большее, чем «дом Бога», место пребывания Шхины и точка встречи с Богом? Как менялось (менялось ли) понимание смысла храма на протяжении тысячи лет его существования и претерпело ли трансформацию после его разрушения? Отдельный вопрос касается причин усиления «символической» линии в интерпретации храма в постхрамовый период.

Попытка такой реконструкции представлений может быть осуществлена через сравнение интерпретаций, содержащихся в источниках, датированных последними веками до н. э. — началом н. э., с текстами Танаха, а так же привлечение материалов, касающихся «храмового сознания» в рамках соседних культур ближневосточного региона.

Из известных нам литературных источников, не входящих в Танах, первая по времени возникновения попытка объяснения значения храма имела место в трудах Филона Александрийского, жившего в самом конце эпохи II храма. Этому мыслителю, интерпретировавшему иудейское учение сквозь призму греческой философии, принадлежит первая отчетливо выраженная символическая трактовка храма. Рукотворный храм, созданный людьми, в его представлении служил подобием, отражением, земной моделью подлинного божьего храма, охватывающего весь космос. «Мы должны смотреть на Вселенную как на высочайший и истиннейший храм Божий, имеющий своим святейшим местом самую священную часть сущности всех существующих вещей, а именно небо; а для украшения — звезды; а для священников — ангелов...» (Об особых законах 1.66). Интерпретируя фрагмент Шмот (Исх. 25:9) «всё..., как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее; так и сделайте», Филон, задавая начало длительной традиции, как в иудаизме, так и христианстве, утверждает следующее. Бог явил Моисею на Синае умопостигаемый образец временного храма (скинии) со всем ее оснащением, который, был «как бы впечатан» ему в память. (Из жизни Моисея 2.74–76). Этот образец, «продемонстрированный» Богом, требовал подобия будущего земного храма первичному (космическому) храму, им сотворенному. Все пропорции, архитектурные и декоративные элементы, а также используемые для его создания цвета и материалы должны были соответствовать вселенной, в которой высшие и низшие сферы объединялись Богом, управлялись Им и демонстрировали Его величие. В скинии, а затем и в храме, построенном иудеями, по мнению Филона, Святая святых соответствовала высшим сферам и ассоциировалась с небом. Подсвечник, расположенный в этом месте, «указывал на движение звезд», а семь свечей являлись символами тех семи звезд, «которые люди, сведущие в естественной философии, называют планетами». (Из жизни Моисея 2.103, О том, кто наследует божественное 221–225) Кроме того руководствуясь идеей воспроизведения космического храма иудеи, строившие «храм Отцу и Владыке вселенной», взяли «сущности, подобные тем, из которых Он сотворил саму вселенную» (Из жизни Моисея 2.88). Так храмовые завесы были сотканы из материалов, которые по количеству и качеству соответствовали элементам, из которых был создан мир — земле соответствовал «тонкий лен», воде «пурпур», воздуху — «цвет гиацинта», а «багряный цвет» огню. Микрокосмический смысл вкладывался им не только в храм, но и в священника: и в саму его фигуру, и в его облачение, которое в целом есть «копия и представление мира; а части представляют собой отдельные части мира». (Из жизни Моисея 2.117). Священник, одевающий свои одежды, по его словам, менял «природу человека на природу мира» и сам становился «маленьким миром» (Из жизни Моисея 2.127).

В целом в интерпретациях Филона заметно стремление показать символическое значение храма с двух сторон. С одной стороны, таким, каким его могли

видеть иудеи в рамках традиционных представлений (при этом насколько в действительности среди евреев были распространены такие трактовки, остается спорным вопросом). С другой стороны, так, как его могли воспринимать греки, воодушевленные рационалистической философией. Например, рассуждая о том, почему в полученных свыше «инструкциях» по сооружению скинии не указывается глубина ковчега, он говорит о том, что это является не только «эмблемой» милосердной силы Бога (что ближе к иудейскому пониманию); но и одновременно человеческого ума, способного посредством «любви к простоте, соединенной со знанием, разрушить суетные мнения» (что ближе греческому рационализму). (Из жизни Моисея 2.96). Херувимы представлялись ему, как возможно и другим иудеям, соответствующими двум силам Бога: созидательной мир и управляющей им. Некоторые, как он говорит, считают их (каждого из них) символами двух сфер: земной и небесной (наделенной крыльями). Греки же, по его мнению, могли назвать этих существ «знание» и «наука». (Из жизни Моисея 2.98). В целом несомненно, что подход Филона был инспирирован платоническими представлениями о существовании архетипических образцов всего существующего. В цитируемом трактате он прямо писал, что объекты мира, видимые зрением, являются «копиями и подражаниями» бестелесных образцов, существующих в высшем разуме. (Из жизни Моисея 2.127). Соответственно земной храм представлялся ему уменьшенной и несовершенной копией образца, архитипически существующего в разуме Бога, и соответствующего «универсальному храму», то есть миру, созданному Творцом и Им управляемому.

