

# БОГОСЛОВСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КОВЧЕГЕ ЗАВЕТА СКВОЗЬ ПРИЗМУ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

## ВВЕДЕНИЕ



Тема настоящей статьи — ковчег завета. Этот предмет исследования важен и заслуживает внимательного рассмотрения, несмотря на то, что он не затрагивает животрепещущих богословских проблем и обычно не вызывает особого интереса со стороны изучающих библейское богословие. Однако последнее уже само по себе может служить причиной обстоятельного исследования феномена ковчега, чтобы, по крайней мере, оживить интерес к данной теме и избежать узости суждений, порожденной поверхностным отношением к данному вопросу.

Традиционное евангельское крыло протестантизма не придавало большого значения ветхозаветной идее различных культовых институтов, включая ковчег, большей частью подчеркивая символический и типологический аспекты сакральных объектов<sup>1</sup>. В этой статье предпринята попытка избежать этой, на взгляд автора, крайне субъективной позиции. Методологически статья следует принципам историко-описательного метода, поддерживаемого такими богословами, как Г. Райт, Е. Джейкоб и В. Циммерли<sup>2</sup>. Этот метод позволяет проследить развитие значения и

<sup>1</sup> Получить представление о (гипер)символическом подходе к изучению предметов израильского культа можно из сочинений следующих авторов: Riley W.B. *Old Testament types*. Los Angeles: The Biola Press. — P.51-71; Ridout S. *Lectures on the tabernacle*. New York: Loizeaux Brothers, 1914. P.240-291; Olford F.S. *The tabernacle: Camping with God*. Neptune: Loizeaux Brothers, 1973. P.129-141; Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. М., 1997. Т.2. Книга Исход. С.233-285.

<sup>2</sup> См. некоторые работы этих богословов: Wright G.E. *The book of the acts of God*. New York: Anchor Books, 1960; Jacob E. *Theology of the Old Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1964; Zimmerli W. *The Old Testament and the world*. Atlanta: John Knox Press, 1976; Idem. *Old Testament theology in outline*. Edinburgh: T.&T. Clark Ltd., 1983.

роли ковчега в библейской истории с точки зрения самого Ветхого Завета. Должен признать, что часто при данном подходе чрезмерно акцентируется аспект оригинального или первоначального значения текста и не всегда уделяется достаточно внимания богословскому значению той или иной темы для сегодняшнего дня. Кроме того, такой подход ведет к опасности изолирования отдельных текстов — опасности, которую можно свести до минимума, если мотивы и концепции, касающиеся предмета этого исследования, будут «представлены во всем разнообразии и со всеми ограничениями, продиктованными самим Ветхим Заветом»<sup>3</sup>. Для того чтобы сделать это возможным, в своей работе я буду отталкиваться от принципа каноничности Писаний, наиболее полно и ясно сформулированного Бревардом Чайлдсом<sup>4</sup>.

Это позволит нам сосредоточиться исключительно на ветхозаветном представлении о ковчеге, не пренебрегая некоторыми текстами как богословски (и/или исторически) несущественными «поздними вставками или прибавлениями»<sup>5</sup>. Однако надо признать, что очень нелегко достичь баланса между историческими и богословскими аспектами в исследовании определенных библейских тем: всегда существует риск сделать слишком большое ударение на одной области за счет другой. Хочется надеяться, что представленная в этой статье позиция пропорционально сочетает как исторический, так и богословский методы и (хотя бы частично) раскрывает значение ковчега завета в религии ветхозаветного Израиля.

## 1. ИСТОРИЯ КОВЧЕГА

### 1.1. Ковчег во время Моисея

Первое упоминание о ковчеге восходит к глубокой древности. Согласно Исх 25-27, ковчег был сделан у подножия горы Синай<sup>6</sup>. Там Господь повелел Моисею соорудить אָרוֹן (арон), переносной ящик из дерева акации и покрыть его золотом изнутри и снаружи. В указании были даны его

<sup>3</sup> Hasel G. *Old Testament theology: Basic issues in the current debate*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998. P.196.

<sup>4</sup> См.: Childs B. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, 1979; Idem. *Old Testament theology in a canonical context*. London, 1985.

<sup>5</sup> Koorevaar H.J. *A structural canonical approach for a theology of the Old Testament*. Leuven: Bijbelinstituut België, 1999. P.4.

<sup>6</sup> Существовало немало попыток доказать, что единственно точное и детальное описание внешнего вида ковчега, предложенное в Исх 25.10-22, является частью Священнического документа, так как оно предположительно отражает храмовую традицию, «большой частью перенося обстановку Иерусалима в период странствования по пустыне». Rad, G. von. *Old*

точные размеры: длина — два локтя с половиною<sup>7</sup>, ширина, как и высота, — полтора локтя (Исх 25.10)<sup>8</sup>.

Ковчег покрывала золотая доска, называемая כַּנָּפֹת (каннофет)<sup>9</sup>. Помимо ковчега, были сделаны два крылатых херувима чеканной работы. Золотые изваяния херувимов помещались на обоих концах крышки ковчега и располагались таким образом, что их головы были наклонены к крышке, а крылья покрывали поверхность ковчега (Исх 25.18-20)<sup>10</sup>. Исх 37.1-9 повествует о непосредственном изготовлении ковчега завета Весеелеилом, который был лично назначен Богом для выполнения этой работы.

Ковчег использовался в качестве контейнера для хранения двух каменных плиток, на которых были начертаны 10 заповедей или слов (עֲשֶׂת־הַדְּבָרִים [асерет хадеварим]; Втор 10.2-5; ср. Евр 9.4)<sup>11</sup>. Позже в ковчег

Testament Theology. New York: Harper & Row, 1962. V.1. P.237. С этим невозможно согласиться, так как о древности ковчега говорят и другие тексты, раннее происхождение которых никем серьезно не оспаривается. Например, отрывок Чис 10.33-36 связывает ковчег с многочисленным пребыванием Израиля в пустыне; ковчег играет ту же роль проводника или путеводителя в И. Нав 3-6 в период входа в обетованную землю. Следовательно, нет достаточных оснований считать, что более древние источники представляют существенно отличную картину ковчега. Предположение о существовании двух ковчегов кажется еще более невероятным. О различных взглядах по вопросу критики библейского обоснования происхождения ковчега см.: Mann T.W. The pillar of cloud in the Reed Sea narrative // Journal of Biblical Literature, 1971. № 90 (1). С.24-30; Zobel Hans-Juergen אֲרֹן // Theological dictionary of the Old Testament / Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1977. V.1. P.365-367,368-370; Lewis O. J. The ark and the tent. Review and Expositor, 1977. # 74. P.538,541-544.

<sup>7</sup> Локоть — ок. 45 см.

<sup>8</sup> Слово אָרֹן (арон) также употребляется в значении «саркофаг» (Быт 50.26) и «ящик для приношений» (4 Цар 12.10).

<sup>9</sup> Термин כַּנָּפֹת (в LXX — ἰλαστήριον — «престол милосердия» [ср. англ. *mercy seat*], «умилостивило») происходит от глагола כָּפַר — «покрывать», «очищать». Очень удачно это слово переводит архимандрит Макарий в своем переводе Пятикнижия. Он употребляет слово «очистилице». См.: Пятикнижие Моисея / Пер. архимандрита Макария. СПб., 2000. С.156.

