

ЯГВЕ В РОЛИ ВРЕМЕННОГО  
СВЯТИЛИЩА В ИЕЗ.11:16 (miqdāš mē‘at):  
РАЗРЫВ С ТРАДИЦИОННЫМИ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ О САКРАЛЬНОМ  
МЕСТЕ-ПРОСТРАНСТВЕ  
В КН.ПР. ИЕЗЕКИИЛЯ\*

YHWH AS THE TEMPORARY SANCTUARY  
IN EZ.11:16 (miqdāš mē‘at): DISCONTINUITY  
WITH TRADITIONAL UNDERSTANDING OF THE  
SACRED PLACE-SPACE IN THE BOOK OF EZEKIEL

**Владимир Лукин**, доктор богословия,  
Христианский гуманитарно-экономи-  
ческий университет (Одесса, Украина)

**Vladimir Lukin**, PhD, Odessa Chris-  
tian University of Economics and  
Humanities (Odessa, Ukraine)

ORCID: 0000-0001-7678-4153

---

“Богословские размышления” № 24, 2020: 73-96

DOI: 10.29357/2521-179X.2020.24.5

**Аннотация:** Цель данной статьи заключается не только в том, чтобы указать на ряд богословских причин, повлиявших на изменения в представлениях о сакральном месте-пространстве, но и в попытке обозначить последственные контуры новой, хотя и временно-модифицированной идеологии, отождествляющей Ягве со святилищем. Обсуждение как имплицитных,

**Abstract:** The purpose of this paper is not only to point out a number of theological reasons that influenced changes ideas about the sacred place-space, but also in an attempt to indicate the final outlines of a new, albeit temporarily modified, ideology that identifies Yahweh with the sanctuary. A discussion of both the implicit and explicit

---

\* Статья поступила в редакцию 02.03.2020; утверждена в печать 11.04.2020.

так и эксплицитных импульсов столь существенных перемен в теологии присутствия Ягве, демонстрирует, что традиционно защищаемые священством и самим Богом архитектурные границы Его пребывания – храм//святилище, в период плена становятся излишними и дисфункциональными. Это предполагает, что имманентность Бога, о которой сказано в Иез.11:16, будет качественно переживаться по-разному: теми, кто оказался в Вавилоне, и пленниками, которые были выдворены из Иерусалима в другие земли. Первые, находились под влиянием редуцированной формы Божьего присутствия – жизнь и служение пророка Иезекииля. Вторые, должны были расценивать сопряженные с пленом последствия, специальными маркерами Его нахождения с ними. И отсутствие двух классических элементов теофании, таких как облако и огонь, играющих роль индикаторов Божьего присутствия, подтверждают наши допущения. Подобные, значимые трансформации доказывают, что такие грехи как десакрализация святыни, ее осквернение и профанация, не стало преградой для общения Бога с теми, кто ищет Его присутствия. Обобщая, нужно отметить, что метафора в Иез.11:16 сообщает об инициативе Ягве, направленной на сокращение метафизической пропасти между Собой и пленными, подталкивая их к осознанию того факта, что только Он, и никто другой, должен стать центром духовной жизни общинного универсума. Кроме этого, стало очевидным, что архитектурные границы любого типа сакрального места-пространства, не могут, ни «схватить», ни удержать Ягве.

**Ключевые слова:** десакрализация, осквернение, Ягве, храм, место-пространство, сакральность, профанация.

impulses of such significant changes in the theology of the presence of Yahweh demonstrates that the architectural boundaries of His presence, the temple /sanctuary traditionally protected by the priesthood and by God himself, become unnecessary and dysfunctional during captivity. This suggests that the immanence of God, described in Ezekiel 11:16, will be qualitatively experienced in different ways: by those who ended up in Babylon and by the captives who were expelled from Jerusalem to other lands. The first group was influenced by the reduced form of God's presence — the life and ministry of the prophet Ezekiel. The second group should regard the consequences associated with captivity, as a special marker of His presence with them. And the absence of two classical elements of theophany, such as the cloud and fire, playing the role of indicators of God's presence, confirm our assumptions. Similar, significant transformations prove that such sins as the desacralization of the temple, its desecration and profanation, did not become an obstacle to the communication of God with those who seek His presence. Summarizing, it should be noted that the metaphor in Ezek.11: 16 inform us about the initiative of Yahweh aimed at reducing the metaphysical distance between Him and the captives, help them to realize that only He, and no one else, should become the center of the spiritual life of the community . In addition, it became apparent that the architectural boundaries of any type of sacred place-space can neither “grab” nor hold Yahweh.

**Keywords:** desacralization, defilement, Yahweh, temple, space, sacred, profane.

Известно, что представления о сакральном месте-пространстве в древнем Израиле неоднократно подвергались трансформации. Этому способствовали не только особенности религиозного мировоззрения самого Израиля, но, и с позиции хроноса истории, изменения в политическом обустройстве избранного

народа. Следует отметить, что формирование иеротопических представлений осуществлялось поэтапно и, что немаловажно, корректировалось с учетом знаний о небесном святилище.<sup>1</sup>

Первый этап – события до ратификации завета на Синае. Сакральное пространство не связывалось с местом пребывания Божества, но с областью Его *явления*. Это выражалось не терминологически, но идейно (Эдемский сад [Быт.3:8]; источник вод [Быт.16:7-16]; дубрава Мамре [Быт.18]; поток Иавок [Быт.32:24-29]).<sup>2</sup> Особый случай представлен в Исх.3:5, где сакральность места озвучена – «земля святая» ('admat-qōdeš). Это был так называемый период «ограниченной теофании», объектом которой выступал конкретный человек, а не народ.<sup>3</sup> К особенностям данного вида богоявления можно отнести отсутствие не только турбулентной реакции природы, но и жестко зафиксированного места, а также и единственной формы проникновения в посюсторонний реализм. К тому же оно не было перманентным по характеру.

Второй этап – «промежуточный», когда священным местом на время заключения завета становится гора Синай (Исх.19:12,23). Здесь важно подчеркнуть, что ее сакральность повторно не подтверждалась.<sup>4</sup>

И третий этап – период после заключения завета на Синае, когда происходит стабилизация и фиксация не только мобильного священного места – скинии собрания, но и храма Соломона, а также второго храма, возведенного после Вавилонского пленения. Следует отметить, что скиния/храм становится местом не только пребывания и явления Божества, но и центром культовой активности.

<sup>1</sup> Elias B. de Souza, "The Heavenly Sanctuary/Temple motif in the Hebrew bible: Function and Relationship to the Earthly counterparts" (PhD diss., Andrews University Seminary, 2005). Монотеизм Израиля не признавал необходимости в множественности святилищ для одного Бога. Представление один Господь – одно святилище должно было строго охраняться в древнем Израиле.

<sup>2</sup> Esther Hammori, "When Gods Were Men: Biblical Theophany and Anthropomorphic Realism" (PhD diss., New York University, 2004); Подробный анализ теофанических особенностей в библейском нарративе см. в работе George Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (London: T&T Clark International, 2005); Theodore "Theophany in the Old Testament" in ABD v.6, ed. by Noel Freedman (Yale University Press, 1992): 505-511. Даже несмотря на часто повторяющийся термин māqōm (Быт.28:11x3, 16,17,19), мы исключаем историю с Иаковом в Вефиле по одной простой причине – священным пространством является сознание Иакова (он видит сон). Текстуально неподтвержденную рефлексию патриарха о святости места как содержащую необходимую для нашего исследования информацию учитывать бессмысленно. Это теофаническая ситуация и не более того. На основании этого нам трудно разделить взгляды Nathanael Hearson относительно Вефиля как сакрального места, представленные им в диссертации: "Go now to Shiloh': God's changing relationship with sacred places in the Hebrew Bible and early Rabbinic literature" (PhD diss., Hebrew Union College, 2005), 150-166. Можно согласиться с одним из замечаний Sunhee Kim по поводу сакраментального характера встречи в Вефиле, но не с его аргументами в пользу сакральности самого места, "The concepts of sacred space in the Hebrew bible: meanings, significance, and functions" (PhD diss., Boston University, 2014), 130-132.

<sup>3</sup> Случаи со слушанием голоса Ягве нами не учитываются, но только элементы, связанные с встречей-посещением Богом человека.

<sup>4</sup> Попытки это объяснить см. в Miriam Shapiro, "The Sinai tradition" (PhD diss., Jewish Theological Seminary of America, 1984). Гору как место откровения Ягве невозможно подвергнуть обряду очищения. Следовательно, термин qdš, соединяя в себе отделенность и чистоту, становится ключом к библейскому пониманию сакрального/сакральности только в постсинайский период. Но это не генерализующий принцип всех иеротопических представлений в религиозном мироосмыслении древнего Израиля. Позже, в истории народа, произошло смещение к теологии Сиона.

Третий период уникален по своему характеру: сосуществование ограниченной теофании (И. Навина.5:13-14; Суд.6:1; 13:1) и перманентной хиерофании (богоявление в рамках архитектуры [Исх.40:34,35; 3Цар.8:11]). Необходимо помнить предупреждение Канста, что обстоятельства теофании не могут служить культово-локализованным рубежом, за пределами которого Ягве не властен открыть Себя вновь.<sup>5</sup>

Учитывая сказанное выше, необходимо указать на существование трех видов сакрализации: «упрощенная», не требующая комплексной ритуализации в привычном смысле слова. Второй вид – «усложненная», по своему характеру долгосрочная и постоянная, нуждающаяся в фиксации посредством ритуалов и архитектуры. И третий вид – «фрагментарная», на время и не более того. Особенность последней заключается в том, что она исключает необходимость в обрядовой чистоте, в отличие от первого и второго вида.

Как следствие, мы имеем право говорить о двух типах сакральных мест: одно с ярко выраженными визуальными границами, например: скиния, храм Соломона, второй храм или же футуристический в Иез.40-48. Другое, как в случае с Эдемским садом, неопалимой купиной, горами Синай и Сион, малым святилищем в Иез.11:16, исключает любой намек на архитектуру. Но обоим типам присуща пограничная составная, которая подтверждает существование принципиального момента – отделенности.

