

## К вопросу о взаимосвязи между священным именем и теофанией (на материале некоторых ветхозаветных текстов)

Вопрос о взаимосвязи между священным именем и теофанией имеет как религиозно-исторический, так и богословский аспект. С одной стороны, можно было бы вспомнить характерный для всего древнего Ближнего Востока обычай почитания священных имён, существовавший в языческом мире ещё в добиблейский период;<sup>1</sup> с другой, достаточно очевидной является связь между именем Божиим и теофанией в яхвистской литургической практике.<sup>2</sup> При этом естественным образом встаёт вопрос: является ли данный факт лишь реликтом дояхвистского прошлого, или он отражает собственно яхвистский духовный опыт, являясь, т.о., частью яхвистской традиции? В поисках ответа на заданный вопрос важно, на наш взгляд, иметь в виду тот факт, что и для языческого мира связь между призыванием священных имён и теофанией была достаточно очевидной, являясь частью языческого религиозного опыта. Вообще говоря, языческий мир был полон теофаниями, хотя некоторые историки религии применительно к древнейшему периоду предпочитают говорить не о теофаниях, а о «кратофаниях»;<sup>3</sup> однако сути дела это не меняет — во всяком случае очевидно, что речь идёт о некоторого рода манифестациях, которые для древних язычников были не чем иным, как знаком присутствия божества там, где такие манифестации имели место. Аналогичные представления были характерны в т.ч. и для семитского мира, внутри которого рождается яхвизм.<sup>4</sup> При этом необходимо отметить, что связь между упомянутыми выше манифестациями и призыванием имён языческих богов отмечена как для древнего Египта,<sup>5</sup> так и для древней Месопотамии.<sup>6</sup> Если так, то, в известном смысле, аналогичные яхвистские представления можно было бы считать отражением религиозных взглядов, характерных для всего древнего Ближнего Востока. Но нас, разумеется, интересует в первую очередь специфика именно яхвистской традиции, которую мы и попытаемся проанализировать.

### **Священные имена и теофании в период Патриархов**

Анализ проблемы взаимосвязи между священными именами и теофаниями в период Патриархов, в первую очередь, поднимает вопрос об употреблении в этот период священных имён. Прежде всего, обратимся к анализу группы имён с корнем הָא. Всего в Ветхом Завете встречается четыре взаимосвязанных формы священных имён, восходящих к этому корню: אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים и אֱלֹהִים. Нетрудно заметить, что אֱלֹהִים и אֱלֹהִים представляют собой регулярную форму множественного числа для אֱלֹהִים и אֱלֹהִים, соответственно.

<sup>1</sup> R. Tournay. Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991, p.100

<sup>2</sup> Ibid, p.99

<sup>3</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. London – New York, 1958, p.15

<sup>4</sup> W. R. Smith. The Religion of the Semites. New-York, 1956, p.151

<sup>5</sup> V. E. Shafer. Religion in Ancient Egypt. Ithaca – London, 1991, p.28

<sup>6</sup> G. Contenau. La divination chès les assyriens et les babyloniens. Paris, 1940, p.129-130

<sup>7</sup> Учитывая позднее появление в масоретском тексте огласовок, нам представляется более корректным с исторической точки зрения опускать их при цитировании.

