

УДК 296.3
ББК 86.36

«Странствия» горы Сион: как топоним стал символом

Светлана Викторовна Бабкина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

ORCID ID: 0000-0003-2441-0226

Доцент, кандидат исторических наук

Центр изучения религий

Российского государственного гуманитарного университета

125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7(495)123-45-67, Fax: +7(495)234-56-78

E-mail: rsuh@rsuh.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2019.1

Аннотация: В статье предпринимается попытка проследить эволюцию понятия «Сион» в библейских текстах, а также в исторических текстах постбиблейского периода. Основной тезис исследования заключается в том, что слово «Сион» сначала существует как мифологизированный топоним, потом становится метафорой, затем овеществляется, становясь топонимом, и через это овеществление снова оживает, превращаясь в символ.

Ключевые слова: *Сион, Иерусалим, Храм, дочь Сиона, символ*

«Вот Я начертал тебя на дланях Моих;
стены твои всегда передо Мною»

Ис 49:16.

«Сион» – один из наиболее содержательных символов еврейской и христианской традиций. В нем есть, как писал С.С. Аверинцев о символах, «смысл, интимно слитый с образом, но ему не тождественный... смысл, который не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем извлечь из образа... Его структура многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего... По символу опознают и понимают друг друга “свои” [Аверинцев 2001, 155–161]. Тем не менее, несмотря на всю сложность и многослойность этого образа, библейский текст достаточно хорошо позволяет нам просле-

дять, как он формировался, как вполне конкретная точка на карте превратилась в идею. В терминах семиотики история понятия «Сион» позволяет увидеть, как символ оставался прежним, а его значение претерпевало изменения, поскольку условием возникновения и перемены смысла всегда был человек [Александрова 2014, 27].

Название «Сион» впервые отмечено во Второй книге Царств (5:7): «Но Давид взял крепость Сион: это – город Давидов». Традиционная датировка предполагает буквальное прочтение текста: книги Самуила (1–2 Царств) написаны пророком Самуилом (Б. Бава Батра 146), а потому события и идеи, в них описанные, должны быть отнесены к правлению царя Давида. Однако библейская критика и археология выражают обоснованные сомнения в существовании объединенного царства Давида и Соломона в том виде, как это описано в книгах Царств. Начиная с Мартина Нота [Noth 1943] стало принято относить книги Царств к большому историческому циклу, получившему название «Девторономическая история». Теория Нота многократно пересматривалась, в частности высказывались очевидные предположения о том, что текст исторических книг содержит множество разных по дате пластов, но принципиально исследователи сходились и сходятся в одном: описание царства Давида и Соломона составлено гораздо позже той эпохи, в которую оно могло существовать [Firth 2009, 22–26]. Все это наводит на вопрос: действительно ли название «Сион» появляется во времена Давида или мы видим пример внесения более поздней идеи в ранний контекст?

Статистика словоупотребления показывает [Otto 2003, 343], что самый древний пласт текстов, в которых встречается слово «Сион», – ранние псалмы (например, Пс 77/78 и 131/132 [Stern 1995; Schreiner 2013]) и первая часть книги Исаяи. Это не эпоха царя Давида, но время наиболее активного формирования давидической идеологии. Ассирийская угроза привела к необходимости укрепить веру в избранность Иерусалима, напомнить людям о золотом веке, о правлении Давида и торжестве Сиона [Provan 1988, 131; Otto 2003, 351]. Чуть позже, во времена Иосии, в период централизации культа, к пророческой традиции Сиона добавляется и историческая [Halperin 1988; Nelson 2005].

Однако, возможно, сам по себе топоним Сион гораздо древнее. Нельзя исключать вероятности того, что иевусейское поселение на

южном склоне Восточного холма действительно называлось Сион и действительно было переименовано в Город Давида, когда холм был заселен евреями. В отличие от других топонимов, Танах не дает объяснения его происхождения, и, возможно, это указывает на древнее заимствование названия. Что представляет собой Сион на этом самом раннем этапе?

Прежде всего, книги Царств и Псалмы настаивают на тесной связи Сиона не столько с Израилем в целом, сколько именно с Давидом [Wilis 2004]. Например, согласно 1 Цар, Давид завоевывает Сион только с помощью собственного войска, «людей, которые с ним» (1 Цар 22:1–2; 23:3, 5, 13; 24:4–5, 7–8 и др.), и само название «Город Давида» указывает на то, что ни северные, ни южные колена не могли претендовать на связь с ним. Более того, еще до захвата города он связан с Давидом: именно туда он относит голову Голиафа (1 Цар 17:54), туда же Давид переносит ковчег (2 Цар 6) еще до заключения завета с Богом (2 Цар 7).