Стоит обратить внимание на одно существенное замечание: Эдемский сад как первое место-пространство, упомянутое в Писании, считалось своего рода не структурным, а концептуальным прототипом будущих сакральных мест не только специализированных или же стационарных форм (скиния, храм Соломона, второй храм или же футуристический в Иез.40-48, но и фрагментарных, т.с. ситуативных (Исх.3:6; И.Нав.5:15; Суд.13:11-21). Хотя Эдемский сад был структурирован по небесному образцу (Иез.28:13), его ошибочно рассматривают святилищем.<sup>6</sup> Необходимо подчеркнуть, что Эдем – это совершенно иной модус сакрального места-пространства, существовавшего до грехопадения, не требующего визуальных границ, специальных ритуалов, и без ориентировки на профанное как на чуждое, ведь до согрешения прародителей о его существовании не

<sup>5</sup> Ahn Yong-Park “The Parousia in Paul’s letters to the Thessalonians, the Corinthians, the Romans in relation Old testament-Judaic background” (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1989), 74. Важно подчеркнуть, что в Писании отсутствуют какие-либо правила, регулирующие время богоявления. Продолжительность или же моментарность его во времени управлялись непосредственно самим Ягве. Не существовало обстоятельств, особенных жертвоприношений, манипуляций со стороны человек, которые управляли бы «вхождением» Господа в этот мир. Чаще всего теофания непредсказуема, это всегда акт благодати. В текстах Танаха не сообщается о возможностях смертного вызвать богоявление. Напротив, в культах древнего Ближнего Востока способностью вызывать присутствие богов обладали служители культа. Посредством заклинаний и специальных молитв они призывали «бессмертных богов» в границы нашего бренного мира.

<sup>6</sup> Например, Richard Davidson, “Earth’s First Sanctuary: Genesis 1–3 and Parallel Creation,” *Andrews University Seminary Studies*, 53, No.1 (2015), 65-89; Jahisber Peñuela-Pineda, “Sanctuary/Temple in Genesis 1–3: A Reevaluation of the Biblical Evidence” (PhD diss., Andrews University, 2019). С краткой критикой подобного взгляда, можно ознакомиться в моей диссертации “Трансформация ветхозаветной концепции священства в Новозаветном контексте” (Докторская диссертация в области теологии, Христианский Гуманитарно-Экономический Университет, 2014), 220-225.

могло быть и речи. Из этого явствует, что в Иез.11:16 сообщается о решении Ягве, которое концептуально близко к вышеприведенным утверждениям о саде, но разрывает с доселе утвердившимися в Израиле как с традиционными (архитектурный элемент), так и с нетрадиционными представлениями (небеса, теофаническое облако, гора),<sup>7</sup> в том, что Бог, как инициатор Своего явления не отождествлялся даже метафорично, с самим местом, с пространством или же место-пространством откровения. К вышесказанному нужно добавить, что из всего многообразия форм сакральных мест-пространств, представленных в ВЗ, Иезекииль, учитывая Божьи цели и обсуждаемые им богословские горизонты в своей книге, с использованием лексики и концептов на уровне интертекста,<sup>8</sup> для передачи реальности присутствия Ягве, пятикратно информирует о них: мобильный трон в Иез.1:22-28, существующий храм (Иез.8-11), временное святилище в Иез.11:16, гора Божья в Иез.28:16 и футуристический храм в Иез.40-48. Эти упоминания условно можно разделить на три группы: традиционное понимание (Иез.8-11;40-48), нетрадиционное воззрение (Иез.1:22-28; 28:16) и инкорпорированная новизна в Иез.11:16. Последняя близка к нетрадиционному, но все же стоит особняком.

В чем особенность упомянутой новизны? К ответу на этот вопрос мы вернемся после краткого анализа внешних и внутренних особенностей книги, а также отдельных тем.

Нужно оговориться, притом сразу, что несмотря на многообразие направлений<sup>9</sup> и методов используемых в исследовании этого литературного труда, мы исходим

<sup>7</sup> Анализ нетрадиционных представлений о сакральных местах или же пространствах, см. в Лукин, "Трансформация ветхозаветной концепции", 103-109.

<sup>8</sup> Michael Lyons, "From law to prophecy: Ezekiel's use of the Holiness Code" (PhD diss., University of Wisconsin, 2005); Rebecca Idestrom, Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel *Journal for the Study of the Old Testament* 33, no.4 (2009): 489-510; Gile Jason "Deuteronomistic influence in the book of Ezekiel" (PhD diss., Wheaton College, 2013).

<sup>9</sup> Первое направление изучает вопрос взаимосвязи этого труда с другими текстами Ветхого завета (Mark F. Rooper, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel* (Sheffield, JSOT Press, 1990); Risa Levitt, "A new heart and a new soul: Ezekiel, the exile and the Torah" (PhD diss., University of California, S, 1999)). Второе, занимается освоением книги как литературного или же риторического произведения (Ellen Davis, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Sheffield, The Almond Press, 1989); Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (Leiden: Brill, 2002)). Третье, концентрируется на деталях видения посвященного футуристическому храму и городу Иез.40-48 (Xiubin Zhang, "Discourse Analysis of Ezekiel 40-48: Keeping God's Holiness" (PhD diss., Trinity International University, 2018); Jerry Hullinger, "A proposed solution to the problem of animal sacrifices in Ezekiel 40-48" (PhD diss., Dallas Theological Seminary, 1993)). Четвертое, обращает внимание на эмоциональный язык книги, так сказать, на экспрессию, локализирующуюся в расширенных метафорах в Иез.16 и 23 (Tamar Kamionkowski, "Gender ambiguity and subversive metaphor in Ezekiel 16" (PhD diss., Brandeis University, 2000); Lynne Gravett, "That all women may be warned: Reading the sexual and ethnic violence in Ezekiel 16 and 23" (PhD diss., Duke University, 1994)). Пятое, обсуждает множественные аспекты этического универсума, (Matties Henry "Ezekiel 18 and the rhetoric of moral discourse in the Book of Ezekiel" (PhD diss., Vanderbilt University, 1989); Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, (Oxford: Oxford Theological Monographs, 2001). Шестое, анализирует специфику богословских тем (Iain Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, (Leiden: Brill, 1994); John Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000)). И седьмое, исследует нюансы антропологических акцентов, (Jacqueline Lapsley, "The problem of the moral self in the Book of Ezekiel" (PhD diss., Emory University, 1999)).

из того, что Иезекииль — автор книги, историчность его личности доказана, а само произведение представляет тематическое, идейное и композиционное единство. Недоказуемые допущения критического характера у либерально настроенных ученых, мы не учитываем всерьез.<sup>10</sup>

Что касается композиции документа, то она унифицирована, и с ее помощью легко угадывается стоящая за всем идеология завета, повлиявшая на особенности структуры текста. Почти вся книга написана в ритмичной, слегка приподнятой прозе. В ней отсутствуют резкие сопоставления нарративов от первого лица, повествованиям от третьего лица, как в кн. пр. Иеремии.<sup>11</sup> Она стилизована как рассказ от первого лица (Иез.1-3; 8-11; 37; 40 и далее), а символические действия пр-ка (Иез.12:7; 24:18–19) преподносятся как поручения от Бога (Иез.4-5;12:3-6,18-20;21:23-32;24) и литературно оформляются. Присущая книге многожанровость свидетельствует о стремлении автора таким комплексным подходом донести глубину Божественной любви, направленной к Своему народу. В ней сильно заметен личностный аспект автора, что может служить сигналом его попыток приобщить к своему опыту аудиторию.

Кн. пр. Иезекииля как вторая великая пророческая книга начинается с позитивно-негативных событий, строго зафиксированных на временной шкале истории Иудейского народа, частью которой являлся сам пророк (Иез.1:1-4;594/593). Иезекииль по праву признается самым хронологизированным провозвестником из всех нам известных.<sup>12</sup> Таким образом, он демонстрирует важность расположения событий не в абстрактной вселенной иудейского символизма или же в персональном мире несостоявшегося священника, но в строго линейной устремленности истории. Как отмечает Диандра Эриксон в недавно защищенной диссертации: «Иезекииль не хаотичен, а последователен в изложении своих пророчеств. В его книге содержатся хронологически чередующиеся дискурсы, начиная с первого видения Иезекииля в 594 г. и заканчивая последним в 574г. (40:1)».<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Например, Nathan MacDonald утверждает, что кн. пр-ка Иезекииля была написана конфликтующими между собой потомками Аарона и Цадока, *Priestly Rule: Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44* (Berlin: Walter de Gruyter, 2015); Плюс ко всему, согласно доводам традиционной текстуальной критики, ярким сторонником которой является Э.Тов, Септуагинта представляет более раннюю версию кн. пр. Иезекииля, чем ее еврейский вариант, см. Emanuel Tov, "Recessional Differences Between the MT and the LXX of Ezekiel," *Ephemerides Theologicae Lovaniense* 62, no.1 (April 1986), 92. Idem in *The Greek and the Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, ed. Emanuel Tov (Leiden: Brill, 1999), 397-410. И также невозможно согласиться с аргументами, так называемой пророческой школы во главе с Walther Zimmerli, в основе которых лежат методы критики формы и традиционно-исторического анализа, и его комментарий как раз свидетельствует об их масштабном использовании, см. *Ezekiel I: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* (Philadelphia: Fortress Press, 1979). Наше восприятие книги как документа, отличается и от холистического подхода Гринберга, суть которого заключается в том, что Иезекииль рассматривается редактором произведения, работавшим над его композицией, см. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-37, Anchor Bible commentary 22* (New York City: Garden City, 1983), 18-24.