Между тем, не все исследователи согласны с такой схемой; некоторые считают  $\text{אלהים}$  и  $\text{אלהים}$  всего лишь вариантами, предполагая, что им обоим в единственном числе соответствует  $\text{אל}$ , отрицая тем самым самостоятельное грамматическое значение формы  $\text{אלהים}$ <sup>8</sup>. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что все упомянутые выше формы находят в ветхозаветных текстах свои семантические ниши, конфигурация которых меняется с течением времени. Так, форма  $\text{אל}$  встречается в Ветхом Завете 170 раз, в то время, как соответствующая ей регулярная форма множественного числа — только 8 раз. При этом в Книге Бытия имя  $\text{אל}$  встречается лишь 4 раза (Быт. XVI, 13; XXI, 33; XXXIII, 20; XXXV, 7; словосочетание  $\text{יש אל}$  рассматривается нами как особое имя, о котором будет сказано отдельно), и все 4 раза речь идёт о словосочетаниях, где оно употребляется в самом общем значении «бог, божество», при том, что далее обычно следует уточнение, касающееся тех или иных свойств этого божества или обстоятельств, связанных с соответствующей теофанией. По-видимому, в рассматриваемый период в среде протоеврейских племён словом  $\text{אל}$  могло обозначаться некое общее понятие, связанное с сакральным миром, миром богов, святилищ и теофаний. Надо заметить, что и в других ветхозаветных книгах это слово появляется обычно как элемент подобного же рода словосочетаний, определяя, т.о., те или иные свойства Бога, чаще всего в Его отношении к человеку. Естественно, в поздних текстах речь всегда идёт о Едином. Нам удалось найти лишь 7 стихов (5 в Книге Чисел, а также по одному в Книге Исхода и в Книге Второзакония), где слово  $\text{אל}$  не связано с определением к-л. свойств Бога. Все они, за исключением Числ. XXIII, 8, без сомнения, относятся к Богу Израиля. По-видимому, такое словоупотребление являлось вполне традиционным уже в период Патриархов, т.к. и в Книге Бытия словосочетания со словом  $\text{אל}$  обычно относятся к Богу Авраама, Исаака и Иакова, так или иначе Его характеризую; однако в указанный период, можно думать, речь нередко могла идти о конкретных теофаниях, с которыми связывалась память о Боге (как, напр., в Быт. XVI, 13; XXXV, 7, а также, возможно, в Быт. XXXIII, 20), в то время, как в более поздних текстах определения начинают связываться уже не столько с теофаниями и местами, где они произошли, сколько с более-менее абстрактными свойствами Бога. Что касается соответствующей формы множественного числа, то она встречается в Ветхом Завете всего 5 раз, всюду обозначая языческих богов или языческие святилища и культы, при этом в Книге Бытия она не встречается ни разу. Нельзя не отметить, что хронологически, по-видимому, появление упомянутой формы относится к периоду Исхода и Судей, судя по Исх. XV, 3 и Пс. XXIX, 1; вероятнее всего, верхней хронологической границей её употребления следует считать время правления Давида (Пс. LXXXIX, 7<sup>9</sup>). По-видимому, появление её у Второисаи (Ис. LVII, 5) и в Книге Даниила (Дан. XI, 36) надо считать намеренным авторским анахронизмом. В таком случае можно утверждать, что её активное функционирование хронологически частично совпадает с периодом, когда коррелирующая с ней грамматически форма  $\text{אל}$  использовалась в священных именах, этимологически связанных с обозначением конкретных теофаний. Нельзя не отметить, что с периодом активного употребления формы  $\text{אלהים}$  частично совпадает и период некоторой неопределённости в употреблении форм  $\text{אלה}$  и  $\text{אלהים}$ . Надо заметить, что последняя обычно употребляется в значении *pluralis majestatis* для обозначения Бога Израиля, но можно привести, по крайней мере, два примера использования её как обычной формы множественного

<sup>8</sup> М. Н. Segal. The Pentateuch, it's Composition and it's Authorship. Jerusalem, 1967, p.104

<sup>9</sup> О различных вариантах датировки указанных псалмов см. R. Tournay. Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991, p.18-19