В трудах Иосифа Флавия, еврейского историка, находившегося под сильным влиянием эллинистической культуры и заставшего последние годы существования храма, можно обнаружить описание, которое следовало по времени за интерпретацией Филона Александрийского и совпадало с ней по духу. В его книгах «Иудейские древности» и «Иудейская война» земной храм также представлял как отражение космологического храма. Трехчастная структура скинии и храма соответствовала, по его мнению, трем частям мира. Первая часть (внешний двор) и вторая (внутренний двор) символизировали землю и море, поскольку они доступны всем; третья часть (Святая святых) была «посвящена одному Богу», ассоциировалась с небом и была недоступна для простых смертных, как «и небо для людей недоступно». Находившиеся в Святой святых двенадцать хлебов соответствовали, как он отмечал, двенадцати месяцам; семь свечей светильника — семи планетам; а храмовые завесы были сотканы из четырех материалов, служивших «эмблемами» стихий, из которых был сотворен мир. Одежда священника также была наделена микрокосмическим смыслом, описывалась как «изображение» универсума, включавшее в себя элементы, которые символизировали землю, океан и небо. (Иуд. древности III.6:3–7;7:7. Иуд. война V, 5: 4–5). Трактовка храма Иосифом Флавием хоть и была близка к космологической интерпретации Филона Александрийского, но не совпадала в деталях и была свободна от реминисценций древнегреческой философии. В целом сопоставление двух источников не производит впечатления заимствования, а сходство этих описаний вероятнее всего говорит о достаточно широком распространении символического восприятия храма, по крайней мере, среди эллинизированных евреев.

Важную группу произведений, помогающих реконструировать храмовые представления древних евреев, составляют иудейские апокрифические (неканонические) произведения, датируемые предположительно концом эпохи II храма. Описание небесного храма, коррелирующееся с устройством земного и, вероятно, свидетельствующее о наличии символического восприятия храма в то время, можно обнаружить в «Книге стражей» (самой древней части I книги Еноха, созданной предположительно в III в. до н.э.). Книга повествует о «вознесении» Еноха на небо, в процессе которого патриарх сначала попадает «в великий дом, который был устроен из кристалльных камней», а затем в следующий больший по размеру и выстроенный «из огненного пламени». В этом втором он видит престол, окруженный «блистающим солнцем» и слышит херувимские голоса. Сказано, что в это место не мог вступить ни ангел, ни смертный, ибо никто не мог «созерцать вид лица Славного и Величественного» (1 Енох 14). Согласно этому описанию структура небесного храма представляется автору соответствующей структуре Иерусалимского храма с его делением на Святая святых, недоступное для людей, и менее сакральное помещение, ему предшествующее. Далее ангелы показывают Еноху с высоты небес красоту творения, созданного Богом. Созерцая «пределы всего» он видит землю и «в конце земли вверху небесную твердь» — место, где земля соединяется с небом. Самая высокая из всех гор, показанных патриарху, достигает неба. В своей вершине она подобна «тронному седалищу, которое окружено благовонными деревьями», и является, по словам ангела, престолом Господа. Это место на стыке неба и земли, описываемое также как «благословенное и плодородное», с реками, текущими оттуда и дающими жизнь всему живому, может быть идентифицировано как Святая святых космического храма, а наличие деревьев «с драгоценным запахом» вызывает ассоциации с Эдемским садом (1 Енох 17–27). Ассоциации становятся совершенно определенными в следующих главах, где патриарх попадает в сад, полный благовонных деревьев, расположенный на вершине гор. Оттуда видно «пределы земли, на которых покоится небо, и открытые врата неба», а сам сад назван «садом правды», из которого были изгнаны предки, вкусившие плод от «дерева мудрости».