<sup>11</sup> Kelvin Friebe, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts: Rhetorical Nonverbal Communication* (London: Sheffield, 1999); Hwan Oh, "The relationship between the individualism of Jeremiah and that of Ezekiel" (PhD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 2005).

<sup>12</sup> Иез.1:1, (2); 3:16; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33:21; 40:1.

<sup>13</sup> Diandra Erickson, "Colonization, internal violence, and identity formation: Ambivalent portrayals of power in the book of Ezekiel" (PhD diss., Graduate Theological Union, 2018), 44.

В дополнение к этому необходимо обратить внимание на узловую момент всей книги, каковым признается Иез.1. Данная глава по праву считается прелюдией или увертюрой ко всей книге, так как содержит богословское ядро, затрагивающее темы, которые красной нитью пронзают содержание всего документа, объединяя их в идеологическое поле. В этой главе они обосновываются и акцентируются приоритетными. С первых строк трансцендентность и имманентность Бога впе­таются особенным образом в нить повествования, создавая неповторимую картину усилий Всевышнего, устремленных к человеку. Именно в этом, во все предвещающем начале, тематика истинного центра пребывания Ягве подается выпукло, когда речь заходит о мобильном, сакральном место–пространстве (Иез.1:22-28), тем самым предвосхищая утверждения в Иез.11:16.<sup>14</sup> Так, пророк пытается приобщить иудейский народ к метанарративу, в котором нация не занимает центрального положения, а признается лишь не­причинной частью как такового. Естественно это отличалось от привычной практики иудеев, сосредоточенной на архитектурных аспектах израильского культа в угоду живому общению с Ягве (Иез.24:21,25).<sup>15</sup> Первое видение не только проливает свет на приоритеты Ягве в отношениях с народом завета, но и указывает на заблуждения, характеризующее общее настроение нации: Божий храм, служит единственным источником благословений завета.

Так как наш текст (Иез.11:16) сообщает о Ягве как о временном святилище и находится в первой части книги, именуемой как «Суды против Израиля» (Иез.1–24),<sup>16</sup> то с позиции богословского диктата будет логичным обратить внимание на специфику преступлений против *miqdāš* в самой книге.<sup>17</sup>

*Два вида преступления против miqdāš в кн.пр. Иезекииля*

Това Ганзель верно подмечает, что Иезекииль придерживается практики библейского различия между осквернением (*ṭum'ā*) людей и земли и десакрализацией (*ḥll*) субботы и Божьего Имени. Но особенность пророка заключается в другом: он уникальным образом связывает обе концепции с храмом.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Allen Leslie, "The Structure and Intention of Ezekiel I," *Vetus Testamentum* 43, Fasc. 2. (April 1993), 145-161; Alvin Low, "A interpretative problems in Ezekiel 1" (ThD diss., Dallas Theological Seminary, 1985); B.J. Parker, "A vision of hope and fear: creative research and Ezekiel 1", *Review & Expositor* 111 (2014), 390–400; Paul Joyce, *Ezekiel: A Commentary* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2009), 65.

<sup>15</sup> В этих текстах говорится о том, что религиозный «взор» Иудеев был сосредоточен на архитектурной составляющей культа, а не на Личности (Иез.24:25// Пл.Иер.1:10//Пл.Иер.2:4). Подобная, пылкая страсть к конструкции, приводила к выхолащиванию идеологии завета, к одушевлению бездушного, и указывала на пренебрежение волей Ягве. Схожая мысль у Иеремии выражена более эмоционально: «Не надейтесь на обманчивые слова: `здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень'» (Иер.7:4).

<sup>16</sup> Allen Leslie, *Ezekiel 1-19 Word Biblical Commentary* Vol. 28, (Michigan: Zondervan Academic, 1994), xxiv- xxxvi; Joyce, *Ezekiel*, 43.

<sup>17</sup> Это не единственный термин, описывающий само святилище в этой книге, например: *miškān* (Иез.37:27); *bayit* (Иез.9:6); *'ōhel* (Иез.41:1). Интересно отметить, что *miqdāš* приложимо также и к небесному святилищу (Иез. 28:18).

<sup>18</sup> Tova Ganzel, "The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel" *Biblica* 89, No. 3 (2008), 369. Вторя ей, мы придерживаемся позиции, что *ṭamē'* и *ḥlāl* не являются взаимозаменяемыми терминами, и Иезекииль это четко различает. Важно помнить, что, люди и земля всегда описываются в Иезекииле как «оскверненные» (*ṭamē'*), тогда как суббота и имя Бога всегда описываются десакрализованными (*ḥlāl*).

Нужно отметить, что преступления против святости можно разделить на два вида: осквернение (5,11; 9,7; 23,38) и десакрализация (7,21-22; 23,39; 24, 21; 25, 3; 44,7). Краткий анализ этих текстов позволит увидеть причины оставления Богом Своего храма.

### 1. Осквернение храма (гл. *ṭamē'*).

*Иез.5:11.* В этом тексте представлены два инструмента осквернения святилища: *šiqqûš* (мерзость) и *tô'ēbâ* (гноусность, отвратительное).<sup>19</sup> Первый термин описывает практику идолопоклонства в формате изображений и статуй (*Иез.7:20; 11:18; 21; 20:7,8,30; 37:23*), своего рода материализация искаженной идолопоклонством реальности.<sup>20</sup> Хотелось бы подчеркнуть, что язык обвинений пророка сформирован лексикой и идеями Втор.29:17, программного текста в оценивании отклонений от норм завета. В дополнение к этому, в *Иез.8:10* встречается однокоренное сущ. *šeqeš* как вспомогательный ключ к пониманию того, в чем заключалось омерзительное поведение иудеев. Основной ареал употребления этого термина, как и гл. *šqš* обнаруживается в Лев.11, где подчеркивается отношение Всемогущего к практике употребления в пищу нечистых животных.<sup>21</sup> Исключение составляет использование термина во Втор.7:26 в контексте идолопоклонства (*Втор.7:25*). Ясно одно, пророк спаивает эти два явления, строго осуждаемые Писанием, омерзительность которых в глазах Ягве очевидна.

Второе понятие — *tô'ēbâ*, связано со вторым фактором осквернения храма.<sup>22</sup> В Пятикнижии указанное слово описывает широкий спектр преступлений как в религиозной сфере, так и в социо-моральной плоскости отношений.<sup>23</sup> Его концентрация в текстах Иезекииля (45 раз из 117 во всем Писании) свидетельствует масштабах самоустранения от предписаний Всевышнего. Весь спектр преступлений, упомянутых провидцем,<sup>24</sup> можно сгруппировать следующим образом:

<sup>19</sup> Подробный анализ текста, см. в "Ezekiel 5:5-17 and Theodicy: A Theological Investigation of the Character of God" (PhD diss., Andrews University,) 61-64. Там же о пяти концептуальных связях между *Иез.5* и *Иез.16*, 23.

<sup>20</sup> David J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 8 (London: Sheffield Academic Publishing, 2011), 555-556; Freedman – A.J.Welch, "šiqqûš" *Theological Dictionary Old Testament*, XV (Michigan: Grand Rapids, 2006), 465-469; Графов А. Э. *Словарь библейского иврита* (Москва: Текст, 2019), 543-544.

<sup>21</sup> Случаи упоминания сущ. *šeqeš* (10,11а,12,136,20,23,41,42) и гл. *šqš* (Лев.11:116,13а,43;20:25). Важные замечания в Jiri Moskala, "The laws of clean and unclean animals of Leviticus 11: Their nature, theology, and rationale (an intertextual study)" (PhD diss., Andrews University, 1998), 207-209.

<sup>22</sup> Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (University of Haifa: Carta Jerusalem, 1987), 695; H. D. Preuss, "tô'ēbâ", *Theological Dictionary Old Testament*, XV (Michigan: Grand Rapids, 2006), 591-602.

<sup>23</sup> Сексуальные извращения (Лев.18:22,26,27,29,30 и т.д.), поклонение идолам (Втор.7:25-26; 20:18; 27:15; 32:16), сжигание детей (Втор.12:31), лжепророки и сновидцы, чародеи и колдуньи (Втор.13:15; 18:9-12). Употребление нечистых животных в пищу (Втор.14:13), принесение в жертву порочного животного (Втор.17:1-4), смена пола-одежды (Втор.22:5), плата за нечистоту (Втор. 23:19), третий брак (Втор.24:4), неверные весы и честность в торговле (Втор.25:15-16). Интересно, что в *Иез.20:2-12* двенадцать видов преступлений объединены под одной рубрикой—мерзости.

<sup>24</sup> Подробный и исчерпывающий анализ использования этого термина в исследуемом документе см. Winston Pickett, "The meaning and function of 'T'V/O'EVAN' in the Hebrew Bible (Abomination, Old Testament)" (PhD diss., Union College, 1985), 233-270.

идолопоклонство (напр.: 5:9,11; 6:9,11; 7:3, и т.д.),<sup>25</sup> общие, включая идолопоклонство (Иез.18:12,24), оценка путей отцов (Иез.20:4), сексуальные преступления (Иез.18:6,11; 22:11; 33:25-26). Итак, прозорливец бьет тревогу, повествуя об отвратительных практиках в пределах храмового пространства, т.е. там, где зримо присутствовал Ягве. Как мы понимаем, что он не только расширяет представления о причинах изгнания из земли обетованной, но и указывает на дополнительный, не озвученный ранее повод для плена — осквернение Храма.

*Иез.9:7.* Третий способ осквернения святилища противоречит известным представлениям об отношении Бога к омерзительным поступкам против культа.

