

Джеффри М.Брэдшоу

Древо познания как завеса храма (Святылища)

Джеффри М. Брэдшоу

Джеффри М. Брэдшоу, доктор философии, является старшим научным сотрудником Института Флориды человеческого и машинного распознавания (ИНС) в Пенсакола, штат Флорида (<http://www.ihmc.us/groups/jbradshaw> ; <http://www.templethemes.net>).

Один момент, который всегда озадачивал читателей книги Бытия, - это месторасположение двух особых деревьев в Эдемском саду. Хотя в Священном Писании фраза «посреди» изначально соотносится исключительно с Деревом жизни (Бытие 2: 9), а в дальнейшем со слов Евы говорится, что Дерево познания находилось в том же самом месте (см. Бытие 3: 3). [1] В контексте этих стихов выражение «посредине» на иврите означает «в самом центре». [2] Каким образом тогда оба дерева могут находиться в центре?



Рис. 1. Сплетенные воедино Дерево Жизни и Дерево Познания в центре горной возвышенности Рая. От Лютвина, *Как Дьявол обманул Еву* (часть), начало четырнадцатого века.

Были предприняты попытки тщательным образом описать каким образом Дерево жизни и Дерево познаний могли вместе находиться в центре Эдемского сада. [3] Например, было высказано предположение, что эти два дерева были в действительности различными аспектами одного дерева и что они имели общий ствол или что они каким-то образом переплетались, как показано на рисунке 1.

Если рассматривать более тщательно повествование в целом, то становится очевидным, почему путаница в отношении расположения двух деревьев в повествовании книги Бытие может быть вполне преднамеренной. Но в первую очередь именно краткий обзор символики «священного центра» в древних культурах поможет нам прояснить важные роли, которые Дерево жизни и Дерево познания выполняли «посреди» Эдемского сада. Необходимо учитывать полную планировку Эдемского сада в виде Святылища для осмысления концепции Древа познания в качестве его *завесы*.

Символизм «Священного центра»

Майкл А. Фишбейн описывает Райский сад как «*axis mundi*» (так называемая центральная ось). От нее исходят первоначальные векторы по четырем частям света. . . . Этот «umbilicus» или *омфалос* как и древо жизни расположено «в непосредственном центре этого центра». [4] Терье Стордален, объясняет выбор древа для представления концепций жизни, земли и неба в древних культурах следующим образом: «Каждое зеленое дерево символизирует жизнь, а большое дерево, укорененное в глубокой почве и простирающееся к небу, может выступать в качестве космического символа. [5] «В обоих случаях оно становится «символом центра». [6]

Стих из Иезекииль 28:13 представляет Эдем на горе Бога. [7] «Эдем как космическая гора с пышной растительностью становится архетипом или символом земного храма». [8] Описанный Исаией как «гора дома Господня» (Исаия 2: 2), Иерусалимский храм может рассматриваться в качестве Эдема, а также символа центра. [9] Согласно преданиям Израильян камень снования перед ковчегом в Святой Святынь храма в Иерусалиме «был первым твердым материалом, вышедшим из вод творения (см. Псалом 104: 7-9). Именно на этом камне Бог вершил Свое творение». [10] В знаменитом отрывке в *Мидраше Танхума* говорится:

Как «умбликус» находится в центре человека, так и земля Израила является «умликусом» земли [cf. Ezekiel 38:12; см. также Иезекииль 5:5]. . . . Земля Израила находится в центре мира; Иерусалим находится в центре земли Израила; Святилище находится в центре Иерусалима; здание храма находится в центре Святилища; ковчег находится в центре здания храма; и камень основания, с которого был основан мир, находится перед зданием храма. [11]

В этих преданиях центр обычно изображается как самое святое место, а степень святости уменьшается пропорционально расстоянию от этого центра. Например, мы можем видеть это явление в примерах, где сам Господь изображается стоящим в центре священного пространства. С. Кент Браун отмечает, что при первом явлении Нефийцам Иисус «стал посреди них» (3 Нефий 11: 8). Браун цитирует другой отрывок из Книги Мормона, связывающую присутствие Господа именно с местом расположения храма и его жертвенника. [12] Он также обратил внимание на схожую конфигурацию в момент, когда Иисус благословлял детей Нефийцев (рис.2):

Спаситель стоял «посреди» в священном центре (3 Нефий 17: 12-13). Детей посадили «на землю вокруг Него» (3 Нефий 17:12). Когда ангелы «сошли вниз» они «окружили тех малых» (3 Нефий 17:24). Находясь рядом с детьми ангелы сами «были окружены огнем» (3 Нефий 17:24). По краям стояли взрослые. А за ними простиралось . непосвященное пространство, отличное от этого святого места. [13]



Рис. 2. Дэвид Линдсли, *Посмотрите на своих малых*, 1983.