Еще один апокриф, созданной в конце эпохи II храма, Книга Юбилеев (II в. до н. э.), описывает историю мира и еврейского народа от сотворения мира до исхода из Египта с большим вниманием к летоисчислению и порядку совершения жертвоприношений. История излагается Моисею на горе Синай устами «ангела лица» (посланного и говорящего от лица Божия). Все события, которые произошли и должны произойти, а также подробности принесения жертв, описываются как «предначертанные на небесных скрижалях», то есть восходят к некому «небесному» извечно существующему образцу. Так Авраам, наставляющий Исаака о культовом служении Господу, ссылается на книги протцов Еноха и Ноя, которые в свою очередь, пользовались «опытом» ангелов, которые «служили Ему в Его святилище». Этот опыт позже Исаак заповедует Иакову передать потомкам, которые будут служить Богу в храме, земном святилище Господа. Сад Эдем предстает здесь как небесная Святая святых, в которой ангелы служат Богу. Ной, как сказано в книге, знал, что «сад Едемский — это святая святых и жилище Господа, а гора Синай — средоточие пустыни, а гора

Сион-средоточие пупа земли; эти три были сотворены как святые места друг напротив друга» (Книга Юбилеев VIII). Автор сопоставляет, таким образом, святость Иерусалимского храма, воздвигнутого на горе Сион, со святостью извечно существующего небесного храма, имеющего Святая святых в Эдемском саду. Земной храм представляется связанным с небесным прообразом, а порядок храмового культа мыслится соответствующим порядку культа в небесном святилище. Строгое соблюдение служебных предписаний означает совпадение с образцом, установленным Всевышним для ангельского служения в Эдеме, и обеспечивает благосклонность Бога и благоденствие народа.

В «Завете Левия» (3:5–6), входящем в состав апокрифа, датируемого I в. до н. э., описывается сон патриарха, в котором ангел Господень показывает ему «небеса», в том числе высшее из семи небес. Сказано, что здесь «обитает великая слава во Святом святых превыше всякой святости», а в том «небе», которое ниже, находятся «ангелы лица Господня, служащие и ходатайствующие пред Господом за все неведения праведных.» Они приносят Господу «ароматы благоуханные и жертву бескровную». Левий видел, таким образом, на небе нечто подобное храму, который будет создан на земле по воле Всевышнего согласно этому небесному образцу, включающему разделение на Святая святых и внешнюю по отношению к нему часть, где происходит служение Богу. Так же как другие апокрифы этот текст свидетельствует о наличии внутри иудейской традиции представлений о соотношении земного храма, храму небесному.

Псевдоэпиграф конца эпохи II храма «Сирийский апокалипсис Баруха» содержит обращенные к пророку слова Господа, в которых существование земного храма в Иерусалиме показано как вторичное по отношению к тому зданию храма, что Им «приготовлено заранее». По свидетельству источника этот небесный храм, существовавший прежде земного, есть Эдем, показанный Богом Адаму до того, как он согрешил, затем Аврааму и, наконец, Моисею на горе Синай как «подобие скинии и всех принадлежностей ее». Сказано далее, что «ныне он сохраняется у Меня, как Рай» (II Барух 4:2–7). О соответствии земного храма архетипическому образцу, существующему в высших сферах, сказано и в древнееврейском апокрифе «Книга Мудрости Соломона» (II–I в. до н. э.), вошедшем в состав христианского Ветхого Завета. «Ты сказал, чтобы я построил храм на горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего по подобию святой скинии, которую ты предуготовил от начала». (Прем. 9:8)

Можно сказать определенно (в отличие от произведений Филона и Иосифа Флавия), что все эти источники вдохновлены внутренней иудейской традицией, и указывают на существование в ней представлений о том, что земной храм является образом небесного. Понимание небесного храма в качестве космологического, то есть охватывающего весь космос, среди вышперечисленных текстов прочитывается лишь в «Книге стражей», но, возможно подразумевается и другими.

Следующей по времени создания группой текстов, связанных с традицией, в которых можно встретить храмовые интерпретации, являются Талмуд и мидраши. В этих источниках, создававшихся уже в отсутствии реального храма, в период, когда евреи привыкли жить без храма и без культа, «храмовая тема» не только не сошла с повестки, но, парадоксальным образом, стала даже более

обсуждаемой. В произведениях, создававшихся в это время, «космический» и «небесный» символизм скинии и храма являются отчетливо выраженными и широко обсуждаемыми.