числа, причём один из них относится к периоду Исхода (Исх. XX, 3), а второй — к периоду Судей (Исх. XXIII, 13). Что касается первой, то она появляется обычно *in statu constructi* как  $\text{יְהוָה}$ , всегда обозначая при этом Бога Израиля, причём в Книге Бытия он называется «Богом неба и земли» (Быт. XXIV, 3, 7), а также «Богом Авраама» (Быт. XXIV, 12, 27, 42, 48; XXVI, 24) и «Богом Авраама и Богом Исаака» (Быт. XXVIII, 13; XXXII, 10<sup>10</sup>). Едва ли есть основания сомневаться, что перед нами вполне аутентичное словоупотребление времён Патриархов. В период Исхода его дополняет выражение «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова», а также «Бог отцов» (Исх. III, 6, 13, 15, 16, 18; IV, 5). Такое словоупотребление предполагает традицию, восходящую к периоду Патриархов и сохраняющуюся позднее, вплоть до Исхода. Что касается последующего словоупотребления, то рассматриваемая форма во время и особенно после Исхода начинает регулярно употребляться в сочетании с именем  $\text{יְהוָה}$  в притяжательной форме в разных лицах и числах, так, что само упомянутое словосочетание становится устойчивым. Несомненно, что изначальный смысловой акцент рассматриваемой формы был связан с указанием вначале на Бога Патриархов, а затем на Бога Моисея, притом, по-видимому, в связи с конкретными теофаниями и связанными с ними конкретными священными именами (во всяком случае, это можно утверждать с уверенностью применительно к послемоисеевой эпохе). Но нельзя игнорировать и тот факт, что в некоторых случаях форма  $\text{יְהוָה}$  используется для обозначения множественного числа. В Ветхом завете нам удалось обнаружить 27 примеров такого словоупотребления, подавляющее большинство которых относится к периоду Исхода и Судей, два — к периоду Патриархов и ещё три — к эпохе первых царей. Кроме того, обнаружено ещё два примера подобного словоупотребления у Иеремии, но они, по-видимому, являются авторскими анахронизмами. Т.о., нетрудно убедиться, что пик семантической неопределённости в словоупотреблении форм  $\text{לֵאלֹהִים}$  и  $\text{לֵאלֹהִים}$  хронологически совпадает, пересекаясь частично с периодом активного употребления формы  $\text{לֵאלֹהִים}$ . В таком случае можно предположить, что связанные с указанными формами девиации словоупотребления, относящиеся к другим периодам, являются окказиональными (и в некоторых случаях, можно думать, обусловленными стилистическими предпочтениями автора). Единственное исключение составляет словосочетание  $\text{יְהוָה לֵאלֹהִים אֱחָדִים}$ , регулярно употребляемое во все без исключения исторические периоды, начиная с Исхода. Важно, однако, отметить, что уже в период Судей оно становится, по существу, устойчивым выражением, и нельзя исключать, что к концу указанного периода оно начинает обозначать не столько конкретные языческие божества или культы, сколько язычество в целом, как религиозную реальность, противостоящую яхвизму. Впрочем, этот вопрос требует дополнительного исследования, выходящего за рамки настоящей статьи. Учитывая всё вышесказанное, можно с достаточной степенью уверенности реконструировать три этапа в семантическом развитии рассмотренных нами форм. Первый из них охватывает период Патриархов. В этот период словом  $\text{לֵאלֹהִים}$  обозначается, вероятнее всего, сама теофания или связанное с ней место, а для обозначения Бога, Который открывался Патриархам, по-видимому, употреблялось слово  $\text{יְהוָה}$ . Очевидно, что оно является производным от  $\text{לֵאלֹהִים}$ , и, можно предположить, представляет собой результат слияния упомянутого корня с указательным суффиксом. Учитывая, что древние вообще, как правило, связывали божество с его святыщем и с его теофаниями<sup>11</sup>, подобного рода словоупотребление представляется вполне закономерным. Учитывая к тому же, что корень  $\text{לֵאלֹהִים}$  изначальным, возможно, был связан с

<sup>10</sup> Нумерация стихов в статье соответствует масоретской традиции.

<sup>11</sup> W. R. Smith. *The Religion of the Semites*. New-York, 1956, p.114-115

представлениями о божественной (или сверхъестественной) силе, неудивительно, что в дальнейшем он начинает использоваться в словосочетаниях, определяющих свойства или качества Бога. Трудно сказать, употреблялась ли на данном этапе форма  $\text{אלים}$  для обозначения языческих богов или святилищ, но в принципе исключить этого нельзя, хотя в дошедших до нас текстах такое словоупотребление и не отмечено. Что касается формы  $\text{אלהים}$ , то она, можно думать, в указанный период не употреблялась. Второй этап в семантическом развитии рассматриваемой группы имён начинается, по-видимому, во время Исхода, когда быстрые изменения в религиозной жизни частично расшатывают устоявшуюся семантику. Возможно, это определяется, прежде всего, расширением семантического поля слова  $\text{אל}$ , которое теперь начинает обозначать божество как таковое, т.е. собственно сверхъестественное существо как источник силы и воли в противоположность святилищам и теофаниям, по-прежнему обозначаемым словом  $\text{אל}$ . В указанный период и наблюдается то вариативное словоупотребление рассматриваемых нами форм, с которым нам пришлось столкнуться в текстах периода Исхода и Судей. Но к концу его форма  $\text{אל}$  уже прочно закрепляется в яхвистском семантическом поле, а форма  $\text{אל}$  начинает обозначать свойства Бога, окончательно утратив все коннотации, связывающие её с языческим миром. Что же касается формы  $\text{אלים}$ , то она продолжает оставаться с ним связанным, постепенно выходя из регулярного употребления. Не исключено, что на протяжении довольно короткого переходного периода её место занимала форма  $\text{אלהים}$ . Однако на третьем этапе она прочно закрепляется в яхвистском семантическом поле как *pluralis majestatis* для обозначения Бога Израиля, причём одновременно с этим, по-видимому, выражение  $\text{אלהים אלהים}$  начинает обозначать язычество как обобщённую реальность, противопоставляемую яхвизму, что окончательно вытесняет на языковую периферию форму  $\text{אלים}$ . Как видно, у каждой из рассматриваемых нами форм наличествует собственная семантическая ниша, изменяющаяся с течением времени, и вариативность словоупотребления некоторых из них отнюдь не охватывает хронологически всего периода их языкового бытия. Что же касается периода Патриархов, то перед нами, с одной стороны, общие для всей архаической древности представления о том, что всякое божество определяется прежде всего в связи со своим святилищем и своими теофаниями (такого рода представления никак нельзя считать собственно яхвистскими), с другой же — совершенно ясно выраженные формой  $\text{אל}$  и словосочетаниями, ею образуемыми, представления о некоем Боге, отличающемся от других, представления о Котором не вмещаются уже в традиционные рамки.