<sup>10</sup> Сведения об изображении херувимов, расположенных на ковчеге, очень скудны и не позволяют высказывать однозначные суждения о внешнем облике этих существ. По мнению Олбрайта, они могли быть похожи на сфинкса — крылатого льва с человеческой головой, как их обычно изображали в Сирии и Палестине, или на крылатого тельца, как их представляли в Вавилонии и Ассирии. См.: Albright W.F. What were the cherubim? // The Biblical Archaeologist Reader. Missoula: Scholars Press, 1975. V.1. P.95-97.

<sup>11</sup> Мнение И.Р. Тантлевского о существовании деревянного кивота-ларца, куда были помещены скрижали и который, в свою очередь, помещался в большой ковчег завета, несостоятельно. Текст Втор 10.1-5, на который он ссылается, представляет краткий, почти гомилетический, обзор, в котором говорится о сооружении основной части ковчега — деревянного каркаса. По причине обзорного характера изложения материала Второзакония дальнейшие детали, а именно покрытие деревянного ларца золотом и изготовление золотого венца к нему, опущены. См.: Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С.214.

были помещены также сосуд с манной и жезл Ааронов (Чис 17.10; Втор 10.1-5; Евр 9.4). Причина введения в практику ковчега объяснена в Исх 25.22: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедовать чрез тебя сынам Израилевым». В Ветхом Завете ковчег выступает под несколькими именами: ковчег откровения, или, точнее, свидетельства (אָרוֹן הַעֲדוּת [арон хаэдут]; см.: Исх 25.22; И. Нав 4.16), ковчег завета (אָרוֹן הַבְּרִית [арон б'рит]; см.: Чис 10.33; Втор 10.8), ковчег Господа Бога Израилева (1 Пар 15.12), ковчег Божий (1 Цар 3.3) и др.



Ковчег завета.  
Реконструкция

Согласно Божьему плану, ковчег должен был стать неотъемлемым атрибутом израильской системы богопоклонения. В комплексе, который включал в себя скинию с ее предметами для поклонения, а также прилегающий двор, ковчег занимал ключевое место в Святом Святах. Из всех предметов в убранстве скинии (жертвенник всесожжения, светильник, умывальник, стол для хлебов предложения, жертвенник для курений) ковчег был самым священным. С момента создания ковчега и скинии предполагалось, что они будут переносными объектами. На нижних углах ковчега были прикреплены четыре кольца, через которые продевались два длинных шеста. При помощи шестов левиты несли ковчег впереди народа. Скиния была сделана таким образом, чтобы служить шатром для ковчега во время частых остановок на пути в Хананскую землю.

Сведения о ковчеге в Пятикнижии очень скудны и разрознены. Ковчег встречается в нескольких контекстах жизни Израиля этого периода. Он служил местом встречи Бога с Моисеем (Чис 7.89). Находящиеся в нем скрижали должны были постоянно напоминать Богу и Моисею как представителю народа о заключенном завете. Именно поэтому ковчег очень часто называется ковчегом откровения или свидетельства (см.: Исх 26.33-34; 30.6,26 и *passim*). К ковчегу мог приближаться и Аарон. Как первосвященник, он имел право входить во святилище для совершения религиозного ритуала (один раз в год в День Искупления). Однако Бог через Моисея предупредил Аарона о последствиях несанкционированного проникновения во святилище. Ему было сказано, чтобы он «не во всякое время входил во святилище за завесу пред крышку, что на ковчеге, дабы ему не умереть» (Лев 16.2).

Аарон и его сыновья были обязаны заботиться о том, чтобы защитить ковчег от непосредственного прикосновения человеческих рук и от праздных любопытных взоров. Для этого всякий раз, когда израильтяне поднимались в путь, ковчег покрывался завесой (Чис 4.5; ср. Исх 40.21). Посредством облака и ковчега Господь вел Свой народ к намеченной цели — обетованной земле. Остановка ковчега сигнализировала о привале. Когда ковчег поднимался, израильтяне знали, что им опять надо отправляться в путь (Чис 10.33-36).

По причине весьма скудной информации о ранней истории ковчега появилось много умозрительных построений относительно связи этого священного вместилища со скинией собрания и его роли в израильском домонархическом культе. На основании некоторых текстов Ветхого Завета, затрагивающих эти вопросы, трудно отстаивать точку зрения, состоящую в том, что ковчег имел только одно назначение; проблематично также утверждать безусловно, что ковчег и скиния изначально были соединены в культовом употреблении. Относительно ранней связи ковчега и скинии можно сказать следующее: отсутствие в Ветхом Завете прямого подтверждения тому, что оба священных объекта с момента их появления были нераздельны, привел некоторых богословов к заключению, что первоначально они были независимы. Так, например, фон Рад утверждает:

Ни в коем случае нельзя предполагать, что ковчег сразу был помещен в скинию. Наоборот, оба предмета культа — скиния и ковчег — существовали независимо друг от друга в ранний период как культовые центры двух совершенно отдельных групп<sup>12</sup>.

Следует заметить, что эта теория, тем не менее, еще требует дополнительных доказательств; в настоящем виде истинность подобного заключения очевидна только богословам, исследующим вопрос ковчега исключительно с позиции историко-критического метода.

И все же поговорка «Молчание — знак согласия» не совсем уместна в настоящем случае. Во-первых, несмотря на то, что Ветхий Завет обходит молчанием затронутый нами вопрос, трудно предполагать, что ковчег все

<sup>12</sup> Rad, G. von. Op. cit. P.235. Бернард Андерсон суммирует позицию фон Рада по истории ковчега и скинии так: «Скиния, предположительно святыня южной группы (особенно колена Иуды), и ковчег, очевидно связанный с северной группой (колена Иосифа, введенные в Ханаан Иисусом Навиным), существовали независимо до тех пор, пока не были объединены в истории традиций, что следует из Священнического документа, подтверждающего тот факт, что Моисей поместил ковчег в скинию у горы Синай». Anderson W.B. *The living world of the Old Testament*. Burnt Mill: Longman, 1988. P.117. По вопросу связи ковчега и скинии см.: de Vaux R. *Ancient Israel // Religious institutions*. New-York: McGraw-Hill, 1965. V.1. P.301-302.

время находился под открытым небом во время остановок. Даже если бы в Пятикнижии не было упоминаний о скинии во время сорокалетнего пребывания израильтян в пустыне, традиции о ковчеге должны заставить нас постулировать существование такого шатра. В конце концов, почему нельзя предположить, что ковчег находился в скинии?<sup>13</sup> Текст Чис 7.89, традиционно считающийся частью Священнического источника, подтверждает это предположение: «Когда Моисей входил в скинию собрания, чтобы говорить с Господом, слышал голос, говорящий ему с крышки, которая над ковчегом откровения между двух херувимов, и он говорил ему».

Кроме того, нет причин думать, что скиния функционально дублировала ковчег, или что они существовали независимо друг от друга и при этом выполняли одни и те же функции. Поэтому, когда мы читаем о том, что Бог обращался к Моисею «из скинии собрания» (Лев 1.1), мы вправе заключить, что на самом деле Бог говорил со Своим слугой «над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения» (Исх 25.22). Конечно, это заключение никоим образом не снимает все проблемные вопросы, касающиеся существующих пробелов в тексте Ветхого Завета относительно первоначальной связи между двумя объектами израильского культа. В действительности это очень спорный, горячо дебатруемый вопрос, по которому невозможны категоричные выводы<sup>14</sup>.