«Мидраш Тадше», один из малых мидрашей, приписываемый рабби Пинхасу бен-Яиру, жившему во II в. (время создания остается спорным), содержит следующую интерпретацию скинии, относящуюся также и к храму, непосредственная память о котором еще была жива среди иудеев: «Скиния была сделана, чтобы соответствовать творению... Небо, земля и море это дома с болтами. Дом Святой святых был сделан, чтобы соответствовать высшему небу. Внешний Святой дом был сделан, чтобы соответствовать земле. И двор был сделан, чтобы соответствовать морю». [18, с. 108] Хотя эта трактовка, представляющая собой яркое совпадение с представлениями Иосифа Флавия, не встречается в столь определенном виде в других мидрашах и талмудических трактатах, ряд текстов проводит явные параллели между рукотворным храмом в Иерусалиме и космическим храмом, охватывающим небо и землю. Насыщен космологическими ассоциациями, в частности, мидраш «Бемидбар Раба», в котором универсум представляется всеохватывающим храмом, где в соответствии со словами пророка Исаяи (Йеш (Ис.) 66:1), «небеса это трон Бога, а земля — подножие ног Его» (Бемидбар Раба 12:3). Скиния же воспринимается автором как копирующая структуру космоса (Бемидбар Раба 13:19).

Согласно Талмуду и мидрашам космический храм, созданный Богом, имеет Святая святых на небе.

«Есть семь небес, и они таковы: завеса, небосвод, выси, обитель, чертог, покои и просторы... В обители [пребывают горний] Иерусалим и Храм, и жертвенник отстроен там, и Михаэль, ангел великий, стоит возле него и приносит жертвы каждый день, как сказано: «... Я построил тебе обитель, постоянное место для пребывания Твоего вовеки» (Млахим I, 7:3)... И пребывают там, в просторах, также «колеса» (офаним), и серафимы, и святые «живые существа» (хайот), и ангелы служения, и Престол Славы [Господней]. И Бог-Царь, живой, возвышенный и превознесенный, восседает возносящийся на просторах [небесных]...» (Хагига, 12b)

«Высшая Святая Святых... расположена против низшей Святой Святых...». (Шир ха-Ширим Раба 3:10.4). Сокровенная обитель Всевышнего на небесах, о чем неоднократно упоминают Талмуд и мидраши, находится непосредственно напротив Святой Святых земного храма (Хагига 12 б, Берешит раба 55:7, 69:7; Шир ха-Ширим Раба 3:10.4; Шмот Раба 33:4, Бемидбар Раба 13:4). Земное святилище Бога, созданное руками человека, имеет прообраз в небесных сферах. Автор мидраша Теиллим в толковании на Псалом 30, говорит: «Нет никакой разницы между Святилищем племени внизу и Святилищем племени наверху, т. е. Храм внизу точно соответствует Храму наверху» (Мидраш Теиллим 30). Соответствие между земным и небесным храмом по мысли рабби распространяется и на священнический культ. Архангел Михаил представляется как первосвященник возле небесного алтаря, предлагающий жертвы, чтобы искупить грехи Израиля. (Хагига 12б)

Кроме того раввинистическая литература в изобилии содержит рассуждения об особом вселенском значении Иерусалимского храма. Храм описывается

здесь как наиважнейшая точка сотворенного мира, как центр мироздания, обеспечивающий благоденствие всей земли и ее обитателей. В текстах Талмуда и мидрашей природная скала, образующая пол Святая святых, приобретает значение «камня основания земли» и центра мира. «После исчезновения ковчега там находился камень, оставшийся со времен ранних пророков, назывался он Штия [основание] и возвышался над полом на шесть пальцев». (Йома 5:2) Это место, с которого, как утверждается, началось сотворение мира, воспринималось как «пуп земли». «Он назван камнем основания, потому что это есть пуп мира и с него начался мир. И над ним дворец Божий, как сказано...» (Мидраш Теиллим 91:5) Сакральный центр мира, каковым являлся храм, сооруженный над камнем основания, описывался как обладающий особой животворящей силой. Ирригационная система планеты была связана с Тэхом — первозданными водами под «камнем основания» в Иерусалимском храме. Все земли были связаны с этой системой и потому становились плодородными (Йома 21б). Талмуд приводит следующие подробности «функционирования» этой жизнеобеспечивающей системы. Скала, на которой был установлен храм, содержала в себе некие шахты (каналы в скале, по которым протекала вода). Они «были полыми и уходили в Тэхом [бездну]» (Сукка 49 а). Воды бездны представлялись обладающими и качествами хаоса и животворящей силы. Они могли нести земле благо, но без должного контроля, понимаемого как правильное выполнение ритуала, обладали деструктивной энергией. Тот же трактат содержит историю рабби Йоханана о том, как Давид смог привести хаотические воды под его контроль. «Когда Давид копал шахты, идущие перпендикулярно под храмом к бездне, бездна восстала и угрожала затопить мир», но ушла под землю после того, как Давид начертал на черепке невыразимое имя Бога и бросил в бездну. Затем для того чтобы вода не ушла слишком глубоко и орошала землю «он произнес пятнадцать песен восхождений и глубины и вода осталась под поверхностью» (Сукка 53 а-б). Часть ритуалов, совершаемых в храме, по свидетельству Талмуда была направлена на управление этой водной стихией. В частности в этом, вероятно, был смысл «возлияний» в храме на праздник Суккот, о которых сказано, что в процессе совершения обряда «воды бездны говорят с другими водами бездны», «верхние воды бездны зовут нижние воды в глубине, когда они слышат звук возлияний» (Таанит 25 б). Таким образом, храм виделся рабби «стратегическим центром космоса». [23, с. 83] Порядок в мире был обеспечен расположением земного обиталища Бога над бездной, что гарантировало земле процветание до тех пор пока жреческий ритуал в храме строго выполнялся.