Помимо рассмотренных выше, в основном тексте Книги Бытия мы находим ещё два имени, связанных с корнем  $\text{אל שדי}$  —  $\text{אל}$  и  $\text{אל עליון}$ . На первое из них Сам Бог указывает Моисею как на традиционное, говоря ему, что Он открывался Аврааму, Исааку и Иакову  $\text{באל שדי}$  (Исх. VI, 3), что, очевидно, прямо связано с теофанией, описанной в гл. 17 Книги Бытия, где это имя упоминается в ст. 1. М. Н. Segal считает, что оно употребляется обычно в контексте традиционных формул благословения,<sup>12</sup> и он, очевидно, прав, во всяком случае, в том, что касается Книги Бытия, где имя  $\text{אל שדי}$  встречается, помимо Быт. XVII, 1, ещё 5 раз. В основном тексте книги оно действительно появляется один раз при благословении (Быт. XXVIII, 3) и ещё однажды, во время теофании, упомянутой в связи с именем Иакова (Быт. XXXV, 11); т.о., оказывается, что в период Патриархов это имя было связано или с теофаниями, или с благословениями. Ещё одним тому подтверждением можно считать появление его в тексте благословения колен (Быт. XLIX, 25), которое и по форме, и по содержанию приходится считать текстом

<sup>12</sup> М. Н. Segal., The Pentateuch, its Composition and its Authorship. Jerusalem, 1967, p.6-7