Мотив ковчега очень важен, поскольку именно он ведет к легитимации Города Давида – новой столицы. Древним центром культа Яхве был Силом, именно там много лет хранился ковчег, там пребывал «Господь, сидящий на херувимах» (1 Цар 4:4). Храм строит Соломон, но Давид «переселяет» Бога из Силома, не спрашивая, хочет ли этого Бог. Конечно, тут же добавляется: прежде Бог «взял тебя [Давида] от стада овец, чтобы ты был вождем народа Моего» (2 Цар 7:7–9). Весь давидический сионский цикл вращается вокруг двух идей: Давид избирает место для Бога, которое Он принимает, или Бог избирает Давида, чтобы тот нашел место, которое Бог изначально назначил Сам. Но итог один: в предании о Давиде Сион – это Город Давида, расположенный на склоне Восточного холма, в котором стоит ковчег и надежно пребывает Бог. На этом этапе Сион – прежде всего топоним и лишь в малой степени символ, суть которого сводится к одной идее: Бог неразрывно связан с Давидом и Сионом, который Давид завоевал.

Связь культа в Иерусалиме с культом в Силоме – проблема очень сложная, она заслуживает отдельного пристального внимания. Возможно даже, что именно в Силоме и возник культ ковчега, не существовавший прежде [Gutmann 1971]. По мнению Бена Олленбургера, одной из целей истории о Давиде из девторономического корпуса

было сплетение двух основных мотивов: избранности Давида и избранности Сиона, и соединение это возможно было именно через историю ковчега [Ollenburger 1978, 37–46]. Видимо, именно влияние силомской традиции определила как последующее стремление иерусалимской традиции отмежеваться от нее, заменив культ «Восседающего на херувимах» (*yosheb ha-krubim*) на культ «Бога Высочайшего» (*el elyon*), так и саму судьбу святилища в Силоме.

В предании о Соломоне понятие «Сион» оказывается более многозначным. Расширение термина обусловлено размерами города: это уже не только Город Давида. Застроен весь южный склон Восточного холма (Мило или Офель) (3 Цар 9:24, 11:27 [Ben-Dov 1982, 33]), на его вершине возведен Храм (3 Цар 6–8), а потому название «Сион» распространяется и на Храм, а затем начинает означать в первую очередь Храм. Но Сион по-прежнему связан с царской династией: именно Соломон молится при посвящении Храма, и в ответ на его призыв-молитву Бог принимает Храм (3 Цар 9:3). Это продолжение линии, обозначенной в обетовании Давиду во 2 Цар (7:7–9): связь Бога Храма с династией. Вероятно, из этого же круга выходит псалом 2:6–9:

Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника.

Во мнении о датировании этого псалма периодом израильской монархии и связи его с 2 Цар 7 сходятся большинство ученых, но не все. Так Ф.-Л. Хоссфельд и Э. Ценгер считают его созданным после плена [Hossfeld, Zenger 1993, 50], а Гард Гранерод говорит о происхождении этого псалма от египетских гимнов XIII–XI вв. до н.э. [Granerød 2010].

Важно отметить, что в этом псалме сплетаются три идеи: избранность царского рода, Сион и священная гора. Третьего мотива нет в текстах, связанных с Давидом, но он представлен в пророческой традиции, прежде всего у Перво-Исайи (2:3–5) и в некоторых псалмах (например, Пс 23/24).

Вообще, в допленных текстах пророческого круга (связь пророческих текстов с псалмами признают многие исследователи, начиная с Г. Гункеля и З. Мовинкеля, хотя природа этой связи, датировка «пророческих» псалмов, их функции – все эти вопросы вызывали и вызывают многочисленные споры [Hilber 2012]) представлено совершенно иное видение Сиона. Сион – весь Иерусалим, находящийся под сенью Храма. Не случайно у Исаи (1:8, 3:16, 8:18 и др.), Иеремии (4:31, 6:2, 23), Михея (4:8, 10) появляется образ дочери или дочерей Сиона как собирательный образ Иерусалима и его жителей¹. Давидическая компонента отходит на второй план. В образе заложена двойственность, причем двойственность эта проявляется на разных уровнях: Сион – гора, где живет Бог, и Храм, воздвигнутый Самим Богом (28:16); дочь Сиона – дочь Бога, живущего на горе, и храмовый город, мать людей, живущих в нем. Сион будет благословлен (Ис 2:2–6), но дочь Сиона подвергнется наказанию (Ис 1:8, 3:16–17). Двойственность эта связана прежде всего с тем, что Сион, оставаясь вполне конкретной географической точкой, оказывается и престолом Бога.

Один из наиболее ярких образов Сиона как святой горы и престола Бога запечатлен в псалмах «сионского» цикла (45/46, 47/48, 75/76, 83/84, 86/87, 121/122), выделенных Г. Гункелем [Gunkel 1998]. Этот цикл представляет собой собрание псалмов, написанных как до, так и во время плена [обзор версий датировок см. Miller 2010], но объединенных одной общей идеей: величие и святость Сиона. З. Мовинкель исключал из этого списка Пс 45, поскольку в нем не упоминается ни Сион, ни Иерусалим, хотя идейно он и близок всем остальным [Mowinckel 1982].