Источники, создававшиеся на исходе эпохи второго храма и сразу после нее, свидетельствуют о символическом восприятии храма в этот период, подчеркивают его космическое значение и интерпретируют в качестве модели мира, копирующей структуру универсума и воспроизводящей ее порядок. Понимался ли храм подобным образом изначально или такая трактовка возникла позднее в качестве переосмысления существующего значения? Тексты Танаха не дают оснований говорить об этом однозначно. [15, с. 220; 25, с.328] Обращение к ним создает впечатление, что невозможно было бы даже предположить наличие символического восприятия храма в древнем иудаизме,

не зная поздних толкований и учитывая стремление иудеев дистанцироваться от традиционных представлений окружающих культур. Из всех цитат Священного Писания, привлекаемых для подтверждения того, что Иерусалимский храм (а до него переносной храм — скиния) воспринимался современниками как образ, соответствующий первообразу, то есть небесному храму, охватывающему все творение, наиболее значима следующая: «И выстроил, как небеса, святилище свое, как землю основал его навеки» (Теиллим (Пс.)78:69) Это фактически единственное место в Танахе, которое с трудом может быть интерпретировано в каком то ином ключе кроме космологического. Другие места, привлекаемые, в том числе христианскими авторами, чтобы подчеркнуть укоренённость символического понимания в традиции, выглядят гораздо менее очевидными. [2, с. 13–23], К примеру, в качестве «хоть и не явного, но достаточно убедительного» свидетельства того, что Библия содержит в себе указания на космологический смысл храма, приводится фрагмент из книги пророка Исаяи, в котором говорится о том, что серафимы, сопровождавшие появление Господа в храме, в видении пророка, восклицали: «Свят, свят, свят Господь Цеваот, Вся земля полна славы Его!», после чего «дом наполнился дымом». (Йеш. (Ис.) 6:4). [16, с. 289] Храм и, являющая себя в виде облака (или дыма) Божья слава, согласно этой интерпретации, представлялись пророку и его современникам земной проекцией всеохватывающего космологического храма, наполненного и управляемого божественным присутствием. Можно высказать сомнение по поводу очевидности этого и многих других такого рода подтверждений храмового символизма в Танахе. Так согласно длительной традиции, получившей развитие в раввинистической мысли, в качестве образца скинии, которую Бог повелевал построить евреям, он показал Моисею, поднимавшемуся на Синай, свою небесную скинию. Соответственно, земное святилище изначально замышлялось как образ небесного. Между тем, исходя из одного лишь текста Торы, этот вывод не может быть сделан с очевидностью. «И пусть сделают они Мне святилище, и буду обитать в среде их. Все, как Я показываю тебе, образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте». (Шмот (Исх.) 25:9) Аналогичные высказывания можно найти в Шмот (Исх.)25:40; 26:30; 27:8; Бэмидбар (Числ.) 8:4). Что представлял из себя этот образец остается неясным. Был ли это некий план, проект обустройства земного святилища или реально существующий небесный храм, который должен был согласно божественной воле служить прообразом земного? Для сравнения — когда царь Давид дает своему сыну Соломону напутствие о строительстве Иерусалимского храма, он передает ему некие чертежи, составленные им по «вразумлению» Бога. «Отдал Давид Шеломо, сыну своему, ...предначертание для всего, что было (передано) ему духом (святым), для дворов дома Господня и всех комнат кругом...» (Диврей Айамим I(1Паралипоменон) 28:12). С учетом этой параллели можно предположить, что так же как Бог вразумил (вложил в ум) Давида некий проект храма, так же и Моисею был показан (вложен в ум) проект, чертеж временного храма (скинии), и, ни в первом ни во втором случае не идет речь о демонстрации небесного святилища.