весьма архаичным, по-видимому, типичным для эпохи Патриархов, хотя он и помещён в контекст описания следующего, египетского периода еврейской истории. Примечательно, что новелла об Иосифе, сохраняя языковой колорит эпохи, влагает это имя в уста Иакову (Быт. XLVIII, 3), хотя нельзя исключать и того, что раннее предание, на основе которого, можно думать, была создана новелла, сохранила здесь подлинные слова отца-основателя союза двенадцати колен. Интересно отметить, что, помимо описанных нами примеров из Книги Бытия и приводимого выше упоминания в Книге Исхода, имя יְטִשׁ לֵאָח почти нигде более в Ветхом Завете не встречается, за исключением Псалма 91,<sup>13</sup> где оно появляется в стихе 1 уже как эпитет Яхве, и у Иезекииля (Иезек. X, 5), где его употребление, скорее всего, объясняется стилистическими предпочтениями автора. Исключение составляет Книга Иова, где имя יְטִשׁ לֵאָח встречается 19 раз; однако нельзя не обратить внимания на перевод, предлагаемый в этом случае LXX. Вообще, евр. יְטִשׁ לֵאָח переводится обычно в Септуагинте греч. θεός, однако с текстом Книги Иова дело обстоит иначе: здесь перевод варьируется, и для перевода собственно имени предлагается обычно παντοκράτωρ; в тех же случаях, когда речь идёт о יְטִשׁ как об эпитете, употребляется греч. κύριος, последовательно используемое LXX для передачи евр. יהוה. По-видимому, речь в данном случае должна идти не о переводе собственно, а скорее об интерпретации текста, по крайней мере, в том его аспекте, который связан с употреблением священных имён. Учитывая, что Книга Иова является, по всем известным на сегодняшний день данным, достаточно поздним текстом, можно предполагать, что употребление весьма архаичной на момент её написания формы является стилистическим решением автора, которое, однако, могло быть непонятным для читателей, не владеющих или плохо владеющих еврейским языком, которым интерпретация в данном случае была нужнее буквального перевода, что и было учтено LXX. Если так, то перед нами, очевидно, намеренная авторская архаизация текста, и употребление соответствующего священного имени в таком контексте приходится считать вторичным. В таком случае изначальной и аутентичной средой функционирования имени יְטִשׁ לֵאָח приходится считать сакральную сферу периода Патриархов. (Под сакральной сферой мы имеем в виду языковой пласт, связанный с контекстом описания теофаний и традиционными формулами благословения.) Важно при этом отметить, что функционирование его в этом качестве в иные периоды еврейской истории не отмечено, и в поздних текстах оно появляется исключительно как элемент намеренной архаизации. Сложнее обстоит дело с именем לֵאָח יְטִשׁ. М. Н. Segal отмечает его доеврейское происхождение,<sup>14</sup> и этот факт подтверждается тем, что в Книге Бытия данное имя встречается всего 4 раза, причём исключительно в гл. 14, т.е. перед нами случай очевидно локального словоупотребления, связанного с конкретным текстом, известном в библеистике как «Рассказ о войне царей». Впрочем, לֵאָח יְטִשׁ как эпитет Яхве встречается один раз в Книге Чисел (Числ. XXIV, 16) и один раз в Книге Второзакония (Втор. XXXII, 8), а также — неоднократно — в Псалтири и дважды в Книге плача Иеремии, но это именно эпитет, обозначающий одно из свойств Яхве. Исключение составляют лишь Пс. LXXVIII, 35, 56, а также Пс. LXXXII, 6, причём, если в первом случае контекст (связанный со странствием по пустыне) очевидно предполагает, что речь идёт о Яхве, то во второй ситуации оказывается менее однозначной и, можно предположить, теснее связанной с рассказом о войне царей. Надо заметить, что традиционно наибольшее внимание библеистов в связи с этим рассказом привлекает проблема исторической идентификации упомянутых в нём

<sup>13</sup> Нумерация псалмов в статье соответствует масоретской традиции.

<sup>14</sup> Ibid., p.105

правителей; для нас же наибольший интерес представляет вопрос об упоминаемом в нём божестве по имени אל עליון и о его слугителе. Вообще, при анализе текста рассказа бросается в глаза его очевидно нееврейское происхождение. Здесь и акценты, расставленные автором, где на первый план выходит сам конфликт между местными правителями, и факт благословения Авраама неким слугителем нигде более не упоминаемого местного божества, и определение Авраама как עבד, также нигде более в Ветхом Завете не встречающееся, что и не удивительно: ведь в библейском контексте этим словом называли обычно пришельца или иноплеменника, каковым Авраам со своими соплеменниками, несомненно, и был для местного доеврейского населения. Замечательно, кстати, что, слово עבד вообще встречается в Ветхом Завете всего 5 раз, а в Книге Бытия, помимо рассматриваемого нами примера, лишь однажды (Быт. XXXIX, 17), будучи вложено автором новеллы об Иосифе в уста египтянки, презрительно отзывающейся о домашнем рабе-семите. Что же касается других упоминаний, то таковые встречаются трижды, причём два из них (Иер. XXXIV, 9, 14) являются цитатой из Книги Второзакония (Втор. XV, 12), которую, собственно, и приходится считать единственным случаем употребления понятия עבד в собственно еврейском контексте. Т.о., можно достаточно уверенно говорить о нееврейском происхождении рассказа о войне царей. Но тогда тем более интересной становится фигура слугителя упомянутого в рассказе бога и факт благословения им Авраама. Впрочем, то, что слугитель местного божества благословляет победителя, само по себе не удивительно; удивительно то, что Авраам считает возможным такое благословение принять, отдавая себя тем самым под покровительство иного бога, не имеющего отношения к Богу Авраама. Возможно, разгадку в данном случае следует искать в том факте, что אל עליון называется в рассказе קנה שמים וארץ, т.е. «владыка неба и земли», что, несомненно, было частью его сакральной титулатуры (ср. Быт. XIV, 19, где перед нами традиционная формула благословения, и Быт. XIV, 22, где мы видим не менее традиционную форму клятвы именем того же бога), а также в том, что человек, названный в рассказе מלכי צדק, описан в нём как מלך שלם и כהן לאל עליון. Выше уже было показано, что, по крайней мере, в период Патриархов Бог Авраама никогда и нигде не называется именем אל עליון. Надо заметить, что и слугителя этого бога едва ли следует в данном контексте считать священником или жрецом: ведь этимологически евр. כהן связано скорее с понятием пророка или пророчествующего поэта, чем жреца или священника, и общесемитские (а не специфически еврейские, которые едва ли стоит искать в рассматриваемом нами тексте) коннотации этого корня семантически связывают его с кругом представлений, близких скорее профетизму, чем жречеству или священству.<sup>15</sup> Если учесть, что упоминаемый в тексте пророк назван к тому же правителем Шалема (евр. מלך שלם) (а Шалем или, в Синодальной транслитерации, Салим является другим названием Иерусалима), то встаёт естественный вопрос о статусе упомянутого города. Вообще, в древности связь пророческих общин (как языческих, так и яхвистских) с тем или иным святилищем была нередким явлением;<sup>16</sup> однако статус Шалема в таком случае всё равно оказывается не вполне ясным. Можно предположить, однако, что речь идёт о городе-святилище, где поклонялись божеству, как-то связанному с небом; возможно, этот бог был богом неба и богом-громовником, т.к. на древнем Ближнем Востоке повсеместно такого рода святилища были центрами профетизма.<sup>17</sup> Собственно, сама титулатура его наводит на мысль о соответствующих параллелях, и тогда