## 1.2. Ковчег в период завоевания Ханаана и домонархической жизни Израиля

Фрагментарные исторические данные о ковчеге завета в период завоевания обетованной земли приведены в книге Иисуса Навина. Благодаря свидетельству этого источника известно, что ковчег играл важную роль в переходе израильтян через Иордан и завоевании ими Иерихона. В этих событиях ковчег, по-видимому, олицетворял присутствие «Святого Воителя на передовой линии сражения» (ср. Втор 31.8; И. Нав 3.6)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Plastaras J. The God of Exodus: The theology of the exodus narratives. New York: The Bruce Publishing Company, 1966. P.265-266.

<sup>14</sup> Woudstra H. M. The Tabernacle in Biblical —theological Perspective // New perspectives on the Old Testament / Ed. Barton Payne. Waco: Word Books, Publisher, 1970. P.91.

<sup>15</sup> Израильтяне не были единственным народом, использовавшим священный ковчег в сражениях с врагами. Греческий историк Диодор (90-21 гг. до н.э.) упоминает о том, что подобная практика была распространена среди финикийцев в VII в. до н.э. В качестве *palladium* (лат. залог безопасности) ими использовались переносные шатры-святилища. См.: J.A. Thompson. The Bible and archeology. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1982. P. 74. См. также Cross M.F. The priestly tabernacle // The Biblical Archaeologist Reader. Missoula: Scholars Press, 1975. V.1. P.217-219.

Это предположение косвенно подтверждается словами Иисуса Навина: «Вот, ковчег завета Господа всей земли пойдет пред вами чрез Иордан» (И. Нав 3.11). Бог Израиля изображается здесь как Господь всей земли, торжественно шествующий со Своим народом в Ханаан.

Утверждение фон Рада «Где ковчег, там всегда присутствует Яхве»<sup>16</sup> вполне соответствует той функции, которую ковчег выполнял в эпоху завоевания. Эдмонд Джейкоб добавляет:

Во время завоевания ковчег представлялся достаточным решением проблемы Божественного присутствия... Нам необходимо признать вполне сформированный характер богословия ковчега, который, как священный кивот, вмещал таинственную и подчас взрывную святость Бога и, как контейнер для Закона, воскрешал в памяти то, как Бог связал Себя со Своим народом. Как символ *deus absconditus* и *deus revelatus*<sup>17</sup> ковчег обладал как динамизмом, так и объективностью<sup>18</sup>.

Судя по тому, что упоминания о ковчеге очень редко встречаются в библейской исторической литературе о послезавоевательном периоде Израиля, можно предположить, что интерес к ковчегу значительно уменьшился ко времени расселения израильтян на покоренной земле. Некоторые тексты говорят о появлении ковчега в Сихеме при чтении Закона (И. Нав 8.30-33) и Вефиле во время гражданской войны (Суд 20.27). Сейчас практически невозможно определить, переносился ли ковчег из города в город (в случае военных конфликтов с соседними племенами) или постоянно находился в святилище на одном определенном месте. В отношении первого Вернер Шмидт полагает, что идея «регулярного перемещения ковчега из одного места в другое — гипотеза, исторически ничем не подтвержденная»<sup>19</sup>. С этой точкой зрения можно согласиться, если речь идет о регулярных перемещениях, однако возможность спорадических передвижений не исключена.

Ко времени Самуила ковчег обретает пристанище в Силоме (1 Цар 3.3). Нет какого-либо указания на то, что ковчег играл значительную роль в жизни народа в это время. В Силоме ковчег уже был расположен не в скинии, а в здании («храме Яхве», הֵיכַל יְהוָה), в котором жил Самуил. Однако именно при Самуиле ковчегу суждено было оказаться в центре внимания 12 колен Израиля. Так называемый «Рассказ о ковчеге» (1 Цар 4-6) подробно описывает события, приведшие к потере и последующему чудесному возвращению ковчега. В одно из вторжений

<sup>16</sup> Rad, G. von. Op. cit. P.237.

<sup>17</sup> *deus absconditus* и *deus revelatus* — лат. Бог сокровенный и Бог открытый.

<sup>18</sup> Jacob E. Theology of the Old Testament. London: Hodder & Stoughton, 1964. P.257.

<sup>19</sup> Schmidt H.W. The faith of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell, 1983. P.113.

на территорию Израиля в XI в. филистимляне нанесли сокрушительное поражение армии израильтян. Анализ поражения и выбор дальнейшей стратегии свелся к следующему: «За что поразил нас Господь сегодня пред Филистимлянами? Возьмем себе из Силома ковчег завета Господня, и он пойдет среди нас и спасет нас от руки врагов наших» (1 Цар 4.3). У евреев возникла дерзкая мысль воспользоваться своей величайшей святыней в сражении с неприятелем. Самовольное обращение с ковчегом и отождествление его с магическим орудием, гарантирующим победу, привели к прискорбным результатам. «И сразились Филистимляне, и поражены были Израильтяне... и ковчег Божий был взят» (1 Цар 4.10-11).

Неудавшаяся попытка манипулировать ковчегом говорит о кризисе израильской системы поклонения. В нее стали проникать чуждые яхвизму языческие элементы. Они проявлялись в том, что в какой-то момент времени в сознании народа ковчег стал приобретать характер некоего фетиша, наделенного сверхъестественными силами. Ковчег *per se* воспринимался израильтянами как воплощение защиты и безопасности («он пойдет среди нас и спасет нас...» [1 Цар 4.3]) подобно тому, как позже, в VI столетии, эту роль приписывали храму (ср. Иер 7.4). Он представлялся уже не только видимым символом присутствия Бога среди Своего народа, но и гарантией политической независимости и могущества Израиля под защитой Бога<sup>20</sup>. Следовательно, захват ковчега означал покорение израильтян и уход Бога из среды народа, потерю независимости и подчинение иноплеменникам<sup>21</sup>.

Интересно отметить, что идея присутствия Бога, выражаемая посредством ковчега, была распространена не только среди израильтян, но и среди их врагов — филистимлян. Неудивительно, что они пришли в ужас, когда узнали, что ковчег будет сопровождать Израиль в бою. «И устрашились Филистимляне, ибо сказали: Бог тот пришел к ним в стан... горе нам! кто избавит нас от руки этого сильного Бога?» (1 Цар 4.7-8). Будучи язычниками, филистимляне приняли ковчег завета за видимое вместилище еврейского божества, который сам вышел сразиться с ними<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Именно в этот период ковчег стал восприниматься в контексте כַּבֹּד (кавод), славы Божьей, которая также отражает идею присутствия Бога. Узнав о том, что ковчег попал в руки врагов, невестка силомского священника Илия называет своего новорожденного сына Ихавод (אִי-חַבֹּד), «сказав: “отошла слава от Израиля” — со взятием ковчега Божия...» (1 Цар 4.22). См.: Terrien S. The elusive presence. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978. P.172.

<sup>21</sup> Morgenstern J. The ark, the ephod, and the tent of meeting. Cincinnati: The Hebrew Union College Press, 1945. P.85-86.

<sup>22</sup> Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и Царств // Толковая Библия. Петербург, 1905. Т.2, С.236.



Разбив израильтян и захватив ковчег, они были уверены, что вместе с ковчегом был пленен и Яхве, поэтому не преминули *заключить* Его как второстепенное, подчиненное божество в храме Дагона (1 Цар 5.2)<sup>23</sup>. В ответ на захват ковчега и низведение Яхве до уровня идола Бог Израиля продемонстрировал Свое могущество: Господь сокрушил изваяние Дагона и поразил жителей трех из пяти филистимских городов — Азота, Гефа и Екрона (в Синод. переводе — Аскалон) «мучительными наростами», которые некоторые связывают с бубонной чумой<sup>24</sup>. После семи месяцев нахождения в руках филистимлян ковчег был возвращен в приграничный город Вefсамис (1 Цар 6.1,11-14), откуда позже был перенесен на территорию колена Вениаминова в Кириаф-Иарим, где он покоился нетронутым на протяжении 20 лет (1 Цар 7.2).