Тем не менее, Танах указывает на наличие представлений о существовании небесного храма, а описание земного храма вызывает ассоциации с не-

бесным дворцом, в котором обитает Бог. (Йех. (Иез.) 1;8; Мелахим I (3 Царств) 6). Соответственно земное святилище могло представляться образом храма, существующего на небе.

«Небо», вероятно, сочетало в себе физические и метафизические характеристики (характеристики высшего реальности).

«Небесный символизм» хоть и не декларировался, но, возможно, подразумевался, причем представления о соответствии храма небесному образцу могли включать в себя его космологическое понимание. В текстах, с одной стороны, небесный храм показан именно как дом Бога (например, в видении Иезекииля описывается небесный трон Бога в его дворце), с другой стороны, в Танахе не раз указывается на то, что Бог и на небе и «везде». Это означает, что Его храм, то есть «небесный храм» (являющийся прототипом земного), тоже «везде», охватывает небо и землю. Небесное и земное святилище соответствуют друг другу как макрокосм и микрокосм. Таким образом, хоть «космологический символизм» и не прочитывается в этих источниках явно, не исключено, что «небесный храм» представлялся не просто дворцом Бога, но и структурой, соединяющей Творца и творение, то есть космологическим храмом, а земной храм в Иерусалиме мыслился как его образ. Кроме того несмотря на отсутствие прямых указаний на микрокосмический смысл храма, само его устройство, зафиксированное в текстах, может служить аргументом в пользу такого его восприятия в древности. Возможно, пространство Святой святых храма действительно коррелировалось в сознании его создателей с небом. Согласно каноническим описаниям оно было недоступно для людей, включало изображения крылатых херувимов, а на завесе голубого цвета, закрывавшей вход, были вытканы звезды. Во внутреннем дворе находилось огромное медное «море», наполненное водой и каменный алтарь (в ранних святилищах вероятно сделанный в соответствии с предписанием Торы (Шмот (Исх) 20:22–26) из земли или неотесанного камня). Эта часть была доступна для людей и могла восприниматься как образ земной сферы. Помимо этого сравнение описаний структуры иудейского храма в современных ему литературных источниках, с археологическими данными, свидетельствующими об устройстве храмов в других ближневосточных культурах, показывает их близкое сходство, и, может служить указанием на близость «храмового сознания». Ряд исследователей полагает, что внешнее сходство не может служить доказательством того, что иудеи вкладывали в эту конструкцию смысл идентичный представлениям языческих народов, поскольку религиозное сознание евреев с самого начала имело ярко выраженную специфику, и шло вразрез с общепринятыми в древности взглядами. [15, с. 220; 25, с.328] Структура святилища могла повторять общепринятые образцы, но его осмысление быть иным, своеобразным, свободным от традиционного мифоритуального восприятия, рассматривавшего храм не только как место встречи с божеством, но и как объект, обладающий космическим значением: моделирующий, воссоздающий и поддерживающий мировой порядок. [12, с. 7–34] Эта точка зрения не позволяет, однако, объяснить появление и усиление элементов такого восприятия в эпоху следующую за разрушением храма. Скорее можно допустить, что на ранних стадиях своего развития религиозное сознание иудеев имело большие черты сходства

с мифологическим сознанием соседей, включая сходные представления о значении храма, которые, однако, четко не проговаривались, вероятно, в силу их самоочевидности. Таким образом, с учетом «соседских параллелей» и поздних интерпретаций можно предположить, что земной храм представлялся имеющим «небесный», высший, космический прототип и строился как «модель единого мира» — конструкция, которая должна была реально соединять небо и землю, и все, что в нем находилось, этому способствовало.