Если в первых двух случаях действия направлены против воли Божьей, то в этой ситуации динамика совершенно иная: Ягве сам иницирует осквернение Своей священной обители («И сказал им: оскверните (там'û) дом, и наполните дворы убитыми...»). Акт убиения в пределах храма и наличие тел на его территории рассматриваются причинами его осквернения. Несомненно, суд над беззаконниками необходим, но подобное повеление подталкивает к вопросу следующего характера: если Бог охраняет установленные Им же границы святости и чистоты, почему же Он уполномочивает сверхъестественных существ осквернить святыню? Согласно Ганзел, храм уже осквернен поступками людей (Иез.8-10), и нужно было завершить этот процесс. Сама по себе казнь может служить символическим актом, предвестником надвигающегося уничтожения святилища, разрушающим веру в иммунитет конструкции, которая вскоре будет оставлена.<sup>26</sup> Иными словами, Божий вердикт указывает на непригодность храма для совершения искупительной деятельности.<sup>27</sup>

*Иез. 23:38-39.* В этом отрывке сообщается еще об одном пути осквернения Божьего дома, который, на наш взгляд, можно считать наивысшей ступенью отступления от законов Вседержителя. Речь идет о тех, кто посягал на жизнь детей, принося их в жертву идолам, как «одушевленным» источникам, мотивирующих само осквернение (Иез.23:37-39).<sup>28</sup> Место ритуального заклания жертвенных животных стало зоной умерщвления детей. Иезекииль, выстраивая обвинения против преступников, обращается, как к основе своей аргументации, к информативным составляющим Лев.18:21-30 и Лев.20:33. Характеризация преступления в терминах осквернения и десакрализации, подчеркивает его пагубность и оправдывает грядущее разрушение храма. В чем же заключалась *гну́сность* поведения? Иудеи верили в то, что плюралистические формы поклонения приемлемы Богом.<sup>29</sup> Учитывая подобное состояние нации, Божье обвинение в нарушении завета представлено

<sup>25</sup> Иез.8,20; 8:6, 9, 13, 15, 17; 9:4; 11:18, 21; 12:16; 14:6; 16:2, 22, 36, 43, 47, 50, 58; 22:2; 23:36; 36:31; 43:8; 44:6,13.

<sup>26</sup> Ganzel, "The Defilement", 373.

<sup>27</sup> Greenberg, Ezekiel 1-20, 178; Key-Sup Hong, "Judgment and Restoration in Temple visions Ezekiel 8-11 and 40-48 in the light of Temple theology" (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 2003), 83-84.

<sup>28</sup> Jason Gile отмечает, что жертвоприношения детей считалось характерной чертой идолопоклонства, "Deuteronomic influence in the book of Ezekiel" (PhD diss., Wheaton College, 2013), 156-157.

<sup>29</sup> Danam Gnanadas, "The Sacrifice of the Firstborn in the Hebrew Bible" (PhD diss., University of Sheffield, 2018), 276-277.

метафорой о сестрах-преступницах – Оголе (Самария) и Оголиве (Иерусалим).<sup>30</sup> Особое внимание уделяется последней, так она отдавала детей своих любовникам, т.е. идолам, и в тот же день (*baubot*; Иез.23:39), являясь пред лицом Ягве-Мужа, претендовала на благословения искупления, осуществляемого в пределах их совместного дома, т.е. храма.<sup>31</sup> Но реакция на измену известна: оставление святилища и суд над блудницей. Первая – Огола, с исторической перспективы уже расплатилась за связь с любовниками (Иез.23:1-10), и вскоре ее сестра разделит неутешительную судьбу (Иез.23:22-24).<sup>32</sup>

Иезекииль ясно понимал, что причины осквернения Соломонова храма кроются: в отвратительной практике идолопоклонства, в актах убийства и в жертвоприношениях детей внутри священных границ, а также за их пределами. По мнению Аморида Дутры, эти преступления можно отнести к так называемому незаконному осквернению святилища.<sup>33</sup>

## 2. Десакрализация храма (гл. ḥōlal).

Десакрализация – это намеренный акт восстания против святости. Своего рода посягательство на священное, стремящееся лишить самого свойства святости все то, что попадало под это определение.<sup>34</sup>

*Иез. 7:20-22.* В данном описании десакрализация тесно связана с осквернением храма идолопоклонством евреев, что впоследствии приводит к катастрофическим результатам: Бог оставляет их без своей защиты.<sup>35</sup> Об этом свидетельствует *wahāsibbōtî rānau mēhem* в Иез.7:22.<sup>36</sup> В итоге чужеземцы завладеют святыней (Иез.7:21-22), десакрализовав ее своим присутствием.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Sara Lawrence отмечает, что на терминологическом уровне преступления женщин увязываются с сакральной сферой, подчеркивая, что прелюбодеяние и убийства, это не только смертельные беззакония, но и «преступления против святости», “A comparative literary analysis of the marriage metaphor in Hosea 1-3, Jeremiah 2:1-4:4, and Ezekiel 16 and 23” (PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 2014), 150. Ученая подчеркивает, что: «содержание в Иез.23:36-45 опускает временную динамику и изображает сестер не только современницами, но и как равных соучастниц данных преступлений», 147.

<sup>31</sup> Tamar Kamionkowski заявляет, что: «В Иез. 23, преступление женщины заключается не в узурпации мужской роли, а скорее в том, что она проявляет верность не тому мужчине, и тем самым, посягает на мужскость ее законного супруга», *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel* (London: Sheffield Academic Press, 2003), 134. О различиях и сходствах между Иез.16 и Иез.23, см., 134-135; Julie Galambush считает, что эта глава представляет собой биографию проститутки, “Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh’s Wife” (PhD diss., Emory University, 1991), 219-276.

<sup>32</sup> Daniel Block, *Ezekiel 1-24* (Michigan: Eerdmans, 1997), 759-760.

<sup>33</sup> Amorim Dutra, “Defilement and Desacralization in Old Testament” (PhD diss., Andrews University, 1986), 331-337.

<sup>34</sup> Ganzel, “The Defilement”, 369. Мы несколько модифицировали определение исследовательницы.

<sup>35</sup> Margaret Odell, *Ezekiel* (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2005), 94-95. Block, подчеркивает, что Иезекииль фокусируясь на природе Божественной реакции на преступления в Иез.7:20, указывает на четыре действия Ягве: 1.Под Его влиянием, золото и серебро как источники гордости, станут отвратительны для тех, кто неверно использовал эти ресурсы (7:20б<sub>2</sub>); 2. Он допустит расхищение имущества вероотступников (7:21а<sub>1</sub>); 3. Он дозволит осквернить землю (7:22а); 4. Он дозволит захватчикам увести население в изгнание (7:23-24), в *Ezekiel 1-24*, 265-267.

<sup>36</sup> Схожая мысль в Иер.32:40.

<sup>37</sup> Contra Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 154; Block, *Ezekiel 1-24*, 266; В Писании не говорится о том, что присутствие иноземцев в земле Израильской должно рассматриваться актом ее десакрализации. Joseph Blenkinsopp допускает мысль о том, что здесь речь идет о храме, *Ezekiel* (Louisville: Knox Press, 1990), 49. См. также: Ganzel, “The Defilement”, 374; Lamar Cooper, *Ezekiel*, V.17 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 114.

*Иез.23:39.* Обсуждая этот текст ранее, мы отметили, что жертвоприношение детей является причиной не только осквернения святилища, но и его десакрализации. Данная мысль требует пояснения. Десакрализация – это результат не только допуска иностранцев в запретную область, но и присутствия в ней израильтян, которые после убийства своих детей в состоянии нечистоты приближались к месту Божьего присутствия, чем демонстрировали небрежность по отношению к нему. Этими действиями они показывали, что не проводят различия между профанными конструкциями и теми, что посвящены Богу. Ягве воспринимал данное поведение как личное оскорбление, о чем свидетельствует частое употребление таких выражений как: «мое святилище», «мои субботы», «мой дом».<sup>38</sup>

*Иез.24:21.* Ягве выступает в роли десакрализатора Своей земной обители: «вот, Я десакрализирую святилище Мое» (Иез.24:21a).<sup>39</sup> Мы не можем согласиться с Ганзел в том, что причина преступления против храма неизвестна.<sup>40</sup> На наш взгляд, она ясно представлена в Иез.24:21b<sub>2</sub> и тесно связана с завоевателями как с инструментарием («падут от меча») десакрализации. Вполне возможно, что мы имеем дело с эхом событий из Иез.7:20-24.<sup>41</sup> В таком случае, учитывая содержание исследуемого текста, мы позволим себе парафраз следующего характера: «Я десакрализирую святилище Мое, отдав его чужестранцам». Бог через завоевателей завершит дело, у истоков которого стояли иудеи-отступники. Он не нуждается в оскверненном жилище, ибо в нем наличествуют признаки чуждой мировоззрению завета системы ценностей – идолы. Кроме этого, Ягве рассчитывал на то, что изгнанники воспримут десакрализацию храма подобно тому, как Иезекииль отреагировал на известие о смерти своей жены (24:16,18): отношения внезапно прекратились, так как один из компонентов этих связей перестал существовать.<sup>42</sup> Вследствие чего Сион лишается своего избранного статуса. И надо полагать, что в этом случае, десакрализация храма тождественна его уничтожению (Иез.24:21//7:20-22).

*Иез.25:3.* В пророчестве о сынах Аммона сказано, что, злорадствуя, они констатировали факт профанации Иерусалимского храма, без указания самой причины святотатства. Их кощунственное поведение касалось трех «нервов», характеризовавших отношения между Ягве и Иудейским царством: святилище, земля Израиля и дом Иуды.<sup>43</sup> Само злорадство не было актом профанации святыни, но указывало на отношение к факту трагедии. В их сознании храм Ягве ничем не отличался от языческих капищ. Подобное поведение не могло остаться без реакции, и Иезекииль изрекает пр-во о формате расплаты за осквернение и десакрализацию святилища в иудейской столице, за опустошение земли и за изгнание иудеев (Иез.25).

<sup>38</sup> Brandon Fredenburg, *Ezekiel* (Joplin: College Press 2002), 217.

<sup>39</sup> Подобное отражено и Септуагинте: «τάδε λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ βεβηλώω τὰ ἅγια μου».

<sup>40</sup> Ganzel, "The Defilement", 375.