Вне зависимости от того, когда именно были созданы псалмы, они пронизаны архаичными образами, восходящими еще к хананейской мифологии [Miller 2010, 219–220; Laato 2018, 99–188; Чаковская 2019]: Сион отождествляется с могучей горой севера, Цафоном, обиталищем Баала (47/48:3); воды, с одной стороны бушующие вокруг, с другой – спокойно струящиеся и дающие покой (45/46:4, 83/84:7) [Чаковская 2017]; с этой двойственностью связан образ го-

¹ В Ис 1:27 и Плач 4:2 появляются «сыны Сиона». О происхождении образа «дочери Сиона» и его значении написано множество работ, например: Fitzgerald 1975; Kartveit 2012; Boda, Dempsey, Flasher 2012; Follis 1986.

ры, как места победы Бога над силами хаоса (45/46:2–3); Бог, побеждающий народы земли (45/46:5–6, 47/48:5–8, 75/76). Еврейская традиция добавляет к этим древним мотивам еще один, повторяющийся и в других псалмах, – паломничество народов к святой горе – центру мира (например, 85/86:9).

Вне зависимости от того, написаны ли эти тексты в допленный период перед лицом ассирийской или вавилонской угрозы для укрепления веры жителей города в спасительную мощь их Бога и непобедимость Города и Храма, или же они созданы в плену, чтобы напомнить переселенцам о величии их Бога, Города и Храма и заставить вернуться, когда представится такая возможность, ясно, что набор тем не случаен. Более того, одно не исключает другого: тексты, некогда возникшие в результате развития богословия Сиона, возвышения культа в Иерусалиме, в следствие борьбы с другими культами [Laato 2018, 234–375] вполне могли дополняться и использоваться всякий раз в те периоды, когда заложенная в них идеология становилась актуальной. Ирония этих текстов заключается в том, что традиционно все они считаются псалмами Давида, но связи Давида с Сионом, подобной той, что развивается в исторических текстах, в них нет.

Все это ведет нас к вопросу о том, в какой последовательности формировалась традиция Сиона в допленный период и в какой мере в ней сохранились древние хананейские или иевусейские представления о святости Сиона / Иерусалима. Ответ на него напрямую связан с датировками текстов, а потому едва ли будет точным. Тем не менее с большой долей вероятности можно говорить о наличии нескольких пластов текстов, примерное происхождение которых ясно: допленный пророческий (частью которого считаются и некоторые псалмы), составной сам по себе, но явно предшествующий девторономическому. А отсюда следует, что сначала формировалась идеология Сиона, связанная с Яхве, Храмом и святой Горой, а затем она соединялась с давидическим, царским циклом – либо для того, чтобы «укоренить» в собственной традиции некогда воспринятые из хананейской среды идеи, либо для того, чтобы придать вес династии Давида в смутное время, а может быть, и для того, и для другого. По мнению Олленбургера, обе эти традиции развивались самостоятельно и параллельно: первая была связана с историей ковчега и

Храма, вторая – с легитимацией династии Давида-Соломона [Ollenburg 1978, 59–61]. Более того, судя по текстам, слияния их, как в допленный период, так и в период плена, не произошло. Именно поэтому там, где говорится о Давиде, почти не говорится о величии Сиона как престола Бога, а там, где воспевается Сион – Гора Господа, отсутствует Давид. Собственно, авторы преданий о Давиде и Соломоне просто обращаются к топониму Сион, обозначающему город и Храм, чтобы утвердить связь династии с городом и Храмом, а все остальные идеи, заложенные в этот символ пророческой традицией, лишь подразумеваются в девтерономической.

Может быть, даже весьма вероятно, создатели давидической сионской традиции на самом деле обращались к ее древним иевусейским истокам, связанным со святостью горы. Эта теория давняя и имеет много сторонников [Roberts 1973], но на самом деле мы слишком мало знаем о религии иевусеев, чтобы с уверенностью говорить о том, какие именно элементы иевусейского культа повлияли на религиозные представления евреев. В любом случае, к периоду плена слово «Сион» означало реальный Иерусалим и Храм, город со всеми его жителями; идеальный Иерусалим и Храм, которые невозможно разрушить; святую гору, которую избрал Бог и сделал своим престолом еще в древние, «додавидические» времена. Представления идеальные при этом значительно влияли на представления о реальном городе, создавая иллюзию его несокрушимости:

Так говорит Господь Саваоф: не слушайте слов пророков, пророчествующих вам: они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, а не от уст Господних. Они постоянно говорят пренебрегающим Меня: «Господь сказал: мир будет у вас». И всякому, поступающему по упорству своего сердца, говорят: «не придет на вас беда» (Иерем 33:16–17).

Именно поэтому опыт разрушения Первого храма был столь травматичным: он оказался не просто разрушением города и святилища, каковых история знала множество, но серьезным ударом по религиозной системе, одним из оснований которой была вера в несокрушимость Сиона [Carr 2014, 67–90].

