

# ОРГАНИЗАЦИЯ ИУДЕЙСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ ПРИ ТЕИСПИДАХ

Владимир Викторович Бельский

кандидат богословия  
преподаватель кафедры церковной истории Московской духовной  
академии  
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
b\_volodimir@mail.ru

**Для цитирования:** *Бельский В. В.* Организация иудейского богослужения в Иерусалиме при Теиспидах // Богословский вестник. 2023. № 4 (51). С. 43–60. DOI: 10.31802/GV.2023.51.4.002

## Аннотация

УДК 26[652]-523.4 (26-246/-247)

В центре внимания данной статьи свидетельство Книги Ездры (Езд. 3, 1–6) о сооружении жертвенника в Иерусалиме при Кире II (539–530 гг. до Р. Х.) иудеями первой волны репатриации. На основании текста Книги Ездры создаётся впечатление, что сооружение алтаря открытого типа в первый год Кира Великого является началом реконструкции Иерусалимского храма. Некоторые факты и их сопоставление заставляют усомниться в том, что сообщение Езд. 3, 1–6 исторически достоверно. Однако исследователи начального периода эпохи Второго храма не учитывают особенностей древнеизраильских богослужебных практик с их градацией сакральных мест. В статье предпринимается попытка объяснить содержание указанного фрагмента Книги Ездры в контексте многообразия ветхозаветных литургических практик и различия мест, приспособленных для совершения богослужения. Судя по всему, упоминающийся в указанном фрагменте жертвенник мог быть сооружён в правление Кира II, однако это был не алтарь реставрируемого Иерусалимского храма, а одиночный жертвенник с ограниченным богослужебным функционалом.

**Ключевые слова:** Книга Ездры, эпоха Второго Храма, Теиспиды (Чишпишиды), Кир II Великий, ветхозаветное богослужение, дом Божий, одиночный жертвенник, ветхозаветное священство, Книга пророка Аггея, Книга пророка Захарии.

## Organization of Jewish Worship in Jerusalem During the Teispid Period

**Vladimir V. Belsky**

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 14312, Russia

b\_volodimir@mail.ru

**For citation:** Belsky, Vladimir V. "Organization of Jewish Worship in Jerusalem During the Teispid Period". *Theological Herald*, no. 4 (51), 2023, pp. 43–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.51.4.002

**Abstract.** The focus of this article is the testimony of the book of Ezra (Ezra 3, 1–6) about the construction of an altar in Jerusalem under Cyrus II (539–530 BC) by the Jews of the first waves of repatriation. The restoration of the cult of Yahweh in Yehud was not only of religious significance, but also played an important role in the administrative and political forms of the Jewish community and in resolving the socio-economic situation in the southern Levant. However, before Darius Hystaspes (522–486 BC), there were no conditions for the construction of a temple, which would become the center of unification of the Jews of this region in the civil-temple community. Based on the text of the book of Ezra, it seems that the construction of the open altar in the first year of Cyrus the Great is the beginning of the construction of the Jerusalem temple. The beginning of the construction of the temple under Cyrus II in the absence of sufficient material resources, Divine sanction in the form of prophecy and clearly formulated royal sanction causes justified criticism in the scientific literature. In addition, the consecration of the altar in the open air contradicted the usual order of consecration of the temple, in which the consecration of the altar occurred at the very end, after the construction of the temple walls, and was combined with the investiture of the priests of this temple. All this casts doubt on the ancient reliability of the text of Ezra 3, 1–6. However, researchers of the initial period of the Second Temple era do not pay attention to ancient Israelite liturgical practices with their gradation of sacred places. The article attempts to explain the message of the indicated pericope of the book of Ezra in the ninth variety of Old Testament liturgical practices and systems of places adapted for worship. According to the hypothesis put forward in this education, the altar discussed in the indicated Conservative narrative could indeed have been built in the reign of Cyrus II, but it was not the altar of the restored Jerusalem Temple, a single altar with limited liturgical functionality.

**Keywords:** Book of Ezra, Second Temple Period, Teispides, Cyrus the Great, Old Testament Worship, House of God, Solitary Altar, Old Testament Priesthood, Book of Haggai, Book of Zechariah.

**Н**ачальный этап эпохи Второго Храма до сих пор получает в исследованиях неоднозначную интерпретацию. Так, в качестве спорных рассматриваются вопросы начальной даты строительства Иерусалимского Храма, социального и конфессионального состава ранней Иерусалимской общины, административный статус этой общины, мотивация участников и факторы реставрации, и прочие. С одной стороны, эта неоднозначность обусловлена сопоставлением библейских свидетельств: книг Аггея–Захарии и Ездры–Нееми. При этом далеко не всегда учитывалась сама специфика этих групп книг (первые являются пророческими, вторые историко-нарративными), предполагающая разные экзегетические подходы. С другой стороны, открытие древневосточных текстов и возможность истолковывать библейские книги в контексте древне-ближневосточных параллелей и исторического фона Ахеменидской эпохи не только способствовали прояснению «тёмных» мест Писания, но и порождали новые научные проблемы. Необходимо признать, что именно успешные исследования древне-ближневосточных цивилизаций в значительной степени заострили проблему исторической реконструкции начального этапа становления иудейской общины Второго Храма.