### 1.3. Ковчег в Иерусалиме

Ковчег, надолго и прочно забытый при Сауле, опять оказался в центре внимания в правление Давида (1 Пар 13.3). В отличие от своего предшественника, Давид понимал важность духовного наследия Израиля и всячески старался привести соотечественников к осознанию этой важности. Можно не сомневаться, что Давид был движим неподдельным желанием превратить Иерусалим в центр поклонения Яхве. Решение Давида о переносе ковчега было не просто политическим шагом. Конечно, он понимал, что без централизации богослужения ему не построить мощное сплоченное государство; слишком много было напряженности в отношениях между северными и южными коленами<sup>25</sup>. Предпринимая поистине реформационную попытку сделать Иерусалим домом для ковчега, Давид преследовал как религиозные, так и политические цели. Более того, как пишет Терриен,

...ковчег придавал культовую определенность обоим измерениям Моисеева завета: вертикальному, поскольку являл связь, объединяющую Яхве и Израиль, и горизонтальному, так как укреплял сплоченность колен при уже существующей взаимной лояльности. Ковчег Яхве стал известен как «ков-

<sup>23</sup> Дагон — филистимский бог плодородия, сферой покровительства которого было земледелие. Из-за созвучия его имени с древнееврейским словом, означающим «рыба» (דג, (дага)), Дагона иногда отождествляют с рыбоподобным божеством, покровителем рыбаков. См. подробнее: Bierling N. Giving Goliath his due: New archaeological light on the Philistines. Grand Rapids: Baker Books, 1992. P.132-134.

<sup>24</sup> Ла Сор Сэнфорд У. Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С.218; Bierling. Op. cit. P.135.

<sup>25</sup> Религиозный аспект сыграл ключевую роль в углублении раскола между израильским и иудейским царствами во время правления Иеровоама. Децентрализация культа, вызванная религиозной реформой Иеровоама (3 Цар 12.26-33), наряду с другими факторами, сделала практически нереальной мысль о воссоединении.

чег завета». Переносом ковчега в Иерусалим Давид показал всей нации, что ее политический и религиозный центры переместились из Сихема в Иерусалим<sup>26</sup>.

После взятия Иерусалима, заручившись поддержкой «всего собрания израильтян» (1 Пар 13.2,4), Давид предпринял попытку перенести ковчег в *свой* город (1 Цар 6). Первая попытка перенесения ковчега в Иерусалим не увенчалась успехом (2 Цар 6.1-11), так как было, по крайней мере, два нарушения установлений относительно использования ковчега: 1) ковчег везли на колеснице, тогда как, согласно Чис 4.15; 7.9 (ср. 1 Пар 15.15), должны были нести на плечах при помощи шестов; 2) на основании того же текста можно заключить, что представителям священнического рода Каафа (второго сына Левия), несшим ковчег, запрещалось прикасаться к нему.

Спустя некоторое время ковчег все же был торжественно перенесен в крепость Иевуса с соблюдением всех предписаний закона. О серьезности намерений Давида говорит хотя бы то, что он построил новую скинию для ковчега вместо прежней Моисеевой, которая, согласно Летописцу, находилась в Гаваоне (2 Пар 1.3). Ковчег был установлен «на своем месте посреди скинии, которую устроил для него Давид» (2 Цар 6.17; ср. 2 Цар 7.2; 2 Пар 1.4). Таким образом, Давид окончательно подтвердил и упрочил связь с религиозной традицией прошлого<sup>27</sup>. С тех пор присутствие ковчега в крепости, до того времени служившей оплотом поклонения хананейским богам, стало не только символом триумфа Яхве, но и связующим звеном с верой отцов периода исхода и странствования по пустыне<sup>28</sup>.

Построив храм, Соломон перенес ковчег завета в храмовое святилище, в «Святое Святых, под крылья херувимов» (3 Цар 8.6). Из 3 Цар 8.9 явствует, что в ковчеге находились только две каменные таблицы с текстом завета. Но даже в «недоукомплектованном» виде (жезл Ааронов и сосуд с манной отсутствовали) он приковывал всеобщее внимание и, как в былые времена, шел впереди народа<sup>29</sup>. «Царь Соломон и с ним все общество Израилево... шли пред ковчегом, принося жертвы из

<sup>26</sup> Terrien. Op. cit. P.169.

<sup>27</sup> Для полноты картины необходимо, по крайней мере, упомянуть еще об одном эпизоде из жизни Давида, в котором фигурирует ковчег. Этот эпизод описан в 2 Цар 15.23-29 — истории о бегстве Давида из Иерусалима после восстания Авессалома.

<sup>28</sup> Terrien. Op. cit. P.168.

<sup>29</sup> Соломон не был бы Соломоном, если бы не выбрал для освящения храма самое подходящее время — 7-й месяц, Тишри (Афаним), когда в Иерусалим стекалось множество паломников по случаю праздника Кушей (3 Цар 8.2). Для этого ему, по-видимому, пришлось отложить торжества на 11 месяцев (ср. 3 Цар 6.38)!

мелкого и крупного скота, которых невозможно исчислить...» (3 Цар 8.5). Скиния собрания со всеми священными принадлежностями, по всей видимости, принесенная из Гаваона (ср. 2 Пар 1.3,13), также заняла достойное место в процессии к величественному храму. Как только ковчег был помещен в Святое Святых, «облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень» (3 Цар 8.10-11)<sup>30</sup>.

После того как ковчег окончательно обрел покой в Иерусалимском храме, он, вероятно, очень скоро потерял статус культового объекта *par excellence*. Во всяком случае, ссылки на него уже практически не встречаются в ветхозаветных Писаниях. Исключение составляют 2 Пар 35:3, Иер 3.16 и Пс 131.8. В 2 Пар 35.3 левитам дается распоряжение перенести ковчег завета на его место в храм. Это можно объяснить либо тем, что ковчег хранился в каком-то тайном помещении в самом храме, либо был вынесен нечестивым царем Манассией, или же, как указывает сам текст, по той или иной причине ковчег продолжали носить «на раменах» с места на место<sup>31</sup>.

Хотя и существует предание, что пророк Иеремия скрыл ковчег, скинию и жертвенник курения в пещере на Фасге<sup>32</sup>, возвышенности горного хребта Аварим (ср. 2 Макк 2.4), характер пророческих высказываний Иеремии о ковчеге позволяет думать, что ковчег ко времени Иеремии уже не существовал. Трудно представить, что кто-то, будь-то пророк или мирянин, рискнул произносить подобные «утешительные» речи (ср. Иер 3.16), если бы ковчег находился в храме. Интересно, что книга Плач Иеремии также не содержит ни единого упоминания о потере или захвате ковчега, хотя и говорит об отвержении Богом жертвенника и оставлении святилища (Плач 2.7).

Возможно, исчезновение ковчега каким-то образом связывалось с уходом Божьей Славы из храма, о чем пишет пророк Иезекииль (Иез 10). Это заставляет думать, что ковчег наиболее вероятно исчез до разрушения Иерусалима вавилонянами в 586 г. до н.э., так как в длинном списке священных предметов культа, увезенных Навузарданом в Вавилон, ковчег не числится (4 Цар 25.13-17; Иер 52.17-23).