Иисус поместил детей таким образом, чтобы они непосредственным образом окружали его. Дистанция до Него была меньше чем дистанция от окружающих ангелов и огня, что являло собой мощное визуальное послание об их святости: «кто . умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (от Матфея 18:4). Поэтому Иисус сказал им: «Посмотрите на своих малых» (3 Нефий 17:23).

Видение Моисея горящего куста объединяет воедино три значимых символа священного центра, о которых говорилось выше, а именно дерева, горы и самого Господа (рис.3). Непосредственно связывая этот символизм с Иерусалимским храмом, Николас Уайат делает следующий вывод: «Менора представляет собой куст горящий огнем, который лицезрел Моисей согласно библейскому повествованию (Исход 3)». [14] Таким образом, мы видим Иегову, представшем перед Моисеем, на святой горе среди сияющей славы древа жизни.

Древо познания как завеса храма (Святилища)

Изучив концепцию священного центра, мы возвращаемся к вопросу о том, как Древо жизни и Древо познания вместе располагались в центре Эдемского сада. Еврейский комментарий открывает для нас дополнительные интригующие подсказки.

После описания того, что Древо жизни было посажено «непосредственно в центре сада» [15] *The Zohar* также утверждает что Древо познания добра и зла не находилось «непосредственно в центре». [16] Поясняя, что это может означать, интересное еврейское предание о месте расположения двух деревьев говорит о том, что листва Древа познания скрывало Древо жизни от непосредственного взгляда и что «Бог конкретно не запрещал есть от Древа жизни потому что Древо познания формировало вокруг него ограждение; и только после того, как кто-то вкушал от Древа познания он мог подступить к Древу Жизни». [17] Иными словами, хотя оба дерева были расположены условно говоря в центральной части Эдема, нужно было «пройти этап Древа познания», которое «было у самого центра», прежде чем открывался вид и доступ к Древу жизни, которое находилось «непосредственно в самом центре сада».

В соответствии с этим еврейским преданием о месторасположении Деревьев и выводам ученых, рассматривающих Эдемский сад в качестве прототипа храма, [19] христианин в четвертом веке по имени Ефрем Сирийский назвал Древо познания «завесой святилища». [20] Он изобразил Рай как великую гору, с Деревом познания, обеспечивающим проницаемую границу по ее склонам (рис. 4). Древо познания, согласно выводам Ефрема «функционирует в качестве завесы святилища [то есть завесы], скрывающая Святую Святых, которая является Древом Жизни возносящимся вверх». [21] В дополнение к этой внутренней границе иудейские, христианские и мусульманские источники иногда говорят о «стене», окружающей весь сад, отделяя ее от «внешнего двора» смертного мира. [22]

Объясняя свою концепцию Эдема Ефрем привел параллели с разделением животных в Ноевом ковчеге и демаркациями на Синае, разделяющими Моисея, Аарона, священников и людей, как показано на рисунке 5. [23] Согласно такому воззрению движение внутрь к священному центру символически эквивалентно движению вверх к вершине священной горы. Напомним, что на Синае Израиль был собран в трех группах: «собрание массы людей у подножия горы, где они смотрели на «Присутствие» Бога издали; семидесяти других стоявших поодаль и Моисея на самом верху, откуда он вошел непосредственно в Присутствие Бога». [24] Аналогичным образом, Ефрем описал «нижнюю, вторую и третью палубу», [25] храмоподобного ковчега (см. Бытие 6:16), чтобы подчеркнуть праведность Ноя и отличить его от животных и птиц. [26] И наконец, как было объяснено ранее Ефрем представил Рай в виде великой горы с Деревом познания, обеспечивающим собой проницаемую границу по ее склонам (рис. 4).

Тщательный анализ повествований Бытия помогает нам понять природу действий Адама и Евы. Обратите внимание, что драматизм повествования подчеркивается тем фактом, что, хотя читателю сообщают о том и другом дереве, (см. Моисей 3: 9), Адаму и Еве рассказывают исключительно о Дереве познания (см. Моисей 3:16-17). Как мы увидим ниже, едва уловимое сопряжение двух деревьев в священном центре Эдемского сада подготавливает читателей к разладу, который позже проявляется в ходе диалога со змеем, и создает почву для прегрешения Адама и Евы. Имея представления об обоих деревьях сатана использовал их невежество в своих интересах.