В данной статье будет рассмотрен вопрос о восстановлении иудейского богослужения на месте первого Иерусалимского Храма при первых персидских правителях (Кире Великом и его ближайших преемниках), объединяемых историками в так называемую династию Теиспидов (по имени Теиспа (Чишпиша) для отличия от Ахеменидов потомков Дария<sup>1</sup>). В Езд. 1, 2–3 сообщается, что царь Кир повелел построить дом (לֵבַיִת), то есть Храм ҮНҮН в Иерусалиме. Однако далее Езд. 3, 23 фиксирует, что вернувшимися был построен лишь жертвенник (מִזְבֵּחַ) для совершения всежогений (הֲטָאָה). При этом священнописатель отмечает, что *храму Господню ещё не было положено основание* (Езд. 3, 6b). Третья глава Книги Ездры заставляет задуматься не только над причинами невыполнения декрета Кира II, текст которого приводится в Езд. 1, 2–3, но и над тем, каким образом было организовано служение ҮНҮН до постройки и освящения Второго Храма. В связи с последним вопросом в научной литературе

1 Согласно DB и те и другие принадлежали к одному роду, однако (даже если это так) есть все основания проводить это разделение. Об узурпаторском характере прихода к власти Дария I Гистаспа см.: Дандамаев М. А. К вопросу о династии Ахеменидов // ППС. 1960. Вып. 5 (68). С. 19–20.

встречаются различные точки зрения, вплоть до полного отрицания существования хоть какой-то формы богослужения в Иерусалиме ранее V в. до Р. Х.<sup>2</sup> Для понимания специфики богослужебного почитания YHWH в среде иудеев-репатриантов и статуса этого культа необходимо рассмотреть религиозную ситуацию и храмовую политику в последние годы существования Нововавилонской державы и первые десятилетия персидского владычества.

После взятия Иерусалима Навуходоносором (Набу-кудурри-уцуром) II (605–562 гг. до Р. Х.) Соломонов Храм был разрушен и значительная часть населения (знати, жречества, ремесленников) уведена в плен в 587/6 г. до Р. Х., что фактически положило конец древнеизраильской государственности. Однако религиозная традиция Южного царства продолжила существование: тот факт, что представитель священнического рода Иезекииль был призван к пророческому служению в Месопотамии, фиксирует континуитет как священнической, так и профетической традиции (см.: Иез. 1, 1–3, 2.3–10)<sup>3</sup>.

После кратких правлений Амель-Мардука (Евильмеродаха в 4 Цар. 25, 23 = Иер. 52, 31) и Нергал-шар-уцура (Нергал-шарецера в Иер. 39, 3), а также ещё более краткого правления Лабаша-Мардука (556 г. до Р. Х.) Нововавилонское царство постиг политический кризис и власть перешла к Набониду (556–539 гг. до Р. Х.). Последний начал радикальные религиозные реформы, вызвавшие недовольство как вавилонского жречества, так и вавилонян. Эти преобразования только обострили политические (между военной и жреческой партиями), социальные (между знатью и рядовыми общинниками) и этнические (между халдеями, арамеями и депортированными народами) противоречия<sup>4</sup>. В результате в 539 г. до Р. Х. царь Аншана и Парсумаша Кир (Куруш) II захватил Вавилон и Междуречье без особого сопротивления<sup>5</sup>.

Позиционировав себя в качестве законного наследника вавилонских царей, Кир восстановил «старые» вавилонские культы, однако отказался от политики насильственных переселений и позволил покорённым народам вернуться на родину. В том числе по этой причине

2 См., например: *Edelman D. V. The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York (N. Y.), 2014. P. 140–146.*

3 Как известно, Иезекииль был переселён в Двуречье вместе с царём Иоакимом в 597 г. до Р. Х. Идею континуитета пророческой традиции в плену поддерживает также И. Вилли-Пляйн. См.: *Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich, 2007. S. 11.*

4 См.: *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. Москва, 1985. С. 33–36.*

5 См.: *Олмстед А. Т. История Персидской империи. Москва, 2012. С. 68–69; Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. Москва, 1963. С. 108–109.*

он именуется в Ветхом Завете помазанником  $\text{YHWH}$  ( $\text{חַוְּשֵׁה}$  в Ис. 45, 1). Однако прочно обосновавшиеся в Двуречье иудеи не стремились возвращаться в Палестину, и желание вернуться в Палестину едва ли разделяли дети и внуки пленников Навуходоносора. Тем не менее в южном Леванте оставалось иудейское население, со своей стороны продолжавшее допленную традицию<sup>6</sup>. Предпринятые Киrom политические меры обеспечили поддержку завоёванных народов, но достигнутая им стабильность новой империи не могла быть долговременной. Назревшие в государстве политические, социальные, этнические и религиозные противоречия проявились уже через восемь лет после гибели его основателя (смерть Кира последовала в июле 530 г. до Р. Х.): многочисленные восстания прокатились почти по всем регионам державы.

В марте 522 г. наследовавший Киру сын Камбиз (Камбуджия) узнаёт о мятеже своего брата Бардии (Марда, Смердиса древнегреческих источников), тайно убитого или исчезнувшего ранее. Стремившийся вернуть себе царский престол Камбиз не успевает вернуться из Египта и умирает при загадочных обстоятельствах в июле того же года<sup>7</sup>. Был ли Бардия действительно сыном Кира или же его именем пользовался самозванец Гаумата<sup>8</sup> — вопрос открытый. Тем не менее приводят весьма убедительные аргументы в пользу того, что никакого династического кризиса после безвременной кончины Камбиза в империи не было. Имела место борьба между сыном Кира Бардией, опиравшимся на рядовых общинников-персов, и дальним родственником Кира Дарием, поддержанным персидской знатью и фактически узурпировавшим власть<sup>9</sup>.