Следствием преодоления этого кризиса стало, с одной стороны, появление образа «детей Сиона», отправившихся в изгнание (Плач

1:4–5), «плачущих, вспоминая о Сионе» (Пс 136:1). Стремясь объяснить причину наказания, пророки снова говорят о Сионе как о топониме, означающем Иерусалим и Храм (Ис 64:10; Иер 14:19, 26:18; Плач 5:18), месте, наказанном за грехи, и утешаются надеждой на восстановление (Ис 35:10, 51:3; Иер 31:1–6). Норман У. Портеус подробно проанализировал, как в послевоенный период негативные переживания, связанные с Сионом, заменяются позитивными [Porteous 1961].

С другой стороны, кризис привел к появлению идей, отраженных в книге Иезекииля: образ Сиона не просто не появляется в этом пророчестве, но богословие Сиона отрицается (гл. 4–24) и заменяется образом нового идеального города, царства божественного правосудия и справедливости [Zimmerli 1979, 22–23]. Как наглядно показал Даниэль Блок [Block 2014, 1–9], Иезекииль не использует слово «Сион» как топоним, потому что он прекрасно понимает, что «Сион» в допленной традиции далеко не только топоним, но и богословская идея. Сион – основание царства Бога, воплотившегося в Городе и Храме, в священстве и монархии. Однако и священники, и цари, впав в грех, скомпрометировали идею «Сиона», в котором царствует Яхве, а потому на ее место должна прийти новая идея – нового Города, в котором Яхве устанавливает новый закон. Показательно, что видение Иезекииля, по сути, представляет собой стянутые воедино и выведенные на новый, идеальный уровень линии сионской традиции: город точно локализован в пространстве (48 гл.) и имеет название («Господь там» 48:35), которое вполне может быть топонимом. Город связан с горами, являющимися одновременно и райским садом (35:6–12). В центре города находится Храм, по устройству и убранству напоминающий храм Соломона [О соотношении Храма Иезекииля и Храма Соломона см. Дрейер 2009], и из-под порога его течет живая вода (47:1–12), то есть мы видим доминирующую храмовую компоненту. В Храме, как когда-то в Сионе, над престолом и подножием ног Бога, поселяется слава Господа (43 гл.), с той разницей, что теперь Бог не просто царит над народом, но дает ему закон и требует его соблюдения (гл. 40–48). Закон, как и все остальное в обновленном мире Иезекииля, касается в основном Храма. Это может быть как следствием стремления подчеркнуть системообразующую роль святилища, так и полемикой с прежним, допленным,

священством, искажившим закон [Haran 1979]. Есть тут и царская линия. Прежде всего, новый мир будет миром, в котором «будет царствовать» сам Бог (20:33), но Бог поставит над народом праведного царя-пастыря, нового Давида (34:22–24, 37:23–25). Этот «новый Давид» не будет связан с культом, его главной заботой будет именно народ. Однако в главах 40–48 появляется «князь», своеобразный «блюститель культа», не тождественный правителю-Давидиду, но все-таки имеющий с ним сходство [Block 2014, 10–44, 74–94]. Знает Иезекииль и идею о том, что Сион – это люди, а потому именно преобразование и очищение людей поможет преодолеть пропасть между идеальным и реальным (36:21–28). Все это указывает на то, что Иезекииль, отрицая сионскую идеологию как основу системы, не прошедшей проверки временем, использует ее структурные элементы, чтобы на их основе создать совершенно новую идею миропорядка в целом и сакрального центра в частности. Парадокс в том, что, стремясь изжить символизм Сиона, Иезекииль вдыхает в образ новую жизнь, спасает Сион как символ, вводит в него новые значения. Более того, и значения эти при ближайшем рассмотрении оказываются не совсем новыми. Например, именно о новом Сионе как царстве закона говорится во второй главе Исаяи (2:2–5) [Webb 1990]. Идеальный город Иезекииля превращается в идеальный Сион пророка Захарии (Зах 8 гл.), а затем в утопический Сион мессианско-эсхатологических текстов.

Вероятно, именно в период возвращения из плена зарождается еще одна идея, не вербализованная в еврейской традиции, но сформулированная позже в христианской: Сион как преображенный Синай (Евр 12:18–24). Формированию этой идеи способствовало все: община, выходящая из плена, пророчество об обновлении закона, настойчиво повторенное Исаяей и Иезекиилем, представление о Сионе и Синае, как о горах, на которых «обитает Господь», повторенная дословно идея об «обиталище Господа» (*naveh kodesh*) (Исх 15:13 и Пс 92/93:5). Но если Танах просто намекает на эту связь на уровне образов, а последующий иудаизм на уровне идеи о том, что на Синае был дан закон, который остановился на Сионе, и сам исход и синайское откровение были посланы ради обретения Сиона [Levenson 1985, 187–218], то для раннехристианской традиции Синай и Сион связаны как Ветхий и Новый Завет, и первая гора – лишь

земная копия второй, небесной [Cockerill 2018; Ramantswana 2013]. Удивительным образом две горы сходятся в средневековой легенде о том, что по просьбе Богородицы (по другой версии апостола Фомы) ангелы перенесли камни с Синая на гору Сион (уже Западный холм), чтобы избавить Марию от тягот паломничества, в которое она хотела отправиться [Rachman-Schrire 2015].