Храмовый контекст прегрешения Адама и Евы

В момент искушения сатана намеренно пытается запутать Еву. Дьявол знает, что посреди сада есть два дерева, но Еве видно только Древо познания (см. Моисей 4: 9), поскольку, по словам Ефрема, за ним скрывается само Древо жизни. [27] Чтобы внести еще больше разлада сатана «представляет эти два дерева идентичными друг другу: Древо познания добра и зла откроет ей глаза, и она станет подобно Богу, знающему и добро и зло. Почти то же самое можно было сказать и о Дереве жизни, представляющему Мудрость, которая открывала глаза тем, кто вкушал от ее плода. Обретая мудрость они становились сопричастниками божественного». [28]

Другая аспект разлада проистекает из попыток сатаны замаскировать свою личность. Картина на рисунке 6 изображает искусителя в двойном облике змея и женщины, чьи волосы и черты лица являются зеркальным отображением волос и черт лица Евы. Эта типичная для средневековья форма изображения не утверждала, что женщина была бесовской, а скорее для представления самого дьявола, который пытался смягчить страхи Евы и обманом завоевать ее доверие, представ перед ней в облике, напоминавшем ее собственный. [29] Хотя в Писании не говорится что он явился Еве в образе женщины, он реально пытался обмануть ее, представ перед ней в образе змея, как объясняется в дальнейшем.

Большое значение в понимании истории о прегрешении Адама и Евы состоит в том, что змей является часто используемым представлением Мессии и его животворной силы, как показано, например, в этом изображении Моисея, держащего бронзового змея (рис. 7). [30] Более того, с особой значимостью для символизма священного места, где он явился Еве в Эдемском саду, есть данные, которые свидетельствуют о том, что форма серафима, чья функция заключалась в том, чтобы охранять божественный трон в священном центре небесного храма представлял собой огненного крылатого змея. [31] Эта идея придает новый смысл утверждению Нефия, что «существ[о], которое соблазнило наших первых родителей. . . преобразует себя почти до ангела света» (2 Нефий 9: 9).

В контексте искушения Евы Ричард Д. Дрейпер, С. Кент Браун и Майкл Д. Роудс приходят к выводу том, что сатана «фактически представил себе в роли самого Мессии, предлагая обещание, которое может предложить только Мессия, ведь только истинный Мессии способен управлять силами жизни и смерти и обещать жизнь, а вовсе не сатана». [32] Мало того, что дьявол предстает в облике Святого Израилева, но представляется, что он намеренно появился без какого-либо на то разрешения в особо священном месте в саду. [33] Если верна мысль Ефрема сирийского о том, что Дерево познание было прототипом «завесы святилища», [34] , то кощунственным и наглым образом сатана позиционировал себя не меньше в качестве «страж[а] врат» (2 Нефий 9:41). Таким образом, словами Кэтрин Томас искуситель подталкивал ее к тому, чтобы взять плод «из чуждой руки и внять чуждому голосу». [35]

Тогда возникает вопрос: поскольку знание, даруемое через прегрешение Адама и Евы, было хорошим, помогавшее им стать больше похожими на Бога (см. Моисей 4:28), почему того сатана поощрял, а не предотвращал вкушение ими плода Древа познания? Удивительно, но исходя из библейской истории становится очевидным, что их прегрешение должно было быть не только важной частью стратегии дьявола, но и центральной частью плана Отца. В этом отношении программы Бога и сатаны, похоже, имели что-то общее.

Однако различие в намерениях между Богом и сатаной стало очевидным, когда настало время для Адама и Евы сделать *следующий* шаг. [36] В этом отношении Священные Писания, определенным образом свидетельствуют о том, что противник хотел, чтобы Адам и Ева вкусили от плода Древа жизни *немедленно после* того, как они вкусили от плода Древа познания - опасность, которая побудила Бога принять немедленные превентивные меры, в лице херувима с пылающим мечом для того, чтобы охранять «путь к Древу жизни» (см. Моисей 4: 28-31, Алма 12:23, 42: 2-3). Ибо, если бы Адам и Ева съели плод от Древа жизни в тот самый момент: «то не было бы смерти», и не было бы времени, предоставленному человеку, в течение которого он мог бы покаяться. Другими словами не было бы испытательного состояния для того, чтобы подготовиться к окончательному суду и Воскресению. (см. Алма 12: 23-24).

Отец действительно в конце концов планировал для Адама и Евы возможность вкушить от плода Древа Жизни, но не раньше чем они научатся через смертную жизнь отличать добро от зла. [37]

Запретный плод как форма познания

Говоря о Небесном Храме или его земных прототипах, тема доступа к явленным свыше знаниям неразрывно связана с прохождением через завесу. Такие знания включают в себя восстановление миропонимания из прежнего мира, о котором необходимо вспомнить (от Иоанна 14:26), потому что такое миропонимание было забыто на земле.