Например в вавилонской поэме «Энума Элиш», датированной примерно XII в. до н.э., о храме бога Мардука говорится «Подобие того, что он сделал на небе пусть сделает на Земле» (Энума Элиш 6.112). [2, с. 13] На параллели указывают также исследователи угаритских текстов, создававшихся примерно в то же время.[22, с. 11–23]

Представляется, что в библейское время храм воспринимался людьми не просто как место, в котором было сконцентрировано божественное присутствие и где посредством священства осуществлялось взаимодействие с божеством. В сознании древних иудеев и в соответствии с храмовыми представлениями, общими для культур древности, это была структура, моделирующая и через это моделирующая актуализирующая порядок, в котором Бог находился в единстве с земным миром и с израильским народом. Здание святилища в совокупности с культом, в нем производившимся, служили своего рода «актом», действием, обеспечивающим существующий уклад вещей, в котором Бог справедливо управляет миром и защищает народ Израиля. Храм, по всей видимости, ощущался как работающая модель мироздания, что, впрочем, не порождало специальных рассуждений, которые бы нашли свое отражение в письменных источниках. Такое мироощущение в начале воспринималась как данность, и стало осмысливаться и разрастаться интерпретациями гораздо позже (к концу периода II храма) в связи с появлением рефлексивного мышления, способного выходить за пределы данности и ее анализировать. Истоки иудейского «храмового сознания», зафиксированного в поздних текстах, вероятно, стоит искать в глубокой древности, когда монотеистическое мировоззрение только начинало свое становление, а религиозная доктрина иудаизма находилась в самом начале своего развития. Ранние этапы существования иудаизма, по всей видимости, характеризовались нерелексивным, погруженным в реальность здесь и теперь бытия, мышлением его адептов, отсутствием стремления выйти за пределы непосредственно переживаемого. С течением времени синкретизм мифологического мировосприятия сменился осознанием своего «я», способного быть активным субъектом, действующим и познающим, а погруженность в религиозную жизнь дополнилась рефлексией, направленной на осмысление древних практик. При этом происходило четкое формулирование этих смыслов, проговаривание скрытых значений, характерных, в том числе для храмового здания и храмового культа. В этот период традиционные формы культа, включая само здание храма, получили развернутую интерпретацию. В связи с этим можно предположить, что символическое восприятие храма было свойственно иудеям изначально, но почти не находило отражения в текстах. Позднее, размышления над религиозной жизнью привели к вербализации подразумеваемых значений и вместе с тем все большей детализации символизма.

Примечательно, что идея храма как структуры, актуализирующей порядок мироздания, не прекратила своего существования после его разрушения. Изучение Талмуда и мидрашей показывает, что элементы космического символизма, которые, по всей видимости, присутствовали как в самой архитектуре и интерьере сооружения, создававшимся финикийскими мастерами, так и в восприятии этой конструкции древними иудеями, эволюционировали в раввинистической мысли до фантастических пределов. Святой город стал высшей точкой на земле. Гигантская скала, на которой было принесено первое жертвоприношение, стала «пупом мира» и местом, из которого «разливалось» плодородие по всем странам мира. Из исторически существовавшего I храма, который, вероятно, уже содержал знаки микрокосма и центра плодородия, рабби создали храм с грандиозным плодоносным и космологическим значением. Демифологизация религиозного сознания привела не к отрицанию или забвению этого концепта, а, наоборот, к развитию, привнесению новых деталей, подчеркивающих мистическую значимость храма. Надежда на приход мессии и воссоздание храма по сей день остается важным элементом религиозного сознания иудеев. Мессианская эра, ведущая к установлению царства божьего на земле, будет ознменована, по мнению многих, восстановлением храма как структуры, объединяющей мир с Богом.

Объяснение причин «живучести» храмовых представлений, возможно, стоит искать в исторических условиях существования иудейской религии после разрушения храма. Создатели Талмуда и мидрашей не могли уйти от ответа на вопрос о том, как еврейский народ (и мир в целом) будет существовать в его отсутствии. После того как святилище в Иерусалиме было разрушено, иудаизм взял новый курс на изучение и сохранение Торы, но сама Тора содержала в себе утверждение важности храма. Отказаться от этой мысли для рабби не представлялось возможным, как и от мессианской идеи, давно присутствовавшей в иудаизме. Сложные внешние обстоятельства привели к возрастанию мессианских чаяний и дали толчок раввинистической мысли в направлении развития представлений связывающих восстановление храма с приходом мессии, гарантирующим это событие. В исторически сложное для себя время рабби повернулись к единственному источнику, который у них оставался, они использовали их творческое воображение, чтобы создавать все больше и больше подробностей мистического храма. По мере того как задача реального восстановления храма виделась все более призрачной, «небесный архетип становился более и более рассматриваемым как подлинный храм вне досягаемости римских легионов». [23, с. 168] Политические условия были настолько неблагоприятными, что «небесный идеал» представлял собой более надежную опцию, чем святилище в Иерусалиме, пребывающее в пространстве и времени. Если земной храм являлся воплощением небесного архетипа, то любые события угрожающие его историческому существованию были над ним не властны — неразрушимое святилище все еще было на небесах. Храм Бога, который был хозяином Вселенной, обладал мощной жизненной силой, будь он на земле или на небе.