В отличие от пророческих текстов в библейских исторических текстах после пленного периода слово «Сион» не встречается, но во Второй книге Паралипоменон появляется идея о том, что Соломон строит храм на горе Мориа (3:1). Эта замена очень показательна, поскольку отражает новые исторические обстоятельства – отсутствие царя из рода Давида. Царь-Давидид, как и Сион, уходит в мессианско-эсхатологическую традицию, которой впоследствии наследуют иудейская и раннехристианская апокрифические традиции, где Сион становится синонимом Нового Иерусалима – неприкосновенного, вечного города, священной горы или райского сада [Dow 2008, 135–172; Sulzbach 2011; Henderson 2014].

Мессианско-эсхатологическая традиция амбивалентна: с одной стороны, она дает надежду, с другой – представляет опасность, питая мессианские ожидания, подрывающие стабильность государства. Для магистральной традиции важнее подчеркнуть универсальное значение Храма, его, с одной стороны, древность (и для этого «вспоминается» история о гумне Орны), с другой – общечеловеческую значимость (и нет для этой цели более подходящей фигуры, чем праотец Авраам, центральное событие жизни которого – жертвоприношение Исаака). Храм больше не Сион Давида и не Сион пророков, но Мориа Авраама и через него – каждого еврея. Сохраняя сакральность, идея становится более демократичной.

Единственный исторический текст периода Второго Храма, где снова появляется Сион, – Первая Маккавейская книга. Слово встречается в тексте шесть раз (4:37, 60; 5:54; 6:48, 62; 7:33; 14:27), и везде оно используется как топоним и означает Храмовую гору. Любопытно отметить, что автор книги разводит три термина: Сион (Храмовая гора), Город Давида и Иерусалим (например, 1 Мак 1:33–35; 7:32–33). При этом серьезную проблему достаточно долго представлял вопрос о том, где именно находился Город Давида и идентичен ли он Селевкидской Акре [Книги Маккавеев 2014, 89–91, примеч.

к 1.33; Bar-Kochva 2010, 445–465]. Недавние археологические находки, сделанные в ходе спасательных раскопок на участке «Гивати», привели к обнаружению Акры именно в историческом Городе Давида [Tshekhanovets, Ben-Ami 2016], и вопрос на этом можно было бы закрыть, если бы не свидетельство Иосифа Флавия. И в «Иудейских древностях», и в «Иудейской войне» отмечено, что крепости Акра и Офель находились в Нижнем городе (В.Ж. I:1:4 «Акра» – нижний город, В.Ж. V:6:1 «Офель и Акра» – нижний город, В.Ж. VI:6:3 «Офель и Акра» – нижний город, Ant. XII:5:4 «Акра» – нижний город), при этом в «Иудейской войне» (V:4:1) Иосиф достаточно ясно говорит следующее:

Один из этих холмов, на котором расположен Верхний город, гораздо выше и круче другого; ввиду этой-то своей неприступности он и назывался Твердыней царя Давида (Давид же был отцом Соломона, первого строителя Храма), а в наше же время он известен как Верхний рынок. Второй же холм, на котором расположен Нижний город, имеет форму серпа и называется Кремлем (Акра).

То есть Иосиф переносит Город Давида на Западный холм. Перенос этот можно было бы объяснить ошибкой самого Иосифа или ошибкой переписчиков [Broshi 1982], но причина может быть и в том, что после разрушения Храма в еврейской среде действительно могли начать формироваться подобные представления.

Мы знаем, что в раннехристианской традиции горой Сион считался именно Западный холм, называющийся так и по сей день. Самое раннее свидетельство этого переноса – «Бордосский путник» начала IV в. н.э. Епифаний Кипрский (ум. 403 г.) в трактате «О мерах и весах» (гл. 14) говорит о том, что перенос произошел уже во времена Адриана, и на Западном холме, известном под именем Сион, во II в. была маленькая церковь, «Сионская горница», и семь синагог. Возможно, основанием для этого переноса Сиона с Восточного холма на Западный стал тот факт, что Западный холм доминировал над ландшафтом разрушенного города, в то же время находясь в его пределах. Возможно, именно там собиралась раннехристианская община, обновленный, истинный Сион, поскольку ранняя традиция устойчиво связывает это место с Тайной вечерей. Так,

благодаря христианской традиции, произошла фиксация нового места под прежним именем.

С другой стороны, современная ранней христианской еврейская традиция, судя по всему, тоже приняла этот перенос. Западный холм вошел в черту города еще в VIII в. до н.э., во время правления Езекии [Cahill 2003], то есть в тот период, когда одним из значений слова «Сион» было ‘весь Иерусалим’. Это значит, что еще до плена Западный холм был частью Сиона и, видимо, продолжал оставаться таковым и после возвращения, когда холм был переселен. К этому нужно добавить, что в какой-то момент, после того, как близ Храма была построена Акра, начинает осознаваться тот факт, что описанные еще в Третьей книге Царств Офель и Город Давида – разные места. Как было отмечено, их всегда разводит Иосиф Флавий, но, возможно, так считал не только он. Город Давида как бы выходит из-под Акры и перемещается на более высокую гору. А поскольку из Второй книги Царств (5:7) мы знаем, что «Сион – это Город Давида», через какое-то время после разрушения Храма и топоним Сион мог сместиться на Западный холм.