<sup>41</sup> Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 512-515.

<sup>42</sup> Gregory McBride, "The nature of God's judgment against Israel in Ezekiel 1-24" (PhD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 1995), 92-93.

<sup>43</sup> Beth Bidlack, "Imagery in Ezekiel's oracles against foreign nations and rulers (Ezekiel 25-32)" (PhD diss., Boston University, 2000), 104.

Лэсли Алан комментируя данную ситуацию, подчеркивает, что Ягве переходит к защите иудеев, и мотивы территориального запустения и депривации должны были стать опытом Аммона.<sup>44</sup>

*Иез.44:7-9.* Созерцая панораму будущего с сильным акцентом на культовой его стороне (Иез.40-48), пророк извещает о призыве Ягве, направленного на прекращение позорной практики, проводником которой выступали священники. Ее суть заключалась не просто в том, что чужеземцам, не принадлежащих завету (Иез.44:7б<sub>1</sub>),<sup>45</sup> позволяли находиться на территории храмового комплекса, но в более ужасном: допускали их к священнодействию (Иез.44:7-8). Из-за чего статус святилища как святыни занижался, что фактически указывало на пренебрежение градуированными границами святости (Иез.44:7б<sub>2</sub>; Иез.44:8).<sup>46</sup> На наш взгляд, это классическое описание процесса десакрализации храма (bmqdšy lēḥalēl; Иез.44:7б<sub>2</sub>). Подобное отношение к законам о священнодействии вызывало отвращение у Господа (Иез.44:6в) и указывало на левитов как на лжесвященников.<sup>47</sup> В итоге в Иез.44:9 звучит жесткий запрет относительно священнодействия чужестранцев,<sup>48</sup> а также закрепляются значительные изменения что касается ритуального порога левитов, т.е. речь идет о сужении их горизонта обрядовой активности (Иез.44:10-14). С одной стороны, это наказание главных виновников профанации святыни. С другой стороны, интеграция чужестранцев в институт священнодействия более не должна повториться.<sup>49</sup> Однако, это не исключало их из израильской системы богопоклонения.<sup>50</sup> По мнению Вениамина Килхора, содержание Иез.44:6-9 поясняет то, каким образом идола проникли не только в храм, но и на его территорию (Иез.8): этому способствовали чужеземцы, над которыми левиты потеряли контроль.<sup>51</sup>

Пророк указывал на то, что десакрализация как стремление лишить качества святости выделенного в этом свойстве место-пространство означает относиться к нему как к профанному сооружению, ничего незначущего в отношениях с Богом. Обесценивание сакрального не ограничивалось лишь пребыванием в нем чужестранцев, но и отступлением от норм завета всех слоев израильского общества во главе со священниками.

<sup>44</sup> Allen Leslie, *Ezekiel 20-48*, Word Biblical Commentary Vol. 28 (Michigan: Zondervan Academic, 1994), 67.

<sup>45</sup> David Bernat, "Circumcision and 'Orlah' in the priestly Torah" (PhD diss., Brandeis University, 2002).

<sup>46</sup> О градуированности святости см.: Seung IL Kang, "Creation, Eden, temple and mountain: Textual presentations of sacred space in the Hebrew Bible" (PhD diss., Johns Hopkins University, 2008), 121-131; Jenson Peterson, *Graded Holiness: A Key the Priestly conception of the World* (London: Sheffield Academic Press, 1992), 89-11; Mattas Kung, "The ritual dimensions in the Tabernacle worship and their missiological implications" (PhD diss., Trinity International University, 2001), 137-145, 201-217, 224-231.

<sup>47</sup> Alexander Rudnig, *Heilig und Profan Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (Berlin:Walter de Gruyter, 2000), 209.

<sup>48</sup> Ibid, 214.

<sup>49</sup> Mark Awabdy, "Yhwh Exegetes Torah: How Ezekiel 44:7-9 Bars Foreigners from the Sanctuary," *Journal Biblical literature* 131, no. 4 (2012), 685-703.

<sup>50</sup> Nathanael Warren, "The Sin / the Sanctuary» and the Referent /mqdš in Ezekiel 44," *Bulletin for Biblical Research* 25, no.3 (2015), 311-323; Tobias Häner считает, что в Иез. 44:6-8 содержится своего рода призыв к отвержению порочной практики противостояния Божьему присутствию, в *Bleibendes Nachwirken des Exils: Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches* (Freiburg: Herder, 2014), 512, 514.

<sup>51</sup> Benjamin Kilchör, "The meaning of Ezekiel 44, 6-14 in light of Ezekiel 1-39," *Biblica* 98, no.2 (2017), 198-201.

Итак, все виды преступлений иудейской греховной «вселенной» против сакрального места-пространства — храма, можно свести к двум: осквернение и десакрализация. О степени отпадения от Ягве свидетельствуют масштабы ужасающих преступлений. Причем все, князья, судьи, священники, простолюдины, настолько вовлечены в магический круг омерзительного почитания истуканов, что лишаются способности адекватно оценивать Его усилия, направленные на исправление их бытия, искаженного идолопоклонством. И доказательством этому служит расхожая пословица у «знаменосцев» фальшивой идеологии: «...ибо говорят: `не видит нас Господь, оставил Господь землю сию» (Иез.8:12//9:9). Согласно их точке зрения, Ягве бессилен, так как мгновенной реакции на омерзительное «творчество» в границах храмового комплекса (Иез.8:5-18) они не наблюдают. Иудейский народ решил, что именно сооружение и является центром мироздания всего сущего, в котором они вольны поступать так, как им заблагорассудится. Общество должно осознать, что его история — это часть метаистории, открытой ему (Иез.1), к которой оно по милости Божьей приобщено. Это очевидно, что идолопоклонство настолько сузило горизонт их национального мышления, что потворство похоти и почитание истуканов, преподносилось как единственный путь богопознания. Преступления израильтян в сфере культа, служили совокупным признаком испорченности их общинного духа.

Как же Ягвеотреагирует? Ответ мы находим в зрелищном видении о храме в Иез.8-11, которое информирует не только о трехэтапном суде над народом, но и указывает на визуализированный источник национальных проблем — идолопоклонство. В этой величественной картине сообщается также об истоках Божественных действий, параллельно обнаруживая мотивационную подоплеку восстания против Его законов.<sup>52</sup> Важно подчеркнуть, что в Иез.8:6 раскрываются побуждения вероотступников, управляющие вектором их религиозных усилий, направленных на экзорцизм Всевышнего из места Его законного пребывания («...чтобы Я удалился из святилища Моего»). Формат Божьего двунаправленного ответа связан с Его святостью как основной характеристикой, попираемой иудеями.<sup>53</sup> Так как в одном священном месте не могут сосуществовать две идеологии, радикально отличающиеся друг от друга, Бог принимает решение покинуть храм. Динамика оставления славы святилища и города четырехступенчатая (Иез.9:3;10:4;18;11:23). Над данным этапе размышления, мы смеем высказать предположения следующего характера: данные события представляют инверсию тем эпизодам, о которых сказано в Исх.40:33-34 и 2Пар.5:13-14. В них процессы

<sup>52</sup> Hong Key, "Judgment and Restoration," 105-116, 126-188; Peter Haik, "The Holiness of God in the Thought of Ezekiel" (PhD diss., New Orleans Baptist Seminary, 1980), 57-117. Tomas Romer отмечает: «... великое видение о религиозной обстановке в Иерусалиме (Иез.8-11) подготавливает к грядущему разрушению города, и этому сопутствует оставление kbwd-yhwh города по направлению на восток (Иез.11, 22-25). И в то же время, заключительное видение в Иез.40-48 сообщает о возвращении kēbōd в новый храм (Иез.43,1-12)», в "Cultes en dehors du temple de Jérusalem selon Ezéchiel 8", *Rites aux portes*, (dir.) Patrick Maxime Michel (Bern: Peter Lang, 2017), 120.

<sup>53</sup> Более подробно см.: Ringgren "qdš, qādōš", *Theological Dictionary of the Old Testament XII* (Michigan: Grand Rapids, 2003), 527-529; H.P. Muller "qdš", *Theological Lexicon of the Old Testament v.3*, ed. Ernst Jenni and Claus Westermann (Canada: Hendrickson, 1997), 1103-1118.

сакрализации и инаугурации служат своего рода «приглашением» славы заполнить приготовленные для нее места-пространства.

Описание поведения различных слоев израильского общества в Иез.8 (3,10-11,14,16) говорит в пользу того, что речь идет об ультимативно-императивной форме апелляции к Богу с тем, чтобы Он совершил исход из Своего святилища. По факту – это было изгнание Божества, выдворение Его славы. Конечно же, Он прислушался к «мольбам» иудеев и оставил место искупления, чем «обесславил» его. В связи с этим раз и навсегда народ должен был усвоить важный урок, заключающийся в том, что настоящей трагедией нужно считать не богооставленность архитектуры или же отсутствие сопутствующих хieroфанических деталей. К счастью, все это не свидетельствует в пользу богооставленности нации<sup>54</sup> и не подтверждает того факта, что якобы Бог недоступен в ином модусе отношений. Оказывается, подлинная драма Израиля вершится на фоне преступлений против завета (Втор.31:16-17).

О Его дальнейших действиях мы читаем в Иез.11:14-21. Поразительно, но лишь после того, как Иезекииль услышал обетования о восстановлении нации пред окончательным падением города (Иез.11:16-22),<sup>55</sup> Божья слава покидает Иерусалим и землю завещанную, кратковременно задерживаясь над Елеонской горой,<sup>56</sup> по направлению к Вавилону (Иез.10:236).<sup>57</sup> К великому сожалению, храм в столице Иудеи обрел новый статус, он стал профанным, как и все остальные здания.<sup>58</sup> Но вопреки этому факту, в Иез.11:16 Господь гарантирует свое присутствие среди тех, кто оказался в плену, и это, наперекор ожиданиям тех, кто остался в Израильской земле и злорадствовал над пленными (Иез.11:15в), доказывая им, что они остались без Бога. Кстати сказать, плен как один из механизмов проклятия<sup>59</sup> можно считать второй реакцией на пренебрежительное отношение к священному месту.