6 См.: 4 Цар. 25, 12 = Иер. 52, 16; ср.: Агг. 2, 4. Л. Фрид, ссылаясь на Барстада и Торри, пишет, что, помимо земледельцев, оставшееся население Иудеи включало ремесленников, торговцев, сельских и городских старейшин, священников, пророков, книжников. См.: *Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-Palace Relation in the Persian Empire.* Winona Lake (Ind.), 2004. P. 158.

7 См.: *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах.* С. 121, 163; *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы.* С. 64.

8 Как это утверждал Дарий I согласно Бехистунской надписи (DB).

9 См.: *Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах.* С. 135, 179–183; *Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы.* С. 76–77. Взгляд на Дария Гистаспа как на узурпатора разделяет и А. Олмстед. См.: *Олмстед А. Т. История Персидской империи.* С. 128–129. Стоит отметить, что изложенная здесь точка зрения противоречит более традиционной концепции, согласно которой восстание Гауматы рассматривается как заговор мидийского жречества (магов). Эта концепция основана на некритическом чтении источников, прежде всего DB. Целью этого текста была дискредитация личности Гауматы, как враждебного персам, и легитимация Дария.

Все вышеизложенные события являлись проявлением сложных процессов политического, социально-экономического и религиозного характера, которые происходили на конечном этапе существования Нововавилонского царства и в начале истории Персидской империи. Говоря о религиозной политике Теиспидов и первых Ахеменидов, следует учитывать, что культовый аспект древневосточных религий включал храмовое и нехрамовое богослужение. В свою очередь, функции храмов не сводились к мировоззренческим, социально-регулятивным и прочим: в экономике Ахеменидской державы храмовый сектор, наряду с частновладельческим, являлся преобладающим. Кроме того, обширные храмовые хозяйства являлись полноценными административно-территориальными единицами (общинами), и храмовое управление было низовым уровнем административно-политической структуры сначала Нововавилонской, а затем и Персидской империи. Соответственно, для дифференциации между религиозной и храмовой политикой имеются серьёзные основания<sup>10</sup>.

Не вызывает сомнений, что религиозную политику Теиспидов следует рассматривать как в мировоззренческом, так и в социально-политическом её аспектах. В условиях, когда верховная светская и религиозная власть была сосредоточена в руках монарха, принципиальным становится и вопрос о религиозном мировоззрении первых персидских правителей. Однако изменения в религиозной политике целесообразно проследить, начиная с последних десятилетий исторического бытия Нововавилонской державы. В халдейской Вавилонии храмы являлись крупными собственниками, ведущими торговую и ростовщическую деятельность. Управление храмовыми хозяйствами осуществлялось царскими администраторами, тесно связанными со столичной аристократией<sup>11</sup>, тем не менее «вся храмовая собственность считалась коллективным имуществом граждан данной храмовой округи»<sup>12</sup>. При этом в пользу храмов собиралась десятина, которую выплачивали и вавилонские цари.

Ситуация изменилась при Набониде: для укрепления царской власти он насаждал культ Сина (Наннара) как бога всей Вавилонии и всей Ассирии в противовес культу Мардука. С этой целью он развернул масштабное храмовое строительство, в том числе восстановил храмы Сина

10 См.: Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. Москва, 1980. С. 331, 344.

11 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 26–28.

12 Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 344.

в Уре (Экишнугаль) и в Харране (Эхульхуль)<sup>13</sup>. Кроме того, каждый храм был обязан делать отчисления в пользу царской казны, для чего была учреждена особая должность управляющего «кассой царя» (*qipri ša šarri*). Все эти мероприятия проводились в ущерб традиционным вавилонским культам и последствия такой политики были отмечены выше.

Кир II и Камбиз II были приверженцами политеистической древнеперсидской народной религии, пантеон которой включал Митру, Анахиту, Веретрагну и других богов природных сил<sup>14</sup>. При этом правление обоих монархов характеризовалось веротерпимостью<sup>15</sup>. Плюрализм проявлялся и в языковой политике: даже в административных структурах Персидской державы использовались языки покорённых народов<sup>16</sup>. После прихода к власти Кир восстановил старые вавилонские храмы, сохранил налог в их пользу. При этом сам Кир перестал платить этот налог, оставил в храмах «кассы царя», а сверх того обложил храмовые хозяйства натуральными податями и обязал храмовые общины предоставлять рабочую силу для несения трудовых повинностей в пользу казны<sup>17</sup>. Новый курс фискальной политики требовал усиления государственного контроля над храмовыми хозяйствами через государственных чиновников<sup>18</sup>. Таким образом, религиозная политика Кира Великого и его сына сочетала плюрализм в отношении верований подданных с жёстким контролем за храмовой экономикой и ограничением храмовых доходов. В целом (за некоторыми исключениями) эта линия была продолжена и последующими персидскими царями. Впрочем, Камбиз, стремясь заручиться поддержкой определённых групп жречества, делал исключения из этих правил и сохранял привилегии за служителями некоторых храмов вновь покорённых народов<sup>19</sup>. В свою очередь, искавший в борьбе с персидской знатью поддержку рядовых персов-общинников Гаумата разрушал храмы персидской

13 Минаева В. В. Набонид // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 220–221.