На самом деле, гораздо важнее ответить на вопрос: почему автор Первой Маккавейской книги активно пользуется словом «Сион», тогда как Иосиф к нему не прибегает ни разу. Что меняется в отношении к слову-символу за два века? Достаточно очевидно, что для Маккавеев «Сион» был не просто топонимом. Называя так Храм, они подчеркивали, что борются за все то, что вкладывали в это слово пророки: свобода, царство справедливости и закона, царство Бога, в котором над народом поставлен справедливый царь. Сион становится для братьев Маккавеев воплощением национального духа, противопоставленным духу эллинизма [Mendel 1992, 107–159]. Именно через Маккавеев идея Сиона как символа национализма переходит к вождям Великого восстания. Очень показательно, что во второй и третий год восстания они чеканят монеты с надписью HRWT ŞYWN – «Свобода Сиона». А в четвертый год, когда власть в городе переходит к Шимону бар-Гиоре, на монетах появляется надпись LG'LT ŞYWN – «Искупление Сиона» [Meshorer 1982, 109–113; Deutsch 2011]. Эта замена указывает как на веру в то, что освобождение Иерусалима находится в руках Бога, так и на мессианские амбиции Шимона бар-Гиоры. Не удивительно, что Иосиф Флавий, создавая

историю, понятную прежде всего римлянам, уклоняется от обращения к этому слову, за которым, с его точки зрения, стоят губительные для традиции идеи.

О значении слова-символа-образа «Сион» можно было бы говорить еще очень долго, поскольку за века своего бытования он вообрал огромное множество смыслов и интерпретаций, часть из которых тоже стала символами. Первый век новой эры стал точкой распада между иудейским и христианским его прочтением. В обеих традициях слово сохранило свое значение как топоним, в обеих вошло в литургию как символ, обе традиции добавили к прежним новые значения. Но именно на ранних этапах, запечатленных в Танахе, слово «Сион» обретает пять функций: топоним (Город Давида, Иерусалим, Западный Холм); мифологизированный топоним (гора Господа); метафора («дочь Сиона» или даже сам «Сион» в значении ‘жители города’, или ‘народ Израиля’, или ‘город и Храм’, но в метафорическом смысле, как ‘место земного присутствия Бога’); наложение (Синай и Сион как бы проецируются друг на друга); и, наконец, символ (Иерусалимский Храм или идеальный город будущего).

Самое поразительное, если следовать примерной хронологии текстов, то можно увидеть, что сначала слово существует как мифологизированный топоним, потом становится метафорой, затем овеществляется, становясь топонимом, и через это овеществление снова оживает, превращаясь в символ, соединяющий несколько реальностей и вводящий человека в символическую систему, его породившую. Более того, в I в., после разрушения Храма, мы видим, как происходит разрыв топографии и идеи: место Сион фиксируется, а идея начинает развиваться сама по себе, временами снова материализуясь (например, Эфиопия стала Сионом для растафариан), а затем опять превращаясь в символ. Как считал М.М. Бахтин, «истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук» [Бахтин 1979, 362]. Однако если ограничить истолкование какими-либо рамками (временными, пространственными, социальными, религиозными) и придать ему определенный модус (например, поставить целью понять функцию или историю развития символической структуры внутри данной рамки), то процесс может оказаться вполне научным, и анализ формирова-

ния и функционирования символа «Сион» в библейский период или в период Второго Храма вполне может служить тому подтверждением.

Литература и источники

- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С.С.* Символ художественный // Аверинцев С.С. София-Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 155–161.
- Александрова 2014 – *Александрова Е.А.* Человек и культура: история идей и их воплощений. М., 2014.
- Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 361–373.
- Дрейер 2009 – *Дрейер Л.* Иерусалимский храм в реальности и видении. Описание храма в 1 кн. Царей и кн. Иезекииля // Храм земной и небесный. Вып. 2. Сост. Ш.М. Шукуров. М., 2009. С. 11–81.
- Иудейская война – *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Пер. Я.Л. Чертока. М., 1993.
- Книги Маккавеев 2014 – Книги Маккавеев / Пер. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалю, А.И. Шмаиной-Великановой / Ред. Н.В. Брагинская. Иерусалим; М., 2014.
- Чаковская 2017а – *Чаковская Л.С.* Иерусалимские горы в пространстве диалога: Сион, Мория, Голгофа в поздней античности // Святые горы в иеротопии и иконографии христианского мира: Материалы междунар. симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2017. С. 20–23.
- Чаковская 2017б – *Чаковская Л.С.* Стихия воды в Иерусалимском храме и древних синагогах // Святая вода в иеротопии и иконографии христианского мира / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2017. С. 28–67.
- Bar-Kochva 2010 – *Bar-Kochva B.* Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids. Cambridge, 2010.
- Ben-Dov 1982 – *Ben-Dov M.* In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem. New York, 1982.
- Block 2014 – *Block D.* Beyond the River Chebar: Studies in Kingship and Eschatology in the Book of Ezekiel. Cambridge, 2014.
- Boda, Dempsey, Flesher 2012 – Daughter Zion: Her Portrait, Her Response / Ed. by M.J. Boda, C.J. Dempsey, L.S. Flesher. Atlanta, 2012.
- Broshi 1982 – *Broshi M.* Credibility of Josephus // Journal of Jewish Studies. 1982. Vol. 33. P. 379–384.
- Cahill 2003 – *Cahill J.* Jerusalem at the Time of the United Monarchy: the archaeological evidence // Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period / Ed. by A.G. Vaughn, A.E. Killebrew. Leiden, 2003. P. 13–80.