Что касается Небесного храма, Священные Писания и повествования прошлого подробно свидетельствуют о том, как знание вечности доступно тем, кому разрешен вход за пределы божественной завесы. [38] Например, еврейские и христианские повествования повествуют об уготовленной заранее модели вечности, которую были удостоены лицезреть пророки во время их небесного вознесения. [39] Исламская традиция также повествует о «белой ткани из рая», на которой Адам видел судьбу своего потомства. [40] Нибли рассматривает папирусы с изображением сфер (hyposerphalus) как попытку Египтян запечатлеть главные моменты картины вечности и таким образом показывает, что схожие понятия можно найти в литературных трудах других древних культур. [41]

Также что касается *земных* храмов традиционный ответ на вопрос о том, какие знания дарует Древо познания, представлены в Псалме 18:8. В Бытие 3:6 представлено описание запретного плода. Он представляется хорошим для пищи, приятным для глаз и возжеланным, потому что дает знание). Закон Бога «совершен, укрепляет душу; Откровение Господа верно, умудряет простых». [42] Гордон Дж. Уэнам отмечает: «Закон в обязательном порядке хранился в Святой Святынь [храма]: Декалог внутри ковчега и Книга закона рядом с ним (см. Исход 25:16, Второзаконие 31:26). Более того, народ Израиля знал, что прикосновение к ковчегу или даже брошенный взгляд на его раскрытие приводил к смерти, подобно тому вкушению плода Дерева познания (см. Числа 4:20, 2 Царств 6: 7) [43]

Принимая к сведению, что согласно иудейским повествованиям определенные предметы были утеряны, включая те из них, которые в свое время хранились в ковчеге храма не исключено, что эти знания включали в себя нечто большее, чем Десять Заповедей и Тору, как мы знаем их в наше время. [44] Тщательно изучив доказательства Маргарет Баркер пришла к выводу, что утерянные предметы были «все связаны с Высшим Священством». [45] Также, исследуя значение утраченных предметов ряд других ученых, таких как Нибли и Баркер, связывают утраченные «пять предметов» с утерянными таинствами Высшего священства. [46] Сопоставляя воедино древние источники, можно предположить, что знание, открываемое тем, кто входил в Святую Святынь храма Соломона даровало мудрость и включало в себе понимание предземной жизни, этапов творения мира и Вечного Завета [47], что в свою очередь «даровало понимание образца и будущей судьбы Вселенной», [48], а также «силу и власть над творением» для использования в праведности. [49] Таким образом, раздирание завесы в момент смерти Христа символизировало не только возобновление доступа к божественному присутствию на небесах, но и доступа к знаниям, открываемым в земных храмах (рис.8). [50]

В соответствии с этой общей идеей о природе запретного плода исламские традиции настаивают на том, что причина, по которой сатана был осужден после грехопадения состояла в том, что он заявлял о том, что планировал открыть понимание некоторых вещей Адаму и Еве. Противоположностью подлинным учениям Бога для Адама о серии священных имен, которые Адаму предстояло использовать с целью удостоверения своего достоинства перед ангелами, [51] сатана представляется в одном исламском предании вербующим себе сообщника, «красивого» и «расчетливого» змея», обещая, что откроет ему «три загадочных слова», которые «спасут [того] от болезни, возраста и смерти». [52] Добившись победы над змеем, сатана затем непосредственно приравнивает знание этих слов к употреблению запретного плода, обещая идентичное спасение от смерти Еве, если только она вкусит от плода. [53]

Адамширк в пятнадцатом веке спрашивает: «Если хороший секрет [или тайна [54]] была связана с [пагубным плодом], почему [Бог] сказал не приближаться к нему?», а [55] затем безоговорочно отвечает на свой вопрос. А именно, что дар, благодаря которому Адам и Ева «станут божественными», [56] и для которого Древо познания являлось промежуточным этапом было еще «недостижимым и могло оказаться дарованным *не в то время*». [57] Хотя Бог предназначил Адаму и Еве продвигаться в знании, представляется, что осуждение сатаны произошло потому, что он действовал лживо и без полномочий, исходя из того, что предложив плод Дерева познания Адаму и Еве в условиях их непослушания и неготовности приведет их к последствиям падения, и по сути поставит их в положение смертельной опасности. [58] Более того, как уже упоминалось ранее, представляется ясным, что если бы сатана мог побудить Адама и Еву вкусить от Древа Жизни в тот самый момент, то возникли бы еще более серьезные последствия.

Нет сомнений, что знание само по себе было хорошим. Однако некоторые виды знаний уготовлены для того, чтобы быть явленными непосредственно самим Отцом «в удобное Ему время и угодным Ему образом, и согласно Его собственной воле (У. и З. 88:68). Как учил Пророк Джозеф Смит:

То, что неверно при одних обстоятельствах, может быть и бывает правильным при других. . . .