14 См.: Hdt I, 131; Saadi-nejad M. Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess. London, 2021. P. 1–3.

15 См.: Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. С. 249–251; Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 334.

16 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. Санкт-Петербург, 2010. С. 189.

17 См.: Дандамаев М. А., Луконин, В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 346.

18 См.: Дандамаев М. А. Вавилония в 626–330 годы до н. э. С. 89.

19 Например, для саисского храма Нейт. См.: Posener G. La première domination perse en Egypte. P. 171; Bares L. Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir. Prague, 1999. P. 33.

знати<sup>20</sup>. Хотя Гаумата не уничтожал святилища других персов, можно предполагать, что конечной целью (лже)Бардии была централизация культа на основе зороастризма<sup>21</sup>.

После ликвидации Южного царства его территория вошла в состав Заречья (*аккад.* Eber-Nari, *арам.* עבר-נהר *ʿabar naharā* «За рекой»; в современной литературе довольно широко используется термин Трансевфратена), а первым наместником новообразованной провинции Йехуд был назначен Годолия. Местом своей резиденции новый правитель выбрал Мицпу (Массифу) Вениаминову — город, являвшийся некогда административным и культовым центром (1 Цар. 7, 5.11–16; 10, 17–24; Суд. 20, 1–3.8–10), но при этом не связанный с домом Давида. По всей видимости, Годолия предпринял аграрную реформу с целью закрепить за оставшимися земледельцами (*народом земли*) те земли, которыми ранее владела переселённая аристократия. Однако в результате заговора Годолия был убит (4 Цар. 25, 22–25)<sup>22</sup>. Тем не менее провинция продолжала существовать на протяжении всей истории Новоавилонской державы, пребывая в состоянии хозяйственного и демографического упадка, пока персидское завоевание не изменило политическую конфигурацию.

В библейской науке период, начинающийся эдиктом Кира, устойчиво обозначается как после пленный. Однако Р. Коггинс справедливо отмечает:

«Сравнение персов с ассирийцами и вавилонянами предупредит нас против иного предложения, которое является общим в ветхозаветных исследованиях. Это общепринятое деление материала на “допленный” и “послепленный”, как если бы оба периода резко отличались друг от друга»<sup>23</sup>.

Иудейская традиция, напротив, предпочитала отсчитывать новый период израильской истории только с Дария Гистаспа, начавшего эпоху Второго Храма<sup>24</sup>.

20 См.: Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времён до конца IV в. до н. э. Москва; Ленинград, 1956. С. 433.

21 Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. С. 335–336.

22 См.: История древнего Востока: от ранних государственных образований до древних империй / под ред. А. В. Седова. Москва, 2004. С. 485.

23 Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield, 1996. P. 9.

24 Некоторые исследователи вообще связывают окончание Вавилонского плена с именем царя Дария и относят его к 520/519 г. См., например: Kesters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. Heidelberg, 1895. S. 19.



После взятия Вавилона Киrom, которое ознаменовало конец истории Нововавилонского царства, регион Иудеи продолжал находиться в состоянии экономического, политического и религиозного упадка. И хотя Иерусалим (или то, что от него осталось после катастрофы 586 г. до Р. Х.) стал частью новой Персидской державы, в повседневной жизни Палестины на первых порах существенных изменений не происходило. Версия эдикта Кира в Езд. 6, 3–5 (из всех трёх сохранившихся ветхозаветных текстов этот текст считается наиболее близким к аутентичному тексту) свидетельствует лишь о позволении восстановить Иерусалимский Храм УНВН. Подобное разрешение вполне соответствует общей религиозной и храмовой политике Кира, который хотел укрепить свой авторитет легитимного правопреемника государственной власти в аннексированных регионах.

В остальном, как уже было отмечено, Кир, декларировавший себя как легитимного преемника вавилонских монархов, стремился сохранить *status quo*. Тем не менее в 535 г. Кир объединяет Вавилонию и Заречье в одну провинцию с тем же названием («Вавилония и Заречье») и ставит во главе этого нового административного образования Губару (Гобрия греческих источников)<sup>25</sup>. Причина состояла в том, что в религиозном, этническом и социальном плане Трансевфратена была весьма неоднородна: помимо Сирии, составляющей большую часть её территории, сюда входили занятые средиземноморской торговлей финикийские города (как на побережье Азии, так и на Кипре), земледельческие регионы бывшего царства Давида и Соломона, населённые как депортированными (Самария), так и местными (Йехуд) крестьянами<sup>26</sup>. При этом частично заселённый моавитянами юг со времени Набонида находился под контролем кочевых племён арабов-кедаритов, государство которых находилось в вассальной зависимости от Вавилона<sup>27</sup>. Поскольку сиро-палестинский регион всегда был некоторым «мостом» между Египтом и Месопотамией, части Заречья тяготели к разным экономическим и административным центрам (например, финикийские торговые города были ориентированы на Египет и другие страны Средиземноморья). Возможно, Кир, создав провинцию, объединявшую территории бывшего Халдейского царства, стремился предотвратить вероятность вхождения Леванта в сферу влияния Египта.

25 См.: Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. С. 52.

26 См.: Stern E. *Archeology of Persian Palestine // The Cambridge History of Judaism / ed. W. D. Davies, L. Finkelstein. Vol. I. Cambridge, 2008. P. 89–90.*

27 Циркин Ю. Б. История библейских стран. Москва, 2003. С. 348–349.