- Carr 2014 – *Carr D.M.* Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins. New Haven, 2014.
- Cockerill 2018 – *Cockerill G.L.* Hebrews 12:18–24: Apocalyptic typology or platonic dualism? // *Tyndale Bulletin*. 2018. Vol. 69 (2). P. 225–239.
- Deutsch 2011 – *Deutsch R.* Coinage of the first Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy // *The Jewish Revolt against Rome / Ed. by M. Popović*. Leiden, 2011. P. 361–371.
- Dow 2008 – *Dow L.K.* Eternal Jerusalem: Jerusalem/Zion in Biblical Theology with Special Attention to «New Jerusalem» as the Name for the Final State in Revelation 21–22. A PhD Dissertation Submitted to the Faculty of McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario, 2008. <http://hdl.handle.net/11375/16767>.
- Firth 2009 – *Firth D.G.* 1 and 2 Samuel. Apollos Old Testament Commentary. Vol. 8. Nottingham, Downers Grove, 2009.
- Fitzgerald 1975 – *Fitzgerald A.* BTWLT and BT as Title for Capital Cities // *Catholic Biblical Quarterly*. 1975. Vol. 37. P. 167–183.
- Follis 1986 – *Follis E.* The Holy City as a Daughter // *Directions in the Biblical Hebrew Poetry / Ed. by E.R. Follis*. Sheffield, 1986. P. 173–184.
- Granerød 2010 – *Granerød G.* A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology // *Vetus Testamentum*. 2010. Vol. 60. Fasc. 3. P. 323–336.
- Gunkel 1998 – *Gunkel G.* Introduction to the Psalms. Macon, 1998.
- Gutmann 1971 – *Gutmann J.* The History of the Ark // *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*. 1971. Vol. 83. Iss. 1. P. 22–30.
- Halperin 1988 – *Halperin B.* The First Historians: The Hebrew Bible and History. San Francisco, 1988.
- Haran 1979 – *Haran M.* The Law-Code of Ezekiel XL–XLVIII and its Relation to the Priestly School // *Hebrew Union College Annual*. 1979. Vol. 50. P. 45–71.
- Henderson 2014 – *Henderson R.* Second Temple Songs of Zion. Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11 QPSa XXII 1–15), Tobit 13:9–18 and 1 Baruch 4:30–5:9. Berlin, 2014.
- Hilber 2012 – *Hilber J.* Cultic Prophecy in the Psalms. Berlin; New York, 2012.
- Hossfeld, Zenger 1993 – *Hossfeld F.-L., Zenger E.* Die Psalmen I. Psalm 1–50. Würzburg, 1993.
- Kartveit 2012 – *Kartveit M.* Rejoice, Dear Zion! Hebrew Construct Phrases with «Daughter» and «Virgin» as Nomen Regens. Berlin; New York, 2012.
- Laato 2018 – *Laato A.* The Origin of Israelite Zion Theology. London; New York, 2018.
- Levenson 1985 – *Levenson J.D.* Sinai and Sion: An Entry into the Jewish Bible. Minneapolis, 1985.
- Mendel 1992 – *Mendel D.* The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine. Cambridge, 1992.