Итак, мы приблизились к ответу на вопрос, поставленный в самом начале: в чем особенность новизны, упомянутой в Иез.11:16?

<sup>54</sup> Ramil Costibolo, “The departure of the Kewod YHWH from temple of Jerusalem” (Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2005), 39-63.

<sup>55</sup> Tova Ganzel, “The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel” *Vetus Testamentum* 60, no.2 (2010), 197-211.

<sup>56</sup> Мы согласны с Greenberg в том, что в границах текста, информация о славе Божьей, следующей за пленными в Вавилон, отсутствует, *Ezekiel 1-20*, 191. Исходные данные о ее визуализированном возвращении, появляются исключительно в футуристическом контексте (Иез.43:1-5), так и не ставшего явью. Что касается отождествления этой горы с Елеонской, см. Leslie, *Ezekiel 1-19*,164; Blenkinsopp, *Ezekiel*, 63-64; Fredenburg, *Ezekiel*,112.

<sup>57</sup> О решающей роли славы Господней в этой книге, см. Elizabeth Keck, “The glory of YHWH, name theology, and Ezekiel’s understanding of divine presence” (PhD diss., Boston College, 2011),103-168; Peter de Vries, “The Relationship between the Glory of YHWH and the Spirit of YHWH in Ezekiel 33-48,” *Old Testament Essays* 28, no.2 (January 2015), 326-350; Pierre-Maurice Bogaert, “Le Lieu de la Gloire dans le livre d’Ézéchiél et dans les Chroniques: De l’arche au char,” *Revue théologique de Louvain*, 26, fasc. 3 (1995), 281-298.

<sup>58</sup> Block, *Ezekiel 1-24*, 350.

<sup>59</sup> Лев.26:27-46 и Втор.28:15-68.

Во-первых, в этой метафоре Ягве идентифицирует Себя с временным святилищем (miqdāš mē'at) в условиях плена,<sup>60</sup> которое как мета-место-пространство, никогда не подвергнется ни осквернению, ни десакрализации (Иез.11:16б). Это в корне отличается от тех обстоятельств, которые представлены в мессианском пророчестве Ис.8:14а,<sup>61</sup> как в тексте-предшественнике, где впервые Господь отождествляется с сакральным местом-пространством: «И будет Он святилищем».<sup>62</sup> Но здесь, в отличие от Иез.11:16, звучат другие обертоны. Упоминание miqdāš в Иез.11:16 отсылает к небесному miqdāš в Исх.15:17 и земной скинии (Исх.25:8).<sup>63</sup> Иезекииль намеренно аллюзирует к нестационарному месту-пространству — земной скинии, чтобы подчеркнуть мобильность Ягве как miqdāš и таким образом установить и выразить концептуальную связь с Иез.1, где акцентируется внимание на маневренности kēbôd. Первое, что из этого явствует, Ягве оставляет стационарный, оскверненный и десакрализованный miqdāš, чтобы Самому стать мобильным святилищем. В свою очередь, это влечет за собой изменения в представлениях о сакральном месте пространстве, так как в плену, по ряду причин политико-религиозного характера, возможность архитектурно оформить и запечатлеть свое мировоззрение, отсутствовала.

<sup>60</sup> В богословском мире, интерпретация выражения miqdāš mē'at (Иез.11:16в.) создает определенно-го рода трудности: с точки зрения грамматики, оно может истолковываться в категориях времени («святилище на некоторое\малое время») или же в пространственных («малое/небольшое святилище»). Главная трудность – это трактовка прил. mē'at. Мы придерживаемся позиции Pieter De Vries, отстаивающего вариант наречия, “The presence of YHWH in exile according to the Book of Ezekiel, with special reference to the meaning of the expression in miqdāš mē'at Ezekiel 11:16” *Old Testament Essays* 31, no.1(2018), 271 (сн. 22); Анализ в категориях времени хорошо представлен в работе Mark Bryan, “The threat to the reputation of YHWH the portrayal of the divine character in the Book of Ezekiel” (PhD diss., University of Sheffield, 1992), 124 (сн. 57). Интересно, что Септуагинта избегает временного аспекта в передаче значения этой фразы: ἁγίασμα χρόνῳ. Такие исследователи как: Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 189-190; Zimmerli, *Ezekiel 1*, 262; Leslie, *Ezekiel 1-19*, 164; Steven Tuell, *Ezekiel* (Michigan: Baker Books, 2012), 654, отдают предпочтение варианту пространственных категорий («малое/небольшое святилище»). Kutsko верно подмечает, когда критикует этот подход, говоря, что если различие между присутствием Ягве в Иерусалиме и в изгнании, является сравнительным с позиции степени, то это противоречит содержанию Иез.11:7, подчеркивающего темпоральность плена, *Between Heaven and Earth*, 169. Кстати сказать, грамматическую двойственность miqdāš mē'at допускают: Block, *Ezekiel 1-24*, 350; Pieter de Vries, *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament With Particular Reference to the Book of Ezekiel* (Leiden: Brill, 2006), 282; Janina Maria Hiebel, *Ezekiel's Vision Accounts as Interrelated Narratives: A Redaction-Critical and Theological Study* (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 133.

<sup>61</sup> Росс Вагнер, «Использование Ис.8,11-18 (LXX) в Новом Завете» в *Слово, Толкование, Жизнь*, под редакцией Росса Вагнера, Кейвина Роу, Кэтрин Гриб (Коллоквиум: Черкассы, 2012), 80-112; В связи с этим, Joseph Blenkinsopp предлагает следующий вариант прочтения: «Он будет вашим сообщником» (co-He will be your co-conspirator) *Isaiah 1-39: A new translation with introduction and commentary* (New London: Yale University Press, 2008), 241. Скорее всего, это попытка уйти от сложностей истолкования. По мнению Christopher Seitz, смысл святилища проясняется информативными элементами Ис.8:16-22 – присутствие Бога через пророческое служение, *Isaiah 1-39* (Louisville: John Knox Press, 1993), 82.

<sup>62</sup> Важно указать на то, что лексика в этом тексте, идентична той, что упомянута в Иез.11:16 (miqdāš и ἁγίασμα), с тождественной, идеологической нагрузкой.

<sup>63</sup> de Souza, “The Heavenly Sanctuary/Temple Motif”, 124-154; 164-173; Важно отметить, что терминологическое сходство между Иез.11:16 и Исх.25:8 сохраняется и в Септуагинте: сущ. ἁγίασμα встречается в обоих текстах. В свою очередь, лексема задействована и для передачи евр. qōdeš (Ex. 28:36; 29:6 и т.д.), ареал распространения которого связан с культом, не ограничиваясь лишь указанием на архитектурный вариант святилища. Известно, что для перевода евр. miqdāš были использованы различные греческие эквиваленты (напр. ἁγιοστήριον Лев. 12:4, ἄγιος в Лев.21:12).

Второе, отныне духовная жизнь остатка будет сосредоточена на Ягве, как на временном святилище. В таком случае, мы вправе говорить не только о разрыве с традицией, с поклонением в его классическом варианте, но и в тот же момент, о возврате к онтологии, к изначальным параметрам отношений, известных нам из повествования об Эдеме (Быт. 1-3). Иудейскому народу необходимо усвоить раз и навсегда, что подлинной и единственной реальностью является личность Ягве. Любое сконструированное сакральное место-пространство для отношений с Ним носит лишь временный характер. В таком случае ушедшие в Вавилон не оставлены Богом, как об этом говорили их критики из соплеменников (Иез. 11:15). И теперь уже неважно, насколько они с географической точки зрения далеки от Иерусалима, ведь Господь в качестве *miqdāš mē' aṭ* всегда рядом. И все же подобная модель отношений краткосрочна. В Иез. 11:17-21 мы читаем о восстановлении прежнего формата взаимодействия между земным и небесным.

Но каково практическое изложение метафоры о временном святилище?<sup>64</sup> Ведь ему не присущи видимые границы и оно не может быть архитектурно обозначенным, так как отождествляется с Господом. Теологи правы, когда говорят о том, что пророк не оставил нам ключа для понимания этого текста.<sup>65</sup> Плюс ко всему в поисках подсказок для истолкования мы стеснены не только границами самой книги, но и текстовым полотном всего Ветхого завета, даже если учесть близкую концептуальную схожесть с идеями из Ис. 8:14. Без сомнения, Иез. 11:16 представляет интерпретационное затруднение, но справедливым будет отметить то, что попытки приблизиться к пониманию сути метафоры продолжаются. Ученые проявляют осторожность, избегая приписывания содержанию текста несуществующего круга значений. И все-таки сама метафора не требует конкретизации смысла и ее трактовки в известных нам категориях сакрального места-пространства.

Первый вариант интерпретации евр. *miqdāš mē' aṭ* сводится к тому, чтобы продемонстрировать применимость метафоры к пророку Иезекиилю как к редуцированной форме Божьего присутствия.<sup>66</sup> Неоднократное созерцание славы Господней в Вавилоне, получение и передача пророческих вестей, а также служение в качестве знамения для изгнанников (*môpēt*; Иез. 12:6, 11; 24:24, 27),<sup>67</sup> предполагает, что в каком-то смысле пророк становится посредником между Богом и пленниками.<sup>68</sup> Он, по мнению Карины Патон, обладает полным доступом в Божье присутствие.<sup>69</sup> В свою очередь, наличие прозорливца означает, что Бог не полностью оставил пленных, и у них существует возможность сблизиться с Ягве не только через вести

<sup>64</sup> В традиционном еврейском представлении, выражение *miqdāš mē' aṭ* используется для обозначения синагоги. Shubert Spero, "From Tabernacle (Mishkan) and Temple (Mikdash) to Synagogue (Bet Keneset) Tradition" *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 38, No. 3 (Fall 2004), 60-85.