Таким образом, на основании сведений из источников говорить о принципиальных изменениях в социальном положении иудеев и в административно-политическом статусе Палестины не представляется возможным: эдикт Кира оставлял иудеев в качестве подданных монарха-язычника. Указы Кира II не предполагали приобретения общиной иудеев, вернувшихся в Палестину, какого-либо административного статуса в структуре управления Персидской империей. При этом и реконструкция храмового здания, и организация регулярного богослужения требовали, согласно текстам Пятикнижия, значительных сельскохозяйственных ресурсов (см.: Исх. 29, 38–42, Лев. 16, 1–30, Числ. 28, 3–6)<sup>28</sup>. Над распределением последних Ахемениды, в целом сохранившие систему управления храмовыми хозяйствами позднеавилонского периода, установили жёсткий контроль. Следует принимать во внимание и тот факт, что право на строительство нового храма (и ремонтные работы в уже существующем) являлось исключительной прерогативой персидского царя. Наконец, вернувшиеся из плена иудеи находились в окружении чужеродного и иноверческого населения. Экстраполяция всех этих фактов на литургическую жизнь палестинских иудеев раннеахеменидского периода неизбежно приводит к вопросам о формах богослужения на заре послепленного периода, о его инициаторах и материальном обеспечении.

Во фрагменте Езд. 3, 6: «С первого же дня седьмого месяца начали возносить всесожжения Господу. А (wəN qātal) храму Господню ещё не было положено основание» — противопоставление предполагает не только обычные для библейского нарратива смену плана (переход к заднему плану повествования) и авторский комментарий<sup>29</sup>, но и указывает на принципиальное различие между двумя типами святилищ. Так, при рассмотрении допленного ветхозаветного богослужения выделяются несколько типов культовых мест израильтян: 1) храмы, 2) одиночно стоящие жертвенники, 3) высоты, 4) неогороженные культовые площадки (открытые святилища)<sup>30</sup>. Все эти типы отличались друг от друга локализацией (в городе / вне города), доступом к совершению жертвоприношения (потомок иудейских ветвей дома Аарона / ааронит

28 В этом смысле древнееврейское богослужение требовало больше жертвенных животных, чем, скажем, месопотамское: в храмах Междуречья, например, сожжения туш совершались редко и не были частью регулярного богослужения. См.: Lafont B. Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1999. Vol. 93. № 1. P. 59.

29 Ср.: Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании. С. 211–215.

30 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School. Oxford, 1978. P. 16–18, 25, 48.

вообще / любой израильтянин) и набором тех видов жертвоприношений, которые могли быть использованы на этом месте<sup>31</sup>.

В Езд. 3, 4 упоминается о сооружении פָּזִיז, «жертвенника». Родственная פָּזִיז арамейская лексема maḏbaḥun означает место убоя или канаву, проделанную потоком. В Ветхом Завете этот термин может быть связан с самыми различными типами святилищ. Впервые термин упоминается в повествовании о потопе: после выхода из ковчега Ной устраивает жертвенник, на котором приносит УНВН всежожения (см. Быт. 8, 20). Книга Бытия упоминает, что аналогичные алтари воздвигались ветхозаветными патриархами: Авраамом в Вефиле (см. Быт. 12, 8), Мамре (см. Быт. 13, 18), земле Мориа (см. Быт. 22, 9); Исааком в Вирсавии (см. Быт. 26, 25); Иаковом в Сихеме (см. Быт. 33, 20) и Вефиле (см. Быт. 35, 7). С именем Моисея Книга Исход связывает устройство жертвенника в Рефидиме (см. Исх. 17, 15), Хориве (см. Исх. 24, 4). Иисус Навин соорудил жертвенник в Гевале (см. Нав. 8, 30). Книга Судей сообщает, что Гедеон воздвиг жертвенник в Офре (см. Суд. 6, 24), а некий человек Божий — в Вефиле (см. Суд. 21, 4). Кроме того, в 1 Цар. 7, 17 есть свидетельство о создании жертвенника судьёй Самуилом в Раме. Если говорить о монархическом периоде, то исторические книги сообщают о сооружении алтарей Саулом после битвы при Михмассе (см. 1 Цар. 14, 35), Давидом на гумне Орны Иевусянина (см. 2 Цар. 24, 25), Иеровоамом I в Вефиле (см. 3 Цар. 12, 32); также Илия восстановил жертвенник на горе Кармил (см. 3 Цар. 18, 30). Стоит отметить и упоминание в 3 Цар. 3, 4 о тысяче всежожений, которые принёс Соломон на главном жертвеннике в Гаваоне (см. 3 Цар. 3, 4)<sup>32</sup>.

Ссылки на другие библейские отрывки, где упоминается פָּזִיז, содержатся в BDB, однако приведённая выше выборка является достаточной для предварительных наблюдений и выводов. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что устройство (или почти идентичное ему проведение восстановительных работ) не нуждалось в санкции со стороны царя (к примеру, пророк Илия согласно 3 Цар. 18, 30 сам сооружает жертвенник). Основанием святости жертвенника могло быть устное предание, связывающее его с фактом откровения УНВН кому-либо из патриархов или же народу Израиля. Далее следует отметить, что сооружение алтаря открытого типа происходило по случаю, он не был предназначен для регулярного ежедневного богослужения,

31 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 16–17, 49.

32 См.: BDB. P. 258.