<sup>30</sup> Хотя облако служило Богу средством для обнаружения Своего присутствия, слава не должна отождествляться с ее отражением в творении. Существует аналогия, но не тождество. Герасимчук В. Имя Божье как одна из форм ветхозаветной теофании // Богомыслие. 2000. №9. С.16.

<sup>31</sup> Книги Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товита, Иудифь и Есфирь // Толковая Библия. Петербург, 1906. Т.3. С.185.

<sup>32</sup> Snaith N.N. Worship in the Old Testament // A companion to the Bible / Ed. T.W. Manson. Edinburgh: T&T. Clark, 1963. P.541.

Высказывается мнение, что ковчег был захвачен одним из трех оккупантов: фараоном Сусакимом (3 Цар 14.26), Иоасом Израильским (4 Цар 14.14) и Навуходоносором Вавилонским во время пленения Иехонии в 597 г. до н.э. (4 Цар 24.13). Возможно, это и так, однако информация о вторжениях не дает права утверждать, что было захвачено что-то еще кроме сокровищ храма. М. Харан полагает, что исчезновение ковчега из иерусалимского храма едва ли связано с каким-либо внешним событием,



Кадр из фильма “В поисках утерянного ковчега” (Paramount Pictures)

скорее только с внутренними факторами. Он утверждает, что, вероятно, именно Манассия, санкционировавший использование сосудов для поклонения Ваалу и Астарте во внешнем святилище и поставивший истукан Астарты во внутреннем святилище, вынес ковчег из храма. Во всяком случае, как считает Харан, когда Иосия очищал храм, ковчега в нем уже не было<sup>33</sup>. Подводя итог, Иосиф Флавий в *Иудейской войне* (V.5.5), описывая внутреннее убранство храма, отмечает, что Святое Святых было пусто.

На протяжении многих веков предпринимались многократные попытки отыскать ковчег. Многие, начиная от рыцарей-тамплиеров в средние века до различных археологических обществ в наше время, не оставляют надежды найти его<sup>34</sup>. Популяризации темы поиска ковчега способствовала голливудская трилогия об археологе Индиане Джонсе, изрядно поплутавшем по свету, чтобы найти ковчег и святой Грааль (в средневековой литературе так называется чаша, из которой пил Христос на Тайной вечере).

Наиболее правдоподобными кажутся три версии местонахождения ковчега: Израиль (Храмовая гора), Египет (остров Элефантин, где был еврейский храм), а также Эфиопия. В настоящее время большой популярностью пользуется гипотеза, согласно которой ковчег находится в эфиопском городе Аксуме. Сторонники этого мнения убеждены в том, что ковчег находится именно там, в эфиопской православной церкви. И все же на данный момент точного местонахождения ковчега никто назвать не может. Будущее покажет, смогут ли археологи обнаружить ковчег, получат ли они, как говорят нынешние израильтяне, «привет от предков» или нет.

<sup>33</sup> Haran M. The disappearance of the ark // Israel Exploration Journal Reader. New York: Ktav Publishing House, Inc., 1981. V.1. P.263,274.

<sup>34</sup> С кратким отчетом о результатах поисков одного из таких археологических обществ, а именно *The Bible Archaeology Search and Exploration Institute*, можно познакомиться на сайте <http://www.baseinstitute.org/covenant.html>

## 2. БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КОВЧЕГА ЗАВЕТА

В обзоре истории ковчега мы затронули некоторые богословские интерпретации ковчега завета. Естественно, в рамках данной статьи невозможно охватить в достаточной полноте всю многогранность данной темы. В этой главе мы попытаемся сжато систематизировать основные богословские идеи, связанные с ковчегом.

### 2.1. Ковчег и присутствие Яхве

Закон запрещал Израилю делать какие-либо изображения Яхве (Исх 20.4). Уникальность этой черты религии Израиля не вызывает никакого сомнения. Тем не менее в религиозной системе были предусмотрены *видимые* знаки присутствия невидимого Бога среди Своего народа<sup>35</sup>. Существовали два таких знака: ковчег и скиния (Чис 7.89)<sup>36</sup>. Но в каком смысле ковчег позволяет говорить о присутствии Бога?

Уолтер Кайзер перечисляет шесть возможных решений проблемы присутствия Яхве: ковчег как 1) свидетельство о присутствии; 2) гарантия присутствия; 3) залог присутствия; 4) местопребывание Яхве; 5) отождествление с Яхве; 6) представление Его присутствия<sup>37</sup>. Некоторые из этих точек зрения могут найти определенную поддержку в Ветхом Завете, однако все же представляется более верным усматривать в ковчеге свидетельство или символ присутствия Божества. Ковчег выполнял эту функцию только в том случае, если Божье присутствие постигалось верой.

Кажется вполне справедливой мысль, что идея Божьего присутствия всегда ассоциировалась с ковчегом с начала его появления в израильской системе богопоклонения. В «Песне о ковчеге» присутствие Яхве явным образом отождествляется с наличием у израильтян ковчега: «Когда

<sup>35</sup> Plastaras. Op. cit. P.265.

<sup>36</sup> Существует мнение, что два различных «богословия» соединены со скинией и ковчегом — «богословие проявления и богословие присутствия соответственно». См.: Rad, G. von. Op. cit. P.237. На семантическом уровне слово «скиния» (евр.  $\text{קִנְיָה}$ ; греч.  $\text{οκνη}$ ,  $\text{οκνηρος}$ ,  $\text{οκνηριον}$  — шатер, палатка, жилище, обиталище) гораздо определеннее несет смысл присутствия или пребывания Бога. Это слово происходит от древнееврейского корня  $\text{קנן}$  (*шакан*), означающего «поселяться», «обитать», «пребывать», «присутствовать». В иудаизме широко распространено богословское понятие «шехина», калькой с которого является греческое «скиния». Этим понятием выражается идея славного пребывания, проявления Божества в мире. См.: Головащенко С. Библиеведение. К., 2001. С.308. Подробнее о терминологии скинии см.: Cross M.F. The priestly tabernacle // The Biblical Archaeologist Reader. Missoula: Scholars Press, 1975. V.1. P.223-227.

<sup>37</sup> Kaiser W. Toward an Old Testament theology. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979. P.159.

поднимался ковчег в путь, Моисей говорил: восстань, Господи, и рассыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя! А когда останавливался ковчег, он говорил: возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым!» (Чис 10.35-36). Некоторые усматривают в этом отрывке указание на то, что в древние времена ковчег служил неким залогом Божественной защиты во время войн. Очевидно, что в определенные моменты истории Израиля ковчег действительно был знаком Божьего оградительного или защитного присутствия в сражениях так же, как и в период изнурительного путешествия по пустыне (ср. Чис 14.44). Однако едва ли вышеприведенный отрывок позволяет нам заключить, что Моисей *обращался* к ковчегу как к Яхве. Джеймс Пластарас следующим образом объясняет характер связи между ковчегом и Яхве:

У Израиля не было ни изваяний, ни изображения Яхве, однако ковчег воспринимался им как «подставка для ног» для невидимого Яхве, царствующего над Израилем со Своего престола на херувимах. Ковчег с его херувимами служил тронем невидимому Царю Израиля. Поэтому когда ковчег вносился в сражение, Израиль верил, что сам Яхве ведет их в бой<sup>38</sup>.