<sup>15</sup> J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963, p.8

<sup>16</sup> Ibid., p.27-28

<sup>17</sup> G.Contenau. La divination chès les assyriens et les babyloniens Paris, 1940, p.28-29

титул «владыки неба и земли» перестаёт удивлять, т.к. боги неба и боги-громовники повсеместно, как правило, носят такую титулатуру. Надо заметить, что и выражение מלכי צדק напоминает более титул, который вполне мог принадлежать главе пророческой общины, чем имя собственное, тем более, что этимологически оно вполне объяснимо в рамках древнееврейского языка, что едва ли было бы возможно, если бы речь шла об имени собственном нееврейского происхождения (титул, разумеется, не составляет труда перевести на любой язык). Возможно, что Шалемское святилище было почитаемо всеми окрестными семитскими племенами (по крайней мере, всеми племенами Самарии и Иудейского нагорья), но яхвистским в период Патриархов оно, очевидно, не было, и признание Авраамом бога Мельхиседека своим покровителем говорит, скорее всего, о том, что его представления о своём Боге в самый первый период пребывания в Палестине не выходили ещё за рамки традиционных представлений о боге — покровителе племени. Конечно, Быт. XIV, 22 может навести на мысль о том, что Авраам смотрит на бога, от имени которого принимает благословение, как на Яхве, но это очевидный анахронизм, что подтверждается фактом отсутствия в Септуагинте в данном стихе слова κύριος, соответствующего обычно евр. יהוה; по-видимому, здесь мы имеем дело с одной из тех возможных интерполяций, которые будут рассмотрены ниже. Впрочем, такая ситуация, можно думать, сохранялась лишь до тех пор, пока Авраам не пережил теофаний, речь о которых впереди; свидетельством такой перемены служит тот факт, что впоследствии Бог Авраам именуется אלהי השמים ואלהי הארץ, что весьма близко к титулатуре бога Шалемского святилища (Быт. XXIV, 3; имя יהוה, по-видимому, и в этом случае является интерполяцией). Во всяком случае, с уверенностью можно сказать лишь одно: ни אלהי עליון, ни его святилище, ни кто бы то ни было из его служителей не имеют отношения к Богу Авраама. По-видимому, даже титул עליון начинает применяться к Яхве сравнительно поздно, вероятнее всего, уже после завоевания Давидом Иерусалима, когда Иерусалимское святилище перестало быть языческим и стало яхвистским. Примечательно, что, напр., в Пс. LXXXII, 6 языческие боги (а в данном контексте речь идёт, очевидно, об אלהים как именно о форме множественного числа, в значении «боги») названы בני עליון; не исключено, что такая титулатура применялась по отношению к местным богам (баалам), и, в таком случае, можно предполагать, что в период Патриархов на бога Мельхиседека действительно смотрели как на энотеистического главу пантеона, который считался отцом других местных богов; смысл же псалма при такой интерпретации сводится к тому, что Яхве, занимая место прежнего хозяина, очищает Свой новый дом от прежних его жильцов, произнося над ними Свой вердикт. Судя по форме и содержанию, такой псалом вполне мог появиться во время правления Давида, когда в Иерусалимском святилище действительно «сменился хозяин», и оно стало яхвистским. С этого же времени титул עליון начинает употребляться и как эпитет Яхве. В таком случае становится очевидным, что в период Патриархов для Бога Авраама существовало два имени: одно сакральное (אל שדי), употребляемое при благословениях и в рассказах о теофаниях, а второе обычное (אלה), иногда, по-видимому, используемое в молитвах, но могущее быть употреблённым также и в обыденной, повседневной речи.