<sup>65</sup> Block, не пытается найти ключ к этой загадке (*Ezekiel 1-24*, 350), ему вторит Niebel, *Vision Accounts*, 303.

<sup>66</sup> Например, de Vries "The *Kābôd of Yhwh*", 283.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Kutsko, *Between Heaven and Earth*, 170.

<sup>69</sup> Corrine Patton, "Priest, Prophet, and Exile: Ezekiel as a Literary Construct" in *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, ed. Cook, Stephen L. and Patton, Corrine L. (Leiden: Brill, 2004), 74.

Иезекииля, но и постигая значимость его символических действий.<sup>70</sup> Иными словами, метафорически временным святилищем в Иез.11:16 Ягве называет себя, на практическом же уровне им признается Иезекииль. Вероятнее всего, метафорический язык использован для того, чтобы изгнанники, находясь на чужбине, могли доверять реальности Божьего присутствия, опосредованного Духом в личности пророка.<sup>71</sup> Вполне допустимо, что при данных обстоятельствах, речь идет о двойном опосредовании Божественного вмешательства: через Духа и при помощи провидца.

Второй вариант, это истолкование метафоры *miqdāš mē‘aṭ* сквозь призму Иер.29:12-14.<sup>72</sup> Речь идет о том случае, когда Израиль согласится признать Ягве единственным центром их духовной жизни, при этом отвергнув интерпретацию лже-пророков, искажающую исторически правдивую реальность (Иер.29:8-9, 29-32).

*Во-вторых*, что касается новизны, в Иез.11:16 речь идет о святилище, которое станет духовным пристанищем для всех тех, кто оказался не только в Вавилоне, но и за его пределами («в тех землях, куда пошли они»; 11:16б<sub>3</sub>). Это означает, что, восприятие обетования теми, кто оказался вне Вавилона, будет существенно отличаться от того, которое сложилось у находящихся под непосредственным влиянием пр. Иезекииля. Это предполагает, что имманентность Бога качественно переживалась по-разному. Исследователи не комментируют нюанс текста, сообщающий об отличающихся друг от друга условиях плена, лишь ссылаются на Иер.29:12-14. Мы хотели бы предложить свой, вероятный вариант постижения того, как указанная метафора могла быть уяснена группой пленников, оказавшейся за пределами Вавилона.

В текстах, посвященных теме благословений и проклятий, информация о *miqdāš*, тем более о каком-либо метафорическом, сакральном месте-пространстве в условиях плена, в отличие от Иез.11:16, отсутствует (Лев.26:27-46; Втор.28:15-68). Известно, что в проклятиях, неоднократно подчеркивается мотив Божественного пребывания в довольно нестандартной форме среди тех, кто был уведен в плен за пределы святой земли: преследование и смерть (Лев.26:33б; 37в), робость, беспокойство, мучения, страхи (Лев.26:36-37б//Втор.28:65-68б); физическое и духовное страдание, смерть на чужбине (Лев.26:39//Иез.4:17; 24:23; 33:10), плен и насмешки (Втор.28:36-37,41), а также рабство (Втор.28:68в). Иными словами, сопряженные с пленом последствия должны расцениваться признаками Его присутствия, а не отсутствия. Речь идет о явлениях, которые в историческом

<sup>70</sup> Keith Ruckhaus, “An evaluation of the nature and role of the ‘Glory of the Lord’ in Ezekiel 1-24” (Master of Arts, University of South Africa, 2005), 139.

<sup>71</sup> James Robson в диссертации заявляет, что опыт пр-ка Иезекииля, порожденный двумя фундаментальными переживаниями – соприкосновением со словом Ягве и Его Духом, явно контрастируют с поведением адресата пророческих вестей. Отклик последнего на Божий призыв, должен стать примером того, как драматическое видение будущего, реализуется в опыте слушателей. Источник этой действительности коренится в присутствии Духа, играющего основополагающую роль в отклике на слово Ягве. Следовательно, этот факт проливает свет на актуальность призывов к покаянию народа, наряду с заявлениями о спасительных действиях Ягве, “Word and spirit in Ezekiel” (PhD diss., Middlesex University, 2004).

<sup>72</sup> Leslie, *Ezekiel 1-19*, 164.

и религиозных планах выступают в качестве маркеров Его близости. Вероятно, что именно они и должны восприниматься слагаемыми метафорического *miqdāš mē'at*, как смягчающего плен обстоятельства, не заменяя другого признака Его бытийствования с ними: узы завета (Лев.26:42-45//Иер.29:12-14). Наши предложения усиливаются наличием параллелей с до-синайской эпохой древнего Израиля: так как невозможность централизации культа в обстоятельствах египетского рабства была очевидной данностью, то Ягве опосредовал Себя через суд, казни и в ответах на мольбы израильского народа. Стоит уточнить, что два момента суд и слышание молитв также упоминаются в контексте проклятий. Вероятнее всего, в период Исхода Бог являл Себя временным святилищем до момента сооружения подвижной конструкции.

*В-третьих*, это отсутствие двух классических элементов теофании, таких как облако и огонь (Исх.40:34-40; 2Пар.5:13-14), играющих роль индикаторов Божьего присутствия.<sup>73</sup> Метафоричность святилища в Иез.11:16 исключает необходимость в этих зрительных признаках, так как возникают сложности с единственностью места для них.

Обобщая, нужно отметить, что метафора в Иез.11:16 сообщает об инициативе Ягве, направленной на сокращение метафизической пропасти между Собой и пленными, и о переносе из «всегда архитектурного» (Иез.8-11) во «временное безничего» (Иез.11:16), ради возврата к тому, «которое всегда» (Иез.37:26,28//40-48//Апок.21:22). Ключом к возврату служит обетование, данное пленникам с учетом их покаяния (Иез.11:17-21). Израилю необходимо научиться жить, учитывая все представления о сакральных местах-пространствах, и искать безопасность не в архитектурном устройении поклонения или же в созерцании славы Господней, но в тесных взаимоотношениях с самим Ягве. Никто другой, а только Он априори должен стать центром духовной жизни общинного универсума.

*Итоги.* Наше исследование выявило, по крайней мере, четыре нюанса в Иез.11:16, свидетельствующих о разрыве с традиционными представлениями о сакральном месте-пространстве в древнем Израиле:

1. Ягве отождествляет Себя с временным святилищем *в плену*, исключая любой намек на архитектуру. Это метафорический уровень. Но фактически временное святилище должно пониматься в терминах миссии пророка: через вести и действия Иезекииля опосредуется Божье присутствие. Он и есть священная, но «живая архитектура», в которой посредством Духа обитает Всевышний.

2. Модификация идеи пребывания Бога в обстоятельствах плена, независимо от географической удаленности от Иерусалима и Вавилона.

3. Отсутствие теофанических признаков, таких как облако и огонь.

4. Это единственное святилище в Писании, которое не подвергнется ни осквернению, ни десакрализации.

<sup>73</sup> Paul Smith, "An investigation of the relationship of theophanies to God's concealment by clouds in the Old Testament" (PhD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 1994), 99-145; John Huch, "A study of the motif of holy fire in the Old Testament" (PhD diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1975), 45-47.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Росс, Вагнер. «Использование Ис.8,11-18 (LXX) в Новом Завете» в *Слово, Толкование, Жизнь*, под редакцией Росса Вагнера, Кейвина Роу, Кэтрин Гриб, 80-112. Коллоквиум: Черкассы, 2012.
- Владимир, Лукин. “Трансформация ветхозаветной концепции священства в Новозаветном контексте” (Докторская диссертация в области теологии, Христианский Гуманитарно-Экономический Университет, 2014).
- Графов, Андрей. *Словарь библейского иврита*. Москва: Текст, 2019.
- Allen, Leslie C. *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary. Michigan: Zondervan Academic, 1994.
- . “The Structure and Intention of Ezekiel 1” *Vetus Testamentum* 43, Fasc. 2. (April 1993): 145-161.
- Awabdy, Mark. “Yhwh Exegetes Torah: How Ezekiel 44:7-9 Bars Foreigners from the Sanctuary.” *Journal Biblical literature* 131, no. 4 (2012): 685-703.
- Bernat, David. “Circumcision and ‘Orlah’ in the priestly Torah” (Ph.D. diss., Brandeis University, 2002).
- Bidlack, Beth. “Imagery in Ezekiel’s oracles against foreign nations and rulers (Ezekiel 25-32)” (Ph.D. diss., Boston University, 2000).
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1-39: A new translation with introduction and commentary*. New London: Yale University Press, 2008.
- . *Ezekiel: Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: Knox Press, 1990.
- Block, Daniel. *Ezekiel 1-24*. New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Eerdmans, 1997.
- Bogaert, Pierre-Maurice. “Le Lieu de la Gloire dans le livre d’Ézéchiel et dans les Chroniques: De l’arche au char,” *Revue théologique de Louvain* 26, fasc. 3 (1995): 281-298.
- Clines, David. «šqš» *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 8. London: Sheffield Academic Publishing, 2011: 555-556.
- Cooper, Lamar. *Ezekiel: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Costibolo, Ramil. “The departure of the Kewod YHWH from temple of Jerusalem” (Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2005).
- Davidson, Richard. “Earth’s First Sanctuary: Genesis 1–3 and Parallel Creation,” *Andrews University Seminary Studies* 53, no.1 (2015): 65-89.