Родитель может справедливо отшлепать ребенка потому что тот украл яблоко; тогда как если бы ребенок попросил яблоко, и родитель дал бы его, ребенок бы съел его еще с более лучшим аппетитом и без шлепков. Полное удовольствие от яблока было бы обеспечено, как и не было бы страданий от воровства.

Этот принцип справедливо применим ко всем взаимоотношениям Бога с Его детьми. «Все, что дает нам Бог, законно и правильно; и нам надлежит наслаждаться Его дарами и благословениями, которые Он изливает на нас тогда и там, где Он пожелает; но если мы завладеем этими благословениями и этой радостью без закона, без откровения, без заповеди, то эти благословения и радости обернутся... проклятиями и неприятностями. [59]

По аналогии с ситуацией Адама и Евы в контексте храмовой модели Эдемского сада вспоминается праведное богослужение в храмах среди народа Израиля, которое служило целям освящения участников богослужения. Однако, согласно левитским законам о моральной чистоте, делать то же самое «будучи оскверненным грехом, навлекало ненужную опасность и возможно даже смерть». [60]

Хью Нибли кратко подытожил возникшую ситуацию: «Сатана не подчинился приказам, когда раскрыл некоторые секреты Адаму и Еве не потому, что они не были известны и это не совершалось в других мирах, а потому, что он не был уполномочен в то время и в том месте, чтобы передавать их». [61] Хотя сатана и «дал плод Адаму и Еве, это не было его прерогативой - независимо от того, что до этого делалось в других мирах. (Когда наступит время для такого плода, он будет дарован нам законным образом.)» [62]

Заключительные мысли

Еврейское и христианское учение о том, что Дерево познания символизировало завесу святилища Сада Едемского, не только дает последовательное объяснение некоторым озадачивающим аспектам истории Адама и Евы, но также согласуется с интерпретационным подходом, который пытается понять, как одна сюжетная линия вписывается в более крупные метасюжеты по всему Пятикнижию, а иногда и еще дальше. Например, мы уже обсуждали, как Эфрем сирийский увязывал воедино три сегмента храмового зонирования Эдемского сада с тремя уровнями Ноева ковчега и тремя группами Израильян на горе Синай. Повествования Ветхого Завета и предания древнего мира на Ближнем Востоке представляются своего рода аллюзиями зонирования священных пространств, а также информацией о серьезных последствиях для тех, кто совершает несанкционированный вход через завесу в самое внутреннее Святилище (Святую Святых). [63]

Этот общий тезис полезен сам по себе. Например, в истории о прегрешении Адама и Евы, истории о «сынах Божьих», бравших в жены «дочерей человеческих», а также истории строителей Вавилонской башни, легко отследить общую сюжетную тему, касающуюся Бога, устанавливающего строгие границы между человеческим и божественным. Однако мы не должны забывать о значимом и противоположном аспекте, как например в Бытие 1-11, где Бог стремится к тому, чтобы *стереть* границу между человеческим и божественным для определенного числа праведных людей, допуская их в свое присутствие. [64] Главными примерами этого лейтмотива является Енох и Ной, о которых прямо сказано, что они «ходили с Богом». [65] К счастью, святым последних дней известно, что они могут внести имена Адама и Евы в этот список исключительных людей, как два сияющих примера личной праведности. Книга Моисея заверяет всех в том, что в отношении наших первых родителей «все было... подтверждено... святым таинством» (Моисей 5:59). Из истории Адама и Евы и их семьи, найденных в современных откровениях и храмах святых последних дней мы знаем, что история о грехопадении - это не рассказ о исключительно о грехе, а о начале пути, чтобы стать существами в полной мере отражающими облик самого Бога. [Приобщение к Божественному Естеству через законы и таинства Вечного Евангелия согласно Вечному Завету Бога (Примечание переводчика)] *Повествование в Бытие не только об истоках греха, но также о фундаментальных основах человеческого совершенства.* Работу, которую Бог начал в начале творения Он воистину доведет до конца». [66]

Примечания

Portions of this article were adapted from Jeffrey M. Bradshaw, *Temple Themes in the Book of Moses* (Salt Lake City: Eborn, 2010), 69–70, 74–76, 84, 96–103. See www.templethemes.net.

[1] For a brief survey on the question of one or two trees, and related textual irregularities that point to a theme of deliberate confusion consistent with the thesis of this chapter, see Tryggve N. D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 5–11.

[2] See, e.g., Meir Zlotowitz and Nosson Scherman, *Bereishis / Genesis: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (Brooklyn: Mesorah, 1986), 96, #398; Daniel C. Matt, *The Zohar, Pritzker Edition* (Stanford: Stanford University, 2004), Be-Reshit 1:35a, 220. The *Zohar* asserts, “The tree of life is precisely in the middle of the garden, conveying all waters of creation, branching below. . . by paths in every direction.”