В контексте всего сказанного выше встаёт закономерный вопрос о появляющихся в Книге Бытия упоминаниях ещё одного священного имени — имени יהוה. Из откровения, полученного на Синае, следует вполне однозначный вывод, что оно не могло быть известно в период Патриархов, т.к. Сам Бог недвусмысленно говорит Моисею, что «отцам» Он с таким именем не открывался (Исх. VI, 3). Между тем, это имя встре-

чается в Книге Бытия 68 раз (не считая упоминаний его в Прологе Книги Бытия, который композиционно является вполне самостоятельным и, скорее всего, весьма поздним текстом, и новеллы об Иосифе, также композиционно самостоятельной и окончательно отредактированной, во всяком случае, уже в послемоисееву эпоху). Что же может означать его появление в текстах, описывающих период Патриархов? Для ответа на заданный вопрос необходимо, прежде всего, обратить внимание на структурную неоднородность текста основной части Книги Бытия, которая проявляется как на содержательном, так и на формальном уровне. В первую очередь, следует выделить рассказы о теофаниях. Это, прежде всего, такие отрывки, как Быт. XV, 1 – 21, XVII, 1 – 21, XXII, 1 – 14, XXVIII, 10 – 19, XXXII, 24 – 30. Их отличает достаточно подробный характер, уникальность содержания, а иногда и формы на том религиозно-историческом фоне, который характерен для периода Патриархов (подробнее этот вопрос будет рассмотрен ниже), а также тот факт, что они никак не могли бы появиться без прямого свидетельства тех, кто их пережил. Очевидно, в данном случае перед нами рассказы самих Патриархов, сохранённые традицией и впоследствии использованные автором Книги Бытия. При этом необходимо отметить, что упомянутые нами тексты несут на себе явные следы позднейшей редактур. К такой редактуре следует отнести, прежде всего, комментарии, обрамляющие обычно собственно древнее предание (Быт. XV, 1 – 8, 18 – 21, XVII, 1, 22 (причём речь в данном случае следует вести о первой половине ст. 1), XXII, 1, 15 – 19, XXVIII, 10 – 11, 20 – 22, XXXII, 31 – 32). Граница между основным текстом и комментарием во всех случаях легко определяется по сугубо формальному критерию. Так, в случае, когда рассказ о теофании облекается в форму топонимического предания или связывается с ним, как в случае рассказа о жертвоприношении Исаака, о видении Иакова или о борении Иакова, таким критерием для заключительного комментария является фраза рассказа, констатирующая факт перемены соответствующего географического названия (Быт. XXII, 14, XXVIII, 19, XXXII, 31). Что касается двух других рассказов, то здесь заключительный комментарий нетрудно отличить по самому характеру текста, который представляет собой фразу, завершающую рассказ и (в первом случае) объясняющую его смысл. Несколько сложнее обстоит дело с вводными комментариями. Формально естественнее всего было бы считать началом основного текста первую фразу, связанную с описанием собственно теофании или сопутствующих ей обстоятельств; однако не всегда легко отличить по сугубо формальным критериям позднейшие ремарки от элементов рассказа, восходящего к изначальному преданию. В том случае, когда, как в Быт. XVII, 1, в одном и том же стихе появляется два священных имени, из которых одно прямо влагается автором рассказа в уста Божии, а второе применяется к Нему рассказчиком, нетрудно определить, которое из двух восходит к изначальному преданию (едва ли Авраам, рассказывая о явившемся ему Боге