Подводя итог можно сказать, что, идея храма как модели мироздания, воспроизводящей вселенский порядок, получившая развитие в раввинисти-

ческой мысли постхрамовой эпохи, в ранних текстах фактически отсутствует. Идея соединения земли и неба в том виде, в котором ее можно обнаружить в Танахе, скорее соответствует представлениям о храме как месте «встречи» человека и Бога, и в этом смысле соприкосновении земного и небесного. Храм предстает «лестницей в небо», объектом, способствующим взаимодействию с Всевышним. Вместе с тем, исходя из культурно исторического контекста, можно предположить, что его значение, как структуры, поддерживающей единство мироздания, подразумевалось изначально, хотя и явно не выразилось. Актуализирующий символизм, характерный для всех культур древности, был по всей вероятности, присущ и храмовому сознанию древних евреев, видевшему основную функцию храма в соединении земли и неба и поддержании мирового порядка через это соединение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берешит Раба// Мидраш Раба: Великий Мидраш. Том I; II—М: Книжники/ Ле-хаим, 2021.
2. Бил Г. Символы небесного храма в раннем иудаизме.// Небесный храм в раннем христианстве и иудаизме. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 9–65.
3. Иосиф Флавий. Иудейская война. — М.: АСТ, 2022.
4. Иосиф Флавий. Иудейские древности. — М.: АСТ/Ладомир, 2007.
5. Книга Юбилеев или Малое Бытие// Ветхозаветные апокрифы— М.: ООО Издательство АСТ, 2001. С. 15–117.
6. Когелет Раба// Мидраш Раба: Великий Мидраш. Мидраш к пяти свиткам. Том III. — М: Книжники/ Лехаим, 2021.
7. Завет Левия, третьего сына Иакова и Лии. О священстве и гордости//Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. — СПб.; Амфора, ТИД Амфора. 2009. — С.274–285
8. Книга Еноха.// Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона/— СПб.; Амфора, ТИД Амфора. 2009. — С. 19–119.
9. Раевская Н. Ю. Программный аниконизм в теологии Дварим (Второзакония)// Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3, № 2. — С. 146–158
10. Танах/ пер. Иосифона Д. — Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1978.
11. Шир Га-Ширим Раба/ Мидраш Раба: Великий Мидраш. Мидраш к пяти свиткам. Том II. — М. «Книжники»; «Лехаим». 2019.
12. Элиаде М. Вечное возвращение. // Элиаде М. Избранные сочинения. — М.: Ладомир. 2002. — С. 23–126.
13. Babylonian Talmud. URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (дата обращения: 27.07.2023).
14. Bamidbar_Rabbah // https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah.13.18-19?lang=en (дата обращения: 27.07.2023).
15. Fairbairn P. The Typology of the Scripture. — Nabu Press. 2010
16. Levenson J. D. The Temple and the World. // The Journal of Religion. — Jul., 1984. — Vol. 64, № 3. — P. 275–298.
17. Midrash Tehillim// https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.30.1?lang=bi (дата обращения: 27.07.2023).

18. Patai R. *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. -NY: Ktav Publishing. 1967.
19. Philo of Alexandria. Who is the heir of divine things. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book17.html> (дата обращения: 27.07.2023).
20. Philo of Alexandria. On the life of Moses, II. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> (дата обращения: 27.07.2023).
21. Philo of Alexandria. The special Laws, I. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book27.html> (дата обращения: 27.07.2023).
22. Silva de A. A Comparison between the Three-Leveled World of the Old Testament Temple Building Narratives and the Three-Leveled World of the House Building Motif in the Ugaritic Texts KTU 1.3 and 1.4 // *Ugarit and the Bible*. — Munster: Ugarit-Verlag. 1994. — P. 11–23.
23. Shillington V. G. *The Background and Nature of Temple Mythology in Rabbinic Literature*. — Waterloo: Wilfrid Laurier University. — 1976.
24. The book of the apocalypse of Baruch the son of Neriah. 2 Baruch. // <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/2Baruch.html> (дата обращения: 27.07.2023).
25. Vaux de R., *Ancient Israel: Its Life and Instructions*, 2nd ed. — New York: McGraw-Hill. — 1965.