[3] See diverse examples in Zlotowitz and Scherman, *Bereishis*, 96.

[4] Michael A. Fishbane, “The Sacred Center,” in *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum H. Glatzer on the Occasion of His Seventieth Birthday by His Students*, ed. Michael A. Fishbane and P. R. Flohr (Leiden, Netherlands: Brill, 1975), 9.

[5] Often symbolized as a cosmic tree, the temple also “originates in the underworld, stands on the earth as a ‘meeting place,’ and yet towers (architecturally) into the heavens and gives access to the heavens through its ritual.” John M. Lundquist, “Fundamentals of Temple Ideology from Eastern Traditions,” in *Reason, Revelation, and Faith: Essays in Honor of Truman G. Madsen*, ed. Donald W. Parry, Daniel C. Peterson, and Stephen D. Ricks (Provo, UT: FARMS, 2002), 675.

[6] Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and the Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Leuven, Belgium: Peeters, 2000), 288–89.

[7] Some readers object to the idea of Eden being located on a cosmic mountain, since this aspect is not mentioned explicitly in Genesis 2–3. See Gary A. Anderson, “The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity,” in *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, ed. G. A. Robins (Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Press, 1988), 192–99, for careful readings that argue for just such a setting.

[8] Anderson, “The Cosmic Mountain,” 199.

[9] “The three most important cosmic mountains in the Bible are Eden, Sinai and Zion.” Anderson, “The Cosmic Mountain,” 192. “The identification of the temple in Jerusalem with Eden is as old as the Bible itself.” Anderson, “The Cosmic Mountain,” 203.

[10] John M. Lundquist, *The Temple: Meeting Place of Heaven and Earth* (London, England: Thames and Hudson, 1993), 7.

[11] John T. Townsend, ed., *Midrash Tanhuma*, 3 vols. (Hoboken, NJ: Ktav, 1989–2003), Qedoshim 7:10, Leviticus 19:23ff, part 1, 2:309–10.

[12] E.g., 2 Nephi 22:6; 3 Nephi 11:8, 21:17–18; cf. Isaiah 12:6; Jeremiah 14:9; Hosea 11:9; Joel 2:27; Micah 5:13–14; Moses 7:69; Zechariah 3:5, 15, 17. S. Kent Brown, *Voices from the Dust: Book of Mormon Insights* (American Fork, UT: Covenant Communications, 2004), 150–51.

[13] Brown, *Voices from the Dust*, 147–48.

[14] Nicolas Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Near East* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 2001), 169. Some might question this symbolism because the Menorah did not stand in the sacred center of the second temple. However, Margaret Barker argues that “there is reason to believe that the Menorah . . . originally stood [in the Holy of Holies], and not in the great hall of the temple.” *The Hidden Tradition of the Kingdom of God* (London, England: SPCK, 2007), 6. For more on this topic, see Jeffrey M. Bradshaw, *In God’s Image and Likeness 1: Ancient and Modern Perspectives on the Book of Moses* (Salt Lake City: Eborn, 2010), 755nE-212.

[15] Matt, *Zohar*, Be-Reshit 1:35a, 220.

[16] Matt, *Zohar*, Be-Reshit 1:35a, 220n921. Matt’s note is a clarification of the meaning of the phrase in context. His translation of the text itself simply says “It is not in the middle.”

[17] Zlotowitz and Scherman, *Bereishis*, 101, cf. 96; see also Louis Ginzberg, ed., *The Legends of the Jews*, 7 vols. (Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America, 1909–38; Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1998), 1:70, 5:91n50.

[18] Compare Gary A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 57, fig. 5.

[19] See, e.g., Gordon J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in *I Studied Inscriptions from before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*, ed. Richard S. Hess and David Toshio Tsumura (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 399; Bradshaw, *In God’s Image 1*, 146–49.

[20] Ephrem the Syrian, “The Hymns on Paradise,” in *Hymns on Paradise*, ed. Sebastian Brock (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1990), 3:5, 92. Note that the phrase “in the midst” was also used to describe the location of the heavenly veil (translated in the KJV as “firmament”) in the Creation account (Genesis 1:6). See Ginzberg, *Legends*, 1:51–52: “On the second day [of Creation], I shall put a division between the terrestrial waters and the heavenly waters; so will he [Moses] hang up a veil in the Tabernacle to divide the Holy Place and the Most Holy.”

[21] Brock in Ephrem the Syrian, “Paradise,” 52. See Jeffrey M. Bradshaw and Ronan J. Head, “The Investiture Panel at Mari and Rituals of Divine Kingship in the Ancient Near East,” *Studies in the Bible and Antiquity* 4 (2012): 23–25, for examples of how tree like posts or columns holding up woven screens or partitions performed a similar function in ancient temples.