на что указывает и отсутствие при этих жертвенниках персонала, который обеспечивал бы регулярное богослужение.

Таким образом, в Езд. 3, 2–3 сообщается именно о сооружении святилища второго типа, то есть одиночного жертвенника, стоящего под открытым небом. Именно на одиночных алтарях, в отличие от алтарей храмовых, не могли приноситься в жертву первенцы крупного рогатого скота и овец, совершаться жертвы благодарения, обетные приношения (в том числе десятина), а также добровольные приношения, приношения начатков урожая (Исх. 23, 19; 34, 26; Втор. 26, 1–11) и жертвоприношения трёх праздников годового круга (см. Исх. 23, 14–16)<sup>33</sup>. Более того, в текстах Писания нет свидетельств о наличии царских разрешений и об участии царствующих особ в создании алтарей подобного типа. Жертвоприношения на них могли совершать жрецы, однако царской санкции на эту культовую деятельность не требовалось.

Следовательно, жертвенник из Езд. 3, 6 не являлся жертвенником будущего Иерусалимского Храма. Храмовый жертвенник всегда освящался после сооружения здания, стены которого отделяли сакральное пространство от профанного, причём консекрация жертвенника соединялась с посвящением жрецов (см. Исх. 29, Лев. 8–9)<sup>34</sup>. Хотя жертвенник был воздвигнут на месте первого Иерусалимского Храма, что уже являлось предпосылкой для последующего восстановления всего здания, создание подобных культовых сооружений не требовало особого царского указа. Однако для вернувшихся иудеев богослужения на этом жертвеннике под открытым небом были вполне легитимными, принимая во внимание причастность к его сооружению давида Зоровавеля и служение на нём ааронита Иисуса, а также в силу исторической памяти о святости данного места. Только наличием этих ожиданий можно объяснить принесение  $\text{הַזְבֵּחַ}$  (таковое могло приноситься только в Храме, подробнее о  $\text{הַזְבֵּחַ}$  см. ниже) и празднование Кущей ( $\text{לִזְכוּ}$ ), описанное в Езд. 3, 4.

Строительство же храмового здания, в отличие от сооружения одиночного жертвенника, требовало разрешения со стороны персидских властей в лице самого монарха для соблюдения законности Персидской империи, частью которой являлась Иудея. Участие царя в основании

33 См.: *Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel*. P. 16–17.

34 Как знак особой связи (перво)священника с Богом, присутствие которого знаменовал жертвенник. Подробнее об инвеституре ветхозаветных священников см.: *Бельский В. В. Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // БВ. 2020. № 2 (37). С. 44–45.*

храма могло быть формальным (или его могло не быть). Однако разрешение должно было существовать, иначе любая инициатива по храмовому строительству нарушала сложившиеся обычаи и являлась нелегитимной.

Итак, организация как богослужебной, так и административно-политической жизни иудеев, вернувшихся в Палестину, была тесно связана с реконструкцией Храма YHWH и восстановлением ааронитского священства. Как уже отмечалось, сооружение храмового здания и снабжение его всеми необходимыми литургическими принадлежностями требовало определённых финансовых средств. Нет оснований отрицать, что в период Теиспидов иудеи предпринимали действия по реконструкции разрушенного святилища (в том числе попытки сбора средств). Кроме того, без материального обеспечения в виде регулярного притока денежных средств и (или) продукции аграрного сектора экономики была бы невозможна организация регулярного богослужения в новопостроенном Храме. Легитимным инициатором храмового строительства на древнем Ближнем Востоке выступал только монарх (точно так же, как в античной Греции храмы воздвигались по инициативе полиса). Египетские и месопотамские источники чётко фиксируют участие царя в закладке и освящении нового святилища<sup>35</sup>. И даже упоминание некоего жреца Саркаса, сына Катовала в освятительной надписи из Сард в качестве храмостроителя<sup>36</sup>, не свидетельствует об отсутствии царской санкции на строительство.

В библейских текстах содержатся сведения о финансировании восстановления Иерусалимского Храма и о его легитимизации. Так, Книга Ездры не упоминает ни о каких источниках средств для восстановления храма, кроме возвращённого Киrom II храмового имущества и *доброхотных даяний* иудеев (Езд. 1, 6). Однако текст первой речи пророка Аггея констатирует нежелание<sup>37</sup>, а также отсутствие возможности<sup>38</sup> у палестинских иудеев восстанавливать Иерусалимский Храм на втором году правления Дария Гистаспа. Следовательно, добровольные пожертвования (если  $\text{הַדָּתִים}$  в тексте Езд. 1, 6 подразумевает именно *доброхотные даяния*, а не что-то иное) не могли служить финансовым источником,

35 См., например: Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. Санкт-Петербург, 2003. С. 71, 82, 84.

36 См.: [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // *Gusmani R.* Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964. S. 255.

37 «Народ сей говорит: "Не пришло ещё время, не время строить дом Господень"» (Агг. 1, 2).

38 «Вы сеете много, а собираете мало; едите, но не в сытость; пьёте, но не напиваетесь; одеваетесь, а не согреваетесь; зарабатывающий плату зарабатывает для дырявого кошелька» (Агг. 1, 6).

достаточным для восстановления храмового здания (см. Езд. 3, 7) и обеспечения регулярного богослужения в нём (см. Езд. 3,6).