Необходимо добавить еще одну интересную деталь. В Чис 10.33-34 описывается случай шествия ковчега впереди израильтян после более чем годовичного пребывания у горы Синай, при этом автор многозначительно добавляет: «И облако Господне осеняло их днем». Из этого эпизода следует, что между священным объектом (т.е. ковчегом) и паратеофаническим проявлением присутствия (Божества) посредством облака просматривается загадочная неопределенность<sup>39</sup>. Когда ковчег был перенесен в Иерусалим, он стал подходящим средством интерпретации видимого пребывания Яхве через славу как агента Божьего самооткровения<sup>40</sup>. «Не могли священники войти в дом Господень, потому что слава Господня наполнила дом Господень. Все сыны Израилевы, *видя* [курсив мой. — В.Г.], как сошел огонь и слава Господня на дом, пали лицом на землю...» (2 Пар 7.2-3). Но не только слава в видимом проявлении была убедительным знаком присутствия Бога. В действительности ковчег, скиния, а позже и храм вместе с его священными предметами были установленными Богом институтами, делавшими возможными встречи Яхве со Своим народом. Как отмечает Уолтер Брюгман,

<sup>38</sup> Plastaras. Op. cit. P.267.

<sup>39</sup> Terrien S. Op. cit. P.165.

<sup>40</sup> Традиционно в библейском богословии выделяют четыре формы или средства самооткровения Бога (более уместный термин — *теофания* (*богоявление*)): Ангел Господень (מַלְאָךְ יְהוָה), слава (כְּבוֹד), лицо или присутствие (פְּנִיָּה) и имя (שֵׁם). См.: Герасимчук В. Указ. соч. С.14.

...скиния и все средства выражения присутствия предназначены для того, чтобы затронуть чувства человека, особенно зрительное восприятие. Скиния вызывает чувство драматического участия... «Видение Бога», конечно, имеет культовый характер и, более того, в акте присутствия Израиль соприкасается не только со знаками, но и с реальностью, которую эти знаки символизируют или представляют<sup>41</sup>.

Следует признать, что ковчег не выставлялся для всеобщего обозрения в храме, но даже его нахождения в Святом Святых было достаточно для решения проблемы благодатной близости Бога к храму, городу и всему народу. Фактически, ковчег передал часть своего священного статуса храму и способствовал безболезненному закреплению столицы в Иерусалиме при Давиде (Пс 131.14)<sup>42</sup>. Культовый истэблишмент, центром и высшим выражением которого был ковчег, способствовал не только сосредоточению богослужения в Иерусалиме, но и расширению сферы активного пребывания Бога. Уже не только ковчег, но храм и город в целом стали жилищем Яхве<sup>43</sup>. Хотя в результате религиозной реформы Давида и Соломона ковчег перестал быть эксклюзивным выразителем идеи Божьего присутствия, такая ситуация не обязательно предполагает отход от принципов яхвизма или умаление культового значения ковчега<sup>44</sup>.

Смещение акцента в сторону Иерусалима видится пророкам еще более заметным в эсхатологическом будущем. Так, Иеремия, комментируя потерю интереса к ковчегу со стороны народа, говорит:

...в те дни, говорит Господь, не будут говорить более: «ковчег завета Господня»; он и на ум не придет, и не вспомнят о нем, и не будут приходить к нему, и его уже не будет. В то время назовут Иерусалим престолом Господа; и все народы ради имени Господа соберутся в Иерусалим... (Иер 3.16-17).

В заключение хочется подчеркнуть тот факт, что в своей истории Израиль неоднократно убеждался в том, что совершенно ошибочно и губительно отделять как ковчег, так и храм от живого Бога или воспринимать их как нечто идентичное Богу, равно как и гарантию Его присутствия. Пророкам нередко приходилось прибегать к суровым обличительным инвективам, чтобы переориентировать религиозное внимание соотечественников с ковчега или храма как объекта народного почитания и упования на Самого Бога (см., например, Иер 7.3,4,14; 26.4-6). В сущности, пророки ожидали более совершенного воплощения Божьего

<sup>41</sup> Brueggemann W. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. P.668-669.

<sup>42</sup> Herbert A.S. *Worship in ancient Israel*. London: Lutterworth Press, 1961. P.27.

<sup>43</sup> Schmidt. *Op. cit.* P.211.

<sup>44</sup> Woudstra. *Op. cit.* P.97.

обитания среди людей даже после того, как все материальные символы Его близости к народу завета были разрушены.

## 2.2. Ковчег как престол/подножие Небесного Царя

Этот аспект богословия ковчега базируется главным образом на некоторых нюансах названия ковчега, а именно, ассоциации эпитета «сидящий на херувимах» с ковчегом (1 Цар 4.4). Это отождествление наводит на мысль, что Яхве почитался евреями Царем, а ковчег — символом царственности невидимого Бога, престолом, или подножием, небесного трона (ср. Пс 23.7-10; 98.1; Иер 3.16-17).

Некоторые отрывки Ветхого Завета подразумевают, что ковчег считался подножием Яхве или подставкой для Его трона (Пс 98.5; 131.7; 1 Пар 28.2). В таком случае Яхве представляется восседающим на невидимом небесном престоле над ковчегом. Джон Маккензи отдает предпочтение именно этой идее, так как ковчег по конфигурации не похож на престол. По его словам, «Яхве, которого невозможно представить в каком-либо виде, стоит невидимым образом на подножии»<sup>45</sup>. Известный французский археолог и библеист Роланд де Во допускает, что в Библии, как и в сознании израильтян, обе вышеобозначенные идеи (ковчег как престол и ковчег как подножие престола) могли сочетаться<sup>46</sup>. Эта гипотеза кажется вполне разумной по причине того, что в Ветхом Завете не содержится определенного, строго очерченного учения о богословском значении ковчега. Богословские представления о ковчеге развивались и дополнялись на протяжении веков.

Можно с уверенностью сказать, что представление о ковчеге как «части престола»<sup>47</sup> окончательно оформилось в период монархии, особенно во время царствования Давида<sup>48</sup>. Томас Манн усматривает связь мотивов Божественного руководства и присутствия посредством ковчега с возвеличиванием Давида как помазанника Божьего<sup>49</sup>. Интересно, что ковчег

<sup>45</sup> McKenzie L.J. A theology of the Old Testament. New York: Doubleday & Company, 1974. P.49.

<sup>46</sup> de Vaux. Op. cit. P.300.

<sup>47</sup> Эту нейтральную фразу употребляет Элмер Мартинс для того, чтобы избежать излишней категоричности формулировки богословской функции ковчега. См.: Мартинс Э. Замысел Бога. СПб., 1995. С.90.

<sup>48</sup> Некоторые ученые считают неправомерными любые предположения о Яхве как Царе до зарождения монархии в Израиле в силу того, что концепция царственности Яхве должна была моделироваться по образцу земной монархии. Но этот «анахронизм» исчезает, как только мы увидим, что Яхве воспринимался как Царь и до установления монархии (Чис 23.21; 1 Цар 8.7; 12.12). См.: Ollenburger C. B. Zion, the city of the great king. Sheffield: JSOT Press, 1987. P.37-38.

<sup>49</sup> Mann W. Divine presence and guidance in Israelite traditions. Baltimore: The John's Hopkins University Press, 1977. P.216.



именно в период правления Давида стал называться «ковчегом Божиим», «на котором нарицается имя Господа Саваофа, сидящего на херувимах» (2 Цар 6:2; 1 Пар 13:6)<sup>50</sup>. По этой причине автор 131-го псалма мог сказать:

Стань, Господи, на [место] покоя Твоего, — Ты и *ковчег могущества Твоего* [курсив мой. — В.Г.]... Клялся Господь Давиду в истине, и не отречется ее: «от плода чрева твоего посажу на престоле твоём... Ибо избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе. «Это покой Мой на веки: здесь все-люсь, ибо Я возжелал его» (Пс 131.8,11,13-14).