- Davis, Ellen. *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*. Sheffield: Almond Press, 1989.
- de Souza, Elias. "The Heavenly Sanctuary/Temple motif in the Hebrew bible: Function and Relationship to the Earthly counterparts" (Ph.D. diss., Andrews University Seminary, 2005).
- de Vries, Peter. "The Relationship between the Glory of YHWH and the Spirit of YHWH in Ezekiel 33-48," *Old Testament Essays* 28, no.2 (January 2015): 326-350.
- . *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament With Particular Reference to the Book of Ezekiel*. Leiden: Brill, 2006.
- Duguid, Iain. *Ezekiel and the Leaders of Israel*. Leiden: Brill, 1994.
- Dutra, Amorim. "Defilement and Desacralization in Old Testament" (Ph.D. diss., Andrews University, 1986).
- Erickson, Diandra. "Colonization, internal violence, and identity formation: Ambivalent portrayals of power in the book of Ezekiel" (Ph.D. diss., Graduate Theological Union, 2018).
- Fredenburg, Brandon. *Ezekiel*. The College Press Niv Commentary/ Joplin: College Press, 2002.
- Freedman – Welch, A.J. "שָׁשׂ." *Theological Dictionary Old Testament*, XV. Michigan: Grand Rapids, 2006: 465-469.
- Friebe, Kelvin. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts: Rhetorical Nonverbal Communication*. London: Sheffield, 1999.
- Galambush, Julie. "Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife" (Ph.D. thesis, Emory University, 1991).
- Ganzel, Tova. "The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel" *Vetus Testamentum* 60, no.2 (2010): 197-211.
- . "The Defilement and Desecration of the Temple in Ezekiel" *Biblica* 89, no. 3 (2008): 369-379.
- Gile, Jason. "Deuteronomistic influence in the book of Ezekiel" (Ph.D. thesis, Wheaton College, 2013).
- Gnanadas, Danam. "The Sacrifice of the Firstborn in the Hebrew Bible" (Ph.D. thesis, University of Sheffield, 2018).
- Gravett, Lynne. "That all women may be warned: Reading the sexual and ethnic violence in Ezekiel 16 and 23" (Ph.D. thesis, Duke University, 1994).
- Greenberg, Moshe. *Ezekiel 1-37*. Anchor Bible commentary 22. New York City: Garden City, 1983.

- Preuss, H.D. “tô‘ēbâ”, *Theological Dictionary Old Testament*, XV (Michigan: Grand Rapids, 2006), 591-602.
- Muller, H.P. “qdš” *Theological Lexicon of the Old Testament* v.3, ed. Ernst Jenni and Claus Westermann, 1103-1118. Canada: Hendrickson, 1997.
- Haik, Peter. “The Holiness of God in the Thought of Ezekiel” (Ph.D. thesis, New Orleans Baptist Seminary, 1980).
- Hammori, Esther. “When Gods Were Men: Biblical Theophany and Anthropomorphic Realism” (Ph.D. thesis, New York University, 2004).
- Häner, Tobias. *Bleibendes Nachwirken des Exils: Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches* (Freiburg: Herder, 2014).
- Hearson, Nathanael. ““Go now to Shiloh’: God’s changing relationship with sacred places in the Hebrew Bible and early Rabbinic literature” (Ph.D. thesis, Hebrew Union College, 2005).
- Henry, Matties. “Ezekiel 18 and the rhetoric of moral discourse in the Book of Ezekiel” (Ph.D. thesis, Vanderbilt University, 1989).
- Hiebel, Janina Maria. *Ezekiel’s Vision Accounts as Interrelated Narratives: A Redaction-Critical and Theological Study*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Hong, Key-Sup. “Judgment and Restoration in Temple visions Ezekiel 8-11 and 40-48 in the light of Temple theology” (Ph.D. thesis, Fuller Theological Seminary, 2003).
- Huch, John. “A study of the motif of holy fire in the Old Testament” (Ph.D. thesis, Southern Baptist Theological Seminary, 1975).
- Hullinger, Jerry. “A proposed solution to the problem of animal sacrifices in Ezekiel 40-48” (Ph.D. thesis, Dallas Theological Seminary, 1993).
- Idestrom, Rebecca. “Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel” *Journal for the Study of the Old Testament* 33, no.4 (2009): 489-510.
- Joyce, Paul. *Ezekiel: A Commentary*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2009.
- Kamionkowski, Tamar. *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study on the Book of Ezekiel* (London: Sheffield Academic Press, 2003).
- . “Gender ambiguity and subversive metaphor in Ezekiel 16” (Ph.D. thesis, Brandeis University, 2000).
- Kang, Seung. “Creation, Eden, temple and mountain: Textual presentations of sacred space in the Hebrew Bible” (Ph.D. thesis, Johns Hopkins University, 2008).
- Keck, Elizabeth. “The glory of YHWH, name theology, and Ezekiel’s understanding of divine presence” (Ph.D. thesis, Boston College, 2011).

- Kilchör, Benjamin. "The meaning of Ezekiel 44, 6-14 in light of Ezekiel 1-39," *Biblica* 98, no.2 (2017):198-201.
- Kim, Sunhee. "The concepts of sacred space in the Hebrew bible: meanings, significance, and functions" (Ph.D. thesis, Boston University, 2014).
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. (University of Haifa: Carta Jerusalem, 1987).
- Kung, Mattas. "The ritual dimensions in the Tabernacle worship and their missiological implications" (Ph.D. thesis, Trinity International University, 2001).
- Lapsley, Jacqueline. "The problem of the moral self in the Book of Ezekiel" (Ph.D. thesis, Emory University, 1999).
- Kutsko, John. *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- Lawrence, Sara. "A comparative literary analysis of the marriage metaphor in Hosea 1-3, Jeremiah 2:1-4:4, and Ezekiel 16 and 23" (Ph.D. thesis, Southwestern Baptist Theological Seminary, 2014).
- Levitt, Risa. "A new heart and a new soul: Ezekiel, the exile and the Torah" (Ph.D. thesis, University of California, S, 1999).
- Low, Alvin. "A interpretative problems in Ezekiel 1" (ThD thesis, Dallas Theological Seminary, 1985);
- Lyons, Michael. "From law to prophecy: Ezekiel's use of the Holiness Code" (Ph.D. thesis, University of Wisconsin, 2005).
- MacDonald, Nathan. *Priestly Rule: Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44*. Berlin:Walter de Gruyter, 2015.
- McBride, Gregory. "The nature of God's judgment against Israel in Ezekiel 1-24" (Ph.D. thesis, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1995).
- Mein, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford: Oxford Theological Monographs, 2001.
- Moskala, Jiri. "The laws of clean and unclean animals of Leviticus 11: Their nature, theology, and rationale (an intertextual study)" (Ph.D. thesis, Andrews University, 1998).
- Odell, Margaret. *Ezekiel*. Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2005.
- Oh, Hwan. "The relationship between the individualism of Jeremiah and that of Ezekiel" (Ph.D. thesis, New Orleans Baptist Theological Seminary, 2005).
- Patton, Corrine. "Priest, Prophet, and Exile: Ezekiel as a Literary Construct" in *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, ed. Cook, Stephen L. and Patton, Corrine L, 73-89. Leiden: Brill, 2004.

- Parker, B.J. “A vision of hope and fear: creative research and Ezekiel 1”. *Review & Expositor* 111, no. 4 (2014): 390–400.
- Peñuela-Pineda, Jahisber. “Sanctuary/Temple in Genesis 1–3: A Reevaluation of the Biblical Evidence” (Ph.D. thesis, Andrews University, 2019).
- Peterson, Jenson. *Graded Holiness: A Key the Priestly conception of the World*. London: Sheffield Academic Press, 1992.
- Pickett, Winston. “The meaning and function of ‘T’B/O’EVAH’ in the Hebrew Bible (Abomination, Old Testament)” (Ph.D. thesis, Union College, 1985).
- Renz, Thomas. *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*. Leiden: Brill, 2002.
- Ringgren “qdš...” *Theological Dictionary of the Old Testament* XII. Michigan: Grand Rapids, 2003: 527-529.
- Robson, James. “Word and spirit in Ezekiel” (Ph.D. thesis, Middlesex University, 2004).
- Romer, Tomas. “Cultes en dehors du temple de Jérusalem selon Ezéchiel 8”, Rites aux portes, (dir.) Patrick Maxime Michel, 123-132. Bern: Peter Lang, 2017.
- Rooker, Mark. *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*. (Sheffield: JSOT Press, 1990).
- Ruckhaus, Keith. “An evaluation of the nature and role of the ‘Glory of the Lord’ in Ezekiel 1-24” (Master of Arts, University of South Africa, 2005), 139.
- Rudnig, Alexander. *Heilig und Profan Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Savran, George. *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*. London: T&T Clark International, 2005.
- Seitz, Christopher. *Isaiah 1-39: Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1993.
- Shapiro, Miriam. “The Sinai tradition” (Ph.D. thesis, Jewish Theological Seminary of America, 1984).
- Smith, Paul. “An investigation of the relationship of theophanies to God’s concealment by clouds in the Old Testament” (Ph.D. thesis, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1994).
- Spero, Shubert. “From Tabernacle (Mishkan) and Temple (Mikdash) to Synagogue (Bet Keneset) Tradition” *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 38, No. 3 (Fall 2004): 60-85.
- Tov, Emanuel. “Recessional Differences Between the MT and the LXX of Ezekiel,” *Ephemerides Theologicae Lovaniense* 62, no.1 (April 1986):89-101.
- Tuell, Steven. *Ezekiel* (Michigan: Baker Books, 2012), 654,
- Wahonya, Paul. “Ezekiel 5:5-17 and Theodicy: A Theological Investigation of the Character of God” (Ph.D. thesis, Andrews University, 2011).

Warren, Nathanael. "The Sin / the Sanctuary» and the Referent / mqđš in Ezekiel 44," *Bulletin for Biblical Research* 25, no.3 (2015): 311-323.

Yong-Park, Ahn. "The Parousia in Paul's letters to the Thessalonians, the Corinthians, the Romans in relation Old testament-Judaic background" (Ph.D. thesis, Fuller Theological Seminary, 1989).

Zhang, Xiubin. "Discourse Analysis of Ezekiel 40-48: Keeping God's Holiness" (Ph.D. thesis, Trinity International University, 2018).

Zimmerli, Walther. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.