Рассмотрение библейских контекстов, в которых используется термин  $\text{נָדָבָן}$ , позволяет уточнить его значение в случае Езд. 1, 6. Два основных значения слова  $\text{נָדָבָן}$ , которые приводятся в BDB, подразумевают добровольность (см. Втор. 23, 24; Ос. 14, 5; Пс. 54, 8; 68, 10; 110, 3) и добровольное приношение (см. Исх. 35, 29; 36, 3, Лев. 7, 16; 22, 18.21.23.38; Числ. 15, 3; 29, 39; Втор. 12, 6.17; 16, 10; 2 Пар. 31, 14; 35, 8; Езд. 1, 6; 3, 5; 8, 28; Иез. 46, 12, Ам. 4, 5, Пс. 119, 108). При этом в контексте культа слово  $\text{נָדָבָן}$  используется в Исх. 35, 29 и 36, 3, где сообщается о приношениях для Скинии (в LXX, соответственно, ἀφαιρέμα и τὰ προσφερόμενα), во Втор. 16, 10 (как приношение в праздник Седмиц;  $\text{מִנְחַת נְדָבָה לַיהוָה}$  в LXX: καθότι ἡ χεὶρ σου ἰσχύει) и в Ам. 4,5, где пророк говорит о хлебном приношении. Нерегулярность перевода рассматриваемого термина на древнегреческий язык может свидетельствовать об отсутствии однозначной ассоциации  $\text{נָדָבָן}$  с добровольностью. Кроме того, узус аккадского аналога этого слова *nindabû* фиксирует в качестве основного и первоначального семантического значения слова «хлебное приношение (в том числе зерна и пива)<sup>39</sup>. Причём нередко это приношение носит регулярный характер и используется в значении обеспечения как такового<sup>40</sup>. Как видно из аккадской параллели, значение добровольности для  $\text{נָדָבָן}$  является дополнительным. Такая интерпретация лексем связана, вероятно, с контекстом хлебного приношения (см., например: Лев. 2, 1 сл.), причины и случаи принесения которого в Писании не уточнены, а также с упоминанием «влечения сердца» и «расположения духа» в Исх. 35, 21.29 ( $\text{וַיִּבְאוּ כָּל-אִישׁ אֲשֶׁר-נִשְׁאַף לְבָבוֹ וְכָל אֲשֶׁר נְדָבָה רוּחוֹ}$ ).

Чтобы понять, как финансировались реконструкционные работы, необходимо установить, на какие образцы из прошлого ориентировались иудеи начала послепленной эпохи в деле этой реконструкции. Как известно, из всех существовавших на Святой Земле храмов YHWH именно царский Храм в Иерусалиме приобретёт значение главного и единственного, а впоследствии станет и эсхатологическим символом для иудеев<sup>41</sup>. Однако закрепление такого статуса за Храмом Соломона, а впоследствии за Храмом Зоровавеля стало возможным во многом благодаря религиозной и литургической деятельности царя Иосии (639/640 — 608/609 гг.).

39 См.: CAD. 11n2. P. 236–238.

40 См.: CAD. 11n2. P. 236–237.

41 См.: Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel. P. 44.

«Власть Иосии как “хорошего” царя в Иерусалиме определила единый храм, единое божество и персонал первосвященника иерусалимского храма и левитского священства как нормативную, надлежащую религию для любого, кто претендует на то, чтобы быть иудеем в любой точке Персидской империи. <...> Столпами (героями) останутся Моисей, Давид и Соломон, но колышек (the peg), поддерживающий эти столпы, это Иосия»<sup>42</sup>.

Несмотря на некоторые спорные стороны указанной концепции, сложно не согласиться с этими утверждениями. Именно результаты деятельности Иосии с акцентом на едином месте поклонения в Иерусалиме и на соблюдении Закона оставалась в памяти первого поколения репатриантов, и парадигму реформы именно этого царя стремились воспроизвести (насколько позволяли финансовые и административные ресурсы) организаторы строительства Второго Храма.

Судя по всему, сбор необходимых для реконструкции Второго Храма средств осуществлялся аналогичным образом или же ориентировался на то, как собирали средства для ремонта Храма Соломона при Иосии. Реформа Иосии (в том числе и ремонт храма) требовали средств, которые не были добровольными пожертвованиями, а собирались с населения по поручению царя неким Захарией (см. 2 Пар. 35, 8)<sup>43</sup>, о чём свидетельствует и текст остракона № 1 из собрания Ш. Мусаева. Надпись была сделана палеоеврейским письмом, но для удобства чтения она приведена квадратным арамейским шрифтом с параллельным русским переводом:

- |                    |                                 |
|--------------------|---------------------------------|
| 1) כאשר צוך אשי    | 1) Как приказал тебе Оси        |
| 2) וה דלמה תתל דיב | 2) ну царь, (чтобы) дать в руку |
| 3) [ז]והירכ פסכ רת | 3) [З]ахарии серебро Тар-       |
| 4) שש תיבל הוהי    | 4) шиша дому YHWH               |
| 5) /// ש*          | 5) ш [екеля] З.                 |

(Перевод мой. — В. Б.)

\* *Bordreuil P., Israel F., Pardee D. Deux Ostraca Paléo-Hébreux de la Collection Sh. Moussaïeff // Semitica. 1996. № 46. P. 50.*

42 *Handy L. K. Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism // Edelman D. et al. (eds.). Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends. Tübingen, 2016. P. 85.*

43 См.: Циркин Ю. Б. История библейских стран. С. 330–331.