[22] E.g., Gary A. Anderson and Michael Stone, eds., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 2nd ed. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1999), 19:1a–19:1d, 56E–57E.

[23] See Ephrem the Syrian, “Paradise,” 2:9–13, 88–89, 3:1–5, 90–92.

[24] John Eugene Seach, *Ancient Texts and Mormonism: Discovering the Roots of the Eternal Gospel in Ancient Israel and the Primitive Church*, 2nd ed. (Salt Lake City: n.p., 1995), 660, see also 568–77, 661, 807–9.

[25] For more on the symbolism of the temple in the ark, see Jeffrey M. Bradshaw, “The Ark and the Tent: Temple Symbolism in the Story of Noah” (paper presented at the Proceedings of the Symposium on “The Temple on Mount Zion,” Provo, UT, September 22, 2012), to appear in David R. Seely and William J. Hamblin, *The Temple in Mount Zion*, American Fork, UT: Covenant Communications; Provo, UT: The Interpreter Foundation, forthcoming.

- [26] As an analogue to this idea, consider that the *Animal Apocalypse* in 1 Enoch 85–89 was written in a code that represents key individuals (and their righteous and wicked descendants) as “animals” of different colors. George W. E. Nickelsburg, ed., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), 85–89, 364–67. Some “animals” (notably Noah and Moses) are eventually transformed into “men,” which, according to Barker, *Hidden Tradition*, 45, represents the acquiring of angelic status after having been taught a “mystery” (see 1 Enoch 89:1). With regard to birds, note that the angel Yahoel is described as both man and bird in, e.g., the *Apocalypse of Abraham*. Andrei A. Orlov, “The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*,” in *Divine Manifestations in the Slavonic Pseudepigrapha*, ed. Andrei A. Orlov, *Orientalia Judaica Christiana* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009).
- [27] Mettinger, *Eden*, 34–41.
- [28] Margaret Barker, “Wisdom and the Stewardship of Knowledge” (Bishop’s Lecture, Lincoln Cathedral Lectures, March 2004), 3, <http://www.margaretbarker.com/Papers/WisdomAndTheStewardshipOfKnowledge.pdf>.
- [29] Jennifer O’Reilly, “The Trees of Eden in Mediaeval Iconography,” in *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, ed. Paul Morris and Deborah Sawyer, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 136 (Sheffield, England: JSOT Press, 1992), 168.
- [30] Numbers 21:8–9; John 3:14–15; 2 Nephi 25:20; Alma 33:19; Helaman 8:14–15. See also Bradshaw, *In God’s Image 1*, 247–48. Consistent with the idea of serpents as Seraphim guarding the celestial throne is the fact that the serpent was “put . . . upon a pole.” This imagery evokes the function of guardians positioned at temple gateposts in ancient Mesopotamia who were responsible for the introduction of worshippers to the presence of the god. Bradshaw, *Investiture Panel*, 20–25.
- [31] James H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (New Haven: Yale, 2010), 444–45, see also 30, 87, 220, 258, 332, 426. See especially K. Joines, “Winged serpents in Isaiah’s inaugural vision.” *Journal of Biblical Literature* 86, no. 4 (1967): 410–15, cited in Charlesworth, *Good and Evil Serpent*, 444.
- [32] Richard D. Draper, S. Kent Brown, and Michael D. Rhodes, *The Pearl of Great Price: A Verse-by-Verse Commentary* (Salt Lake City: Deseret Book, 2005), 43; see John 5:25–26; 2 Nephi 9:3–26.
- [33] Draper, Brown, and Rhodes, 42, 150–51.
- [34] Ephrem the Syrian, “Paradise,” 3:5, 92.
- [35] M. Catherine Thomas, “Women, Priesthood, and the At-One-Ment,” in *Spiritual Lightening: How the Power of the Gospel Can Enlighten Minds and Lighten Burdens*, ed. M. Catherine Thomas (Salt Lake City: Deseret Book, 1996), 53.
- [36] Cf. Stordalen, *Echoes*, 231.
- [37] Bruce C. Hafen, *The Broken Heart: Applying the Atonement to Life’s Experiences* (Salt Lake City: Deseret Book, 1989), 30.
- [38] See, e.g., Hugh W. Nibley, *Teachings of the Pearl of Great Price* (Provo, UT: FARMS, Brigham Young University, 2004), 10, 117.
- [39] For various examples, see Bradshaw, *In God’s Image 1*, Moses 1:27-b, 62–63.
- [40] Muhammad ibn Abd Allah al-Kisa’i, *Tales of the Prophets (Qisas al-anbiya)*, ed. Seyyed Hossein Nasr, trans. Wheeler M. Thackston Jr. (Chicago: KAZI Publications, 1997), 82.
- [41] See Hugh W. Nibley and Michael D. Rhodes, *One Eternal Round*, vol. 19 of the *Collected Works of Hugh Nibley* (Salt Lake City: Deseret Book, 2010), 188–585.
- [42] Wenham’s translation, as given in Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 403.
- [43] Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 403.
- [44] See, e.g., Bradshaw, *In God’s Image 1*, 516–18, 658–60, 665–69, 679–81; Jeffrey M. Bradshaw, “The Ezekiel Mural at Dura Europos: A Tangible Witness of Philo’s Jewish Mysteries?,” *BYU Studies* 49, no. 1 (2010): 5–49.
- [45] Barker, *Hidden Tradition*, 6–7.
- [46] Hugh W. Nibley, “Return to the Temple,” in *Temple and Cosmos: Beyond This Ignorant Present*, ed. Don E. Norton, vol. 12 of the *Collected Works of Hugh Nibley* (Salt Lake City: Deseret Book, 1992), 54; see D&C 84:19–26; JST, Exodus 34:1–2.
- [47] Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1987), 82.
- [48] A. E. Harvey, *The New English Bible Companion to the New Testament*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 533.
- [49] Barker, *Older*, 82; cf. JST, Genesis 14:30–31.