- Meshorer 1982 – *Meshorer Y.* Ancient Jewish Coinage Vol. 2: Herod the Great through Bar Cochba. New York, 1982.
- Miller 2010 – *Miller II R.* The Zion Hymns as Instrument of Power // *Ancient Near Eastern Studies*. 2010. Vol. 47. P. 217–239.
- Mowinckel 1982 – *Mowinckel S.* The Psalms in Israel's Worship. Oxford, 1982.
- Nelson 2005 – *Nelson R.* The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2005. Vol. 29. Iss. 3. P. 319–337.
- Noth 1943 – *Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Halle, 1943.
- Ollenburger 1978 – *Ollenburger B.* Zion, the City of the Great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult. Sheffield, 1978.
- Otto 2003 – *Otto E.* Siyon // *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12. Stuttgart, 2003. P. 333–365.
- Porteous 1961 – *Porteous N.W.* Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol // *Verbanung und Heimkehr: Beiirage zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Festschrift fur W. Rudolph / Ed. by Arnulf Kuschke*. Tubingen, 1961. P. 235–252.
- Provan 1988 – *Provan I.* Hezekiah and the book of Kings: a Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History. Berlin; New York, 1988.
- Rachman-Schrire 2015 – *Rachman-Schrire Y.* Sinai Stones on Mount Zion: Mary's Pilgrimage in Jerusalem // *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel / Ed. by R. Bartal and H. Vorholt*. Leiden, 2015. P. 57–73.
- Ramantswana 2013 – *Ramantswana H.* Mount Sinai and Mount Zion: Discontinuity and continuity in the book of Hebrews. // *In die Skriig / In Luce Verbi*. 2013. Vol. 47 (1). P. 1–9.
- Roberts 1973 – *Roberts J.* The Davidic Origin of the Zion tradition // *Journal of Biblical Literature*. 1973. Vol. 92. P. 329–344.
- Schreiner 2013 – *Schreiner D.* The Election and Divine Choice of Zion/Jerusalem // *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*. 2013. Vol. 1.2. P. 147–166.
- Stern 1995 – *Stern P.* The Eight Century dating of Psalm 78 Re-argued // *Hebrew Union College Annual*. 1995. Vol. 66. P. 41–65.
- Sulzbach 2011 – *Sulzbach C.* The Fate of Jerusalem in 2 Baruch and 4 Ezra: From Earth to Heaven and Back? // *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch / Ed. by J. Zurawski*. London; New York, 2014. P. 138–152.
- Tchekhanovets, Ben-Ami 2016 – *Tchekhanovets Y., Ben-Ami D.* «Then they built up the City of David with a high, strong wall and strong towers, and it became their citadel» (I Maccabees 1:33) // *City of David Studies of Ancient Jerusalem / Ed. by E. Meiron*. Vol.11. 2016. P. 19–29.
- Webb 1990 – *Webb G.* Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah // *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical*

- Studies in the University of Sheffield the Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies / Ed. by Stephen E. Fowl, David J. A. Clines, Stanley E. Porter. Sheffield, 1990. P. 65–84.
- Wilis 2004 – *Wilis J.T.* David and Zion in the Theology of the Deuteronomistic History: Theological Ideas in 2 Samuel 5–7 // David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts / Ed. by B.F. Batto and K.L. Roberts. Eisenbrauns, 2004. P. 125–140.
- Zimmerli 1979 – *Zimmerli W.* Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24. Minneapolis, 1979. P. 22–23.

The “Journey” of Mount Zion: How a Toponym Became a Symbol

Svetlana Babkina

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

ORCID ID: 0000-0003-2441-0226

PhD in Historical sciences, Associate Professor

The Center for the Study of Religion of Russian State University for the Humanities

Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia

Tel.: +7 (495) 250-61-18, Fax: +7 (499) 250-51-09

E-mail: rsuh@rsuh.ru

Summary: The article attempts to follow the evolution of the idea of “Zion” in Biblical texts as well as in texts from the post-Biblical period. The premise of the study is that the word “Zion” began its existence as a mythological toponym which became a metaphor and later materializes as a toponym and through that materialization transforms into a symbol.

Keywords: *Zion, Jerusalem, Temple, Daughter of Zion, Symbol*

References:

- Averintsev, S.S. 2001. Simvol khudozhestvennyi. In S.S. Averintsev. *Sofia-Logos: Slovar'*, 155–161. Kyiv.
- Aleksandrova, E.A. 2014. *Chelovek i kul'tura: istoriia idei i ikh voploshchenii*. Moscow.
- Bakhtin, M.M. 1979. K metodologii gumanitarnykh nauk. In M.M. Bakhtin. *Estetika slovesnogo tvorchestva*, 361–373. Moscow.

- Braginskaya, N.V., ed. 2014. *Knigi Makkaveev*, translated by N.V. Braginskaya, A.N. Koval, A.I. Shmaina-Velikanova. Moscow; Jerusalem.
- Chakovskaya, L.S. 2017a. Ierusalimskie gory v prostranstve dialoga: Sion, Moriiia, Golgofa v pozdnei antichnosti. In *Sviatye gory v ierotopii i ikonografii khristianskogo mira. Materialy mezhdunarodnogo simpoziuma*, edited by A.M. Lidov, 20–23. Moscow.
- Chakovskaya, L.S. 2017b. Stikhiia vody v Ierusalimskom khrame i drevnikh sinagogakh. In *Sviataia voda v ierotopii i ikonografii khristianskogo mira*, edited by A.M. Lidov, 28–67. Moscow.
- Dreyer, L. 2009. Ierusalimskii khram v real'nosti i videnii. Opisanie khrama v I kn. Tsarei i kn. Iezekiilia. In *Khram zemnoi i nebesnyi*, edited by Sh.M. Shukurov. Vol. 2, 11–81. Moscow.
- Josephus Flavius. 1993. *Iudeiskaia voina*, translated by Ia.L. Chertok. Moscow.