Источниковедческий анализ указанного текста показал, что, в отличие от асмонеиской «диархической» модели (которую традиционно экстраполируют на предшествующую Маккавеев историю Израиля и Иудеи), в данном тексте отражена обычная для царств древнего Ближнего Востока норма, согласно которой царь обладал исключительными и достаточными полномочиями «для строительства священных и светских памятников»<sup>44</sup>. Разумеется, эти сборы являлись обязательными, и слово  $\text{הַרְבֵּי}$  в Езд. 1, 6 не должно вводить в заблуждение: например, дань, собираемая персидскими царями, также именовалась дарами (*греч.* δῶρα)<sup>45</sup>. Если же основные иудейские функционеры реставрации Иерусалимского храма рассматривали в качестве основной парадигмы деятельность царя Иосии, то такое ориентирование на образцы включало не только воспроизведение религиозных установок Иосии, но и использование административных и экономических механизмов, подобных тем, что использовал иудейский царь для реализации своей реформы. Следовательно, при восстановлении Иерусалимского Храма после падения Нововавилонской державы его строители должны были поступать аналогичным образом.

### Выводы

Рассмотренный материал показывает, что в период правления Кира Великого и его ближайших преемников (Камбиза и Гауматы) у иудейских репатриантов отсутствовали достаточные религиозные и юридические основания, а также источники материального обеспечения, необходимые для строительства Иерусалимского Храма. Тем не менее богослужение на месте Храма Соломона было возобновлено уже по возвращении первых иудеев при Кире II и осуществлялось на жертвеннике открытого типа. Объединение репатриантов вокруг бывшего Иерусалимского святилища, а также несомненное преобладание в их среде монотеистических воззрений указывают на стремление галута (*ивр.* גלות) восстановить результаты религиозной реформы царя Иосии. Однако возможность реализовать эти установки появилась лишь в условиях изменений политического курса Персидской империи, которые произошли при Дарии Гистаспе.

44 *Sérandour A. Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH // Semitica. 1996. № 46. P. 79.*

45 *См.: Hdt III, 89.*



## Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- [№ 11]. Marmorstelle in Sardes gefunden // *Gusmani R.* Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964. S. 255.
- Bordreuil P., Israel F., Pardee D.* Deux Ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaïeff // *Semitica*. 1996. № 46. P. 49–76.
- Malbran-Labat F.* La version accadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994.
- Statuette Naophore du Vatican № 158 [113] // *Posener G.* La première domination perse en Egypte: recueil d'inscriptions hiéroglyphiques. Le Caire, 1936. P. 1–26.

## Литература

- Бельский В. В.* Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // БВ. 2020. № 2 (37). С. 41–58.
- Дандамаев, М. А.* Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. Санкт-Петербург: Петербургское лингвистическое общество, 2010.
- Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н. э.). Москва: Изд. восточной литературы, 1963.
- Дандамаев М. А.* К вопросу о династии Ахеменидов // ППС. 1960. Вып. 5 (68). С. 3–21.
- Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. Москва: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1985.
- Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика древнего Ирана. Москва: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1980.
- Дьяконов И. М.* История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н. э. Москва; Ленинград: АН СССР, 1956.
- Емельянов В. В.* Ритуал в древней Месопотамии. Санкт-Петербург: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003.
- Лёзов С. В.* Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. Москва: РГГУ, 1998. С. 187–217.
- Минаева В. В.* Набонид // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 219–221.
- Олмстед А. Т.* История Персидской империи / пер. с англ. А. А. Карповой. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2012.
- Седов А. В.* История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй / Предисловие В. А. Яковсона; Под ред. А. В. Седова; Редкол.: Г. М. Бонгард-Левин (пред.) и др.; Институт востоковедения. Москва: Восточная литература, 2004.

- Циркин Ю. Б. История библейских стран. Москва: Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2003. (Классическая мысль).
- Bares L. Abusir IV. The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir. Prague: Karolinum Press, 1999.
- Coggins R. J. Haggai, Zechariah, Malachi. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Edelman D. V. The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York (N. Y.): Routledge, 2014.
- Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-Palace Relation in the Persian Empire. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2004.
- Handy L. K. Josiah as Religious Peg for Persian-Period Jews and Judaism // Edelman D. et al. (eds.). Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends / Edited by D. Edelman, A. Fitzpatrick-McKinley, P. Guillaume. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. (Orientalische Religionen in der Antike; 17). P. 72–90.
- Haran M. Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and Historical Setting of Priestly School. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Kosters W. H. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode / übersetzt von A. Basedow. Heidelberg, 1895.
- Lafont B. Sacrifices et Rituels a Mari et dans la Bible // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1999. Vol. 93. № 1. P. 57–77.
- Saadi-nejad M. Anāhitā: A History and Reception of the Iranian Water Goddess. London: I. B. Tauris, 2021.
- Sérandour A. Remarques complémentaires sur la contribution ordonnée par le roi 'ShYHW pour le temple de YHWH // Semitica. 1996. № 46. P. 77–80.
- Stern E. Archeology of Persian Palestine // The Cambridge History of Judaism: in 3 vol. / ed. W. D. Davies, L. Finkelstein. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 88–114.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2000.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: in 21 vols. Chicago (Ill): The Oriental Institute, 1956–2010. (The Chicago Assyrian Dictionary).
- Willi-Plein I. Haggai, Sacharja, Maleachi. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007. (Zürcher Bibelkommentar).