[50] Matthew 27:51; Mark 15:38. In this connection, Nibley writes: “The *Gospel of Philip* depicts the rending of the veil not as the abolition of the temple ordinances, as the church fathers fondly supposed, but of the opening of those ordinances to all the righteous of Israel, ‘in order that we might enter into . . . the truth of it.’ ‘The priesthood can still go within the veil with the high priest (i.e., the Lord).’ We are allowed to see what is behind the veil, and ‘we enter into it in our weakness, through signs and tokens which the world despises.’” See Wesley W. Isenberg, “The Gospel of Philip (II, 3),” in *The Nag Hammadi Library*, ed. James M. Robinson (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990), 85:1–20, 159. Hugh W. Nibley, *The Message of the Joseph Smith Papyri: An Egyptian Endowment*, 2nd ed. (Salt Lake City: Deseret Book, 2005), 444.

[51] See Bradshaw, *In God’s Image 1*, 177–79n3:19b.

[52] G. Weil, ed., *The Bible, the Koran, and the Talmud; or, Biblical Legends of the Mussulmans, Compiled from Arabic Sources, and Compared with Jewish Traditions, Translated from the German* (New York City: Harper and Brothers, 1863; repr., Kila, MT: Kessinger Publishing, 2006), 26.

[53] Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud*, 30.

[54] Michael E. Stone, ed., *Adamgirk’: The Adam Book of Arak’el of Siwnik’* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 3.2.5, 53n108 and 1.3.70, 101.

[55] Stone, *Adamgirk’*, 3.2.5, 53.

[56] Stone, *Adamgirk’*, 1.3.71, 101. Note, however, that, according to the conception of this incident described in this chapter, this promise actually would reach its complete fulfillment through taking of the tree of life, not merely of the tree of knowledge alone as deceptively asserted here by Satan.

[57] Stone, *Adamgirk’*, 1.3.27, 96; emphasis added.

[58] See Jeffrey M. Bradshaw and Ronan J. Head, “Mormonism’s Satan and the Tree of Life” (longer version of an invited presentation originally given at the 2009 Conference of the European Mormon Studies Association, Turin, Italy, July 30–31, 2009), *Element: Journal of the Society for Mormon Philosophy and Theology* 4, no. 2 (2010): 20–21.

[59] Joseph Smith, *History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 7 vols. (Salt Lake City: Deseret Book, 1978), April 11, 1842, 5:135. Though Satan seems to have been aware of what had been done in *otherworlds*, Moses 4:6 states that he “knew not the mind of God” with respect to *this* one. For more on this topic, see Bradshaw and Head, *Mormonism’s Satan*, 44–45n89.

[60] Anderson, *Perfection*, 129.

[61] Nibley, “Return to the Temple,” 63.

[62] Hugh W. Nibley, “Gifts,” in *Approaching Zion*, ed. Don E. Norton, vol. 9 of the Collected Works of Hugh Nibley (Salt Lake City: Deseret Book, 1989), 92.

[63] See examples in Bradshaw, *Moses Temple Themes*, 123.

[64] For a discussion of how the theme of the “two ways” structures chapters 5–8 of the Book of Moses, see Bradshaw, *In God’s Image 1*, 342–51.

[65] See Genesis 5:24; 6:9. For more on this topic, see Jeffrey M. Bradshaw and David J. Larsen, *In God’s Image and Likeness 2: Enoch, Noah, and the Tower of Babel* (Provo, UT: The Interpreter Foundation, forthcoming).

[66] Anderson, *Perfection*, 8; emphasis in original; see also Moses 1:39.