Бог не только установил царственную династию Давида, Он также избрал столицей Давидова царства Иерусалим — город, в котором отныне должен был находиться ковчег, — как место Своего обитания.

Какова бы ни была настоящая функция ковчега, он служил действенным напоминанием о том, что у Израиля есть небесный Царь, восседающий невидимым образом на херувимах. Имя «Господь Саваоф, сидящий на херувимах» (2 Цар 6:2; ср. 1 Цар 4:4; 4 Цар 19:15; 1 Пар 13:6), когда используется в сочетании с ковчегом, как считает Кайзер, указывает на всемогущество, царственное величие и славу Бога<sup>51</sup>. С этим нельзя не согласиться.

С течением времени, однако, в Израиле укрепилась тенденция слишком буквального понимания пребывания и царствования Бога на ковчеге в храме. Пророки неоднократно напоминали народу об этой крайности. Например, об одном из таких предупреждений можно прочитать в Ис 66:1: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?». Очевидно, сфера обитания Бога не может ограничиваться маленьким помещением Святого Святых или пространством над ковчегом (Пс 138), а царственное восседание (престол) или стояние (подножие престола) Бога на крышке ковчега в иерусалимском храме не низводит Яхве до уровня локального бога-царя (Пс 46:8; 92:1).

### 2.3. Ковчег в культуре Израиля

Место и функция публичного служения играли огромную роль в религиозной жизни Израиля. Текстовые традиции, касающиеся культовой

<sup>50</sup> В Ханаане Эль обычно изображался сидящим на троне, по обеим сторонам которого находились херувимы; эти существа также ассоциировались с земными престолами на древнем Ближнем Востоке. Ollenburger С. В. Op. cit. P.42. Согласно Хорсту Пройсу, херувимы выполняли функцию защиты сакральной области, проводили пределы присутствия Святого Израилева, выступали «носителями» Божества. См.: Preuss D. H. Old Testament theology. Edinburgh: T&T Clark, 1995. V.1. P.257.

<sup>51</sup> Kaiser. Op. cit. P.159.

стороны народа Божьего, богаты и разнообразны. Но они едины в том, что касается медиативного аспекта многих форм и выражений израильской религии.

В поклонении Израиль соприкасался с личностью, характером, волей и присутствием Яхве. Это присутствие было действительным, хотя оно передавалось посредством ритуальной и сакраментальной практики. Более того, непосредственное исполнение обрядов и участие в таинствах сформировали Израиль как общество, самым осязаемым образом связанное с Богом<sup>52</sup>.

Независимо от того, каково наше отношение к вопросу аутентичности ветхозаветных нарративных текстов о ковчеге, мы должны признать, что, как основные выражения культа древнего Израиля, ковчег, скиния, а позже и храм воплощали главное, что Яхве открыл Израилю о способе поклонения и обращения к Нему<sup>53</sup>. Несмотря на то, что обычные люди, как уже отмечалось, не могли приближаться к ковчегу во время посещений храма — он был изолирован от широких масс, — они тем не менее осознавали важность этого сакрального объекта. Ковчег служил им напоминанием о Божьем присутствии и Его активном искупительном участии в судьбах Израиля.

Тот факт, что к ковчегу имел доступ только первосвященник единственный раз в году в Йом Киппур (День очищения), чтобы семикратным окроплением верхней части ковчега получить очищение от грехов для народа, только усиливал трепетное отношение к ковчегу (Лев 16.14-16). Это был наиболее важный и драматический момент обряда<sup>54</sup>. Израильтяне должны были проникнуться осознанием необходимости покаянного смирения для обретения искупления грехов и примирения с Богом. Ведь от входа первосвященника во Святое Святых с кровью жертвы за грех и его последующих ритуальных действий зависела жизнь каждого члена общества завета. «Ибо в сей день очищают вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших, чтобы вы были чисты пред лицом Господним» (Лев 16.30). Во свете новозаветного откровения можно заключить, что конечным результатом обряда очищения было не уничтожение грехов, а благодатное сокрытие, заглаживание или покрытие греха, вины и оскорбления (ср. глагол כָּפַר, «покрывать», «искупать»), которые удаляли Израиль от Яхве (ср. Евр 10.4,11). И все же в скинии, сооруженной Моисеем, перед ковчегом происходило нечто, посредством чего грех на-

<sup>52</sup> Brueggemann. Op. cit. P.662.

<sup>53</sup> Woudstra. Op. cit. P.97.

<sup>54</sup> Обряд очищения проходил в несколько этапов (Лев 16.6-28). Окропление ковчега жертвенной кровью предшествовало окроплению внешней части скинии и жертвенника всесожжений, а также исповеданию грехов народа и отсыланию козла отпущения. Напомним, что все эти священнодействия совершал исключительно первосвященник.

рода эффективно и постоянно преодолевался для того, чтобы обеспечить возможность как присутствия Яхве в Израиле, так и общения между Яхве и народом<sup>55</sup>.

Ковчег был также одним из символов заветных отношений Бога с израильским народом. Именно поэтому Соломон счел необходимым напомнить народу о том, что ковчег в храме — это «ковчег, в котором завет Господа, заключенный Им с сынами Израилевыми» (2 Пар 6.11). Эта функция ковчега как связующего звена между Израилем и Яхве иногда остается без должного внимания, хотя она была жизненно важной для израильтян, живших под постоянной угрозой нападения со стороны окружающих политеистических народов. Поэтому Божья любовь и защита, с одной стороны, и верность и послушание Израиля, с другой, были центральными составляющими этого завета. Входя во Святое Святых, где в ковчеге хранились скрижали закона, первосвященник подтверждал смиренное согласие народа оставаться верным завету, заключенному на Синае.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Прошло много веков с тех пор, как исчез ковчег. Конечно, тема ковчега не особо актуальна даже для иудаизма, которого в настоящее время больше интересует перспектива строительства храма, не говоря о христианстве (протестантизме)<sup>56</sup>. Здесь к ковчегу и другим «типам» ветхозаветной религиозной действительности укоренилось неопределенно-отрицательное отношение как к вещам, вышедшим из употребления и непригодным для последователей Христа. Брюгман верно отмечает, что эта общая христианская позиция по отношению к ветхозаветной вере усиливается классическим протестантизмом, «который испытывает глубокое отвращение к обрядовой стороне веры, считая культовую деятельность примитивной, магической и манипулятивной, и усматривает ценность только в пророческо-этических традициях Ветхого Завета»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Brueggemann. Op. cit. P.668-669.

<sup>56</sup> Единственным исключением может быть то, что, начиная с талмудических времен (III-VI вв. н.э.), одним из характерных признаков синагогального служения было использование так называемого «святого ковчега» (שָׁרֵיט). Вначале он представлял собой переносной сундук, однако в эпоху средневековья ковчег предстает в виде шкафа, прикрепленного к восточной стене синагоги или ниши в стене, обращенной к *эрец Исраэл* (земле Израиля). Как и древний ковчег завета, «арон кодеш» служит для хранения свитков Торы. См.: Пилкингтон С.М. Иудаизм. М., 2001. С.229-230; Головащенко С. Указ. соч. К., 2001. С.307-308. См. также: Donin H.H. To be a Jew: A guide to Jewish observance in contemporary life. New York: Basic Books, 1991. P.193.

<sup>57</sup> Brueggemann. Op. cit. P.651.

После сказанного нами просто невозможно не задать вопрос: имеет ли культ ветхозаветного Израиля какое-либо значение для христиан? Поскольку культ был неотъемлемой частью Ветхого Завета, ответ на этот вопрос поможет нам уяснить наше отношение к первой части Библии в целом. Подобный вопрос всегда вызывал различные реакции. Так, например, Рудольф Бультман полагал, что христиане вообще не должны беспокоиться по поводу духовной ценности Ветхого Завета. Он говорит: «Для христианской веры Ветхий Завет — уже не откровение, каким он был и до сих пор является для евреев. История Израиля — это не история откровения»<sup>58</sup>. Хотя точка зрения Бультмана открыто не поддерживается, многие христиане недалеко от этого крайнего взгляда в своем отношении к Ветхому Завету.

Отвечая на заданный вопрос, во избежание недопонимания следует сразу заявить, что мы как верующие в Иисуса Христа являемся участниками лучшего завета, ходатаем которого выступает Сам Христос (Евр 8.6), и культовые реалии Ветхого потеряли свое изначальное значение для нас (ср. Евр 8.13). Действительно, ковчег, скиния, храм, жертвенник и жертвоприношения — все это осталось в Ветхом Завете.

Но как быть с *идеями*, выраженными в вышеназванных «типах»? Разве не на Ветхом Завете основаны концепции присутствия или пребывания Божьего в верующих (храм Духа Святого), славы Божьей, (искупительной) жертвы Христа? Для того чтобы приоткрыть тайну боговоплощения, евангелист Иоанн прибегает к теме «обитания» Христа среди людей, связывая ее с пребыванием Яхве в скинии собрания (1.14). Смысл этой аналогии состоит в том, чтобы донести до читателя главную истину христианства: во Христе Бог «возвел скинию» (от *οκνηώω*) на земле, т.е. наиболее совершенно и благодатно обитал среди грешных людей (ср. Исх 25.8). В послании к Римлянам Апостол Павел обращается к ветхозаветному мотиву *תָּבַעַת* (*канпорет*) ковчега — престола милосердия, говоря о смерти Христа как о «жертве умиловления» (*ἰλαστήριον*) (3.25)<sup>59</sup>. В послании к Евреям, изобилующем аллюзиями на ветхозаветные богослужебные образы (например, 8.2,5;9.11,24-26;10.19-20), *inter alia* содержится указание на то, что во Христе священные предметы религии Израиля обрели новый, более глубокий смысл.

Ковчег завета и скиния Божья — исключительно ветхозаветные образы — не совсем потеряли значение для христиан еще и потому, что они будут играть определенную роль в небесном царстве, где, вероятно,

<sup>58</sup> Bultmann R. The significance of the Old Testament for Christian faith // The Old Testament and Christian Faith / Ed. by B.W. Anderson. New York: Harper & Row, 1963. P.31.

<sup>59</sup> Lewis. Op. cit. P.546.

будут символизировать совершенный союз Бога с людьми. «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Отк 21.3; ср. Отк 11.19; 21.22).

Кроме того, как было продемонстрировано в этой статье и о чем еще раз следует напомнить, ковчег и другие священные артефакты не были результатом религиозного невежества израильтян, а надежным средством, позволявшим народу завета поддерживать отношения с Яхве<sup>60</sup>. Уверен, наше личное познание Бога только углубится, если мы будем исследовать вопрос ковчега в контексте благодатного Божьего откровения.

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. Герасимчук В. Имя Божье как одна из форм ветхозаветной теофании // Богомыслие. 2000. № 9. С.7-37.
2. Головащенко С. Біблізнавство. К.: Либідь, 2001.
3. Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и Царств // Толковая Библия. Т. 2. Петербург, 1905.
4. Мартинс Э. Замысел Бога. М.: Библия для всех, 1995.
5. Пилкингтон С.М. Иудаизм / Пер. с англ. Е.Г. Богдановой. М.: ФАИР ПРЕСС, 2001.
6. Ла Сор Сэнфорд У. Обзор Ветхого Завета. Одесса: Богомыслие, 1998.
7. Тантилевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
8. Albright W.F. What were the cherubim? // The Biblical Archaeologist Reader. Missoula: Scholars Press, 1975. V.1. P.95-97.
9. Anderson B.W. The living world of the Old Testament. Burnt Mill: Longman, 1988.
10. Bentzen A. The cultic use of the story of the ark in Samuel // Journal of Biblical Literature. 1948. № 57 (1). P.37-53.
11. Bierling N. Giving Goliath his due: New archaeological light on the Philistines. Grand Rapids: Baker Books, 1992.
12. Brueggemann W. Theology of the Old Testament. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
13. Cross M.F. The priestly tabernacle // The Biblical Archaeologist Reader. Missoula: Scholars Press, 1975. V.1. P.201-228.
14. Donin Hayim Halevy. To be a Jew: A guide to Jewish observance in contemporary life. New York: Basic Books, 1991.
15. Haran M. The disappearance of the ark // Israel Exploration Journal Reader. New York: Ktav Publishing House, 1981. V.1.
16. Hasel G. Old Testament theology: Basic issues in the current debate. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
17. Herbert A.S. Worship in ancient Israel. London: Lutterworth Press, 1961.

<sup>60</sup> Brueggemann. Op. cit. P.651.

18. Horst D.P. Old Testament theology. Edinburgh: T & T Clark, 1995. V.1.
19. Jacob E. Theology of the Old Testament. London: Hodder & Stoughton, 1964.
20. Kaiser W.C.Jr. Toward an Old Testament theology. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979.
21. Koorevaar H.J. A structural canonical approach for a theology of the Old Testament. Leuven: Bijbelinstituut Belgie, 1999.
22. Lewis O. J. The ark and the tent // Review and Expositor. 1977. № 74 (4). P.537-548.
23. Mann T.W. Divine presence and guidance in Israelite traditions. Baltimore: The John's Hopkins University Press, 1977.
24. Mann T.W. The pillar of cloud in the Reed Sea narrative // Journal of Biblical Literature. 1971. № 90 (1). P.15-30.
25. McKenzie J.L. A theology of the Old Testament. New York: Doubleday & Company, 1974.
26. Morgenstern J. The ark, the ephod, and the tent of meeting. Cincinnati: The Hebrew Union College Press, 1945.
27. Ollenburger B.C. Zion, the city of the great king. Sheffield: JSOT Press, 1987.
28. Plastaras J. The God of exodus: The theology of the exodus narratives. New York: The Bruce Publishing Company, 1966.
29. Preuss H.D. Old Testament theology. Edinburgh: T&T Clark, 1995. V.1.
30. Rad, G. von. Old Testament theology. New York: Harper & Row, 1962. V.1.
31. Schmidt W.H. The faith of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
32. Snaith N.N. Worship in the Old Testament // A Companion to the Bible / Ed. T.W. Manson. Edinburgh: T&T. Clark, 1963.
33. Terrien S. The elusive presence. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978.
34. Thompson J.A. The Bible and Archeology. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1982.
35. Vaux de R. Ancient Israel // Religious institutions. New-York: McGraw-Hill, 1965. V.1.
36. The Works of Josephus / Tr. William Whiston. Peabody: Hendrickson., 1988.
37. Woudstra H. M. The tabernacle in Biblical — theological perspective // New perspectives on the Old Testament / Ed. Barton Payne. Waco: Word Books, 1970.
38. Zimmerli W. Old Testament theology in outline / Tr. David E. Green. Edinburgh: T.&T. Clark, 1983.
39. Zobel Hans-Juergen. אֲרוֹן // Theological dictionary of the Old Testament / Ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1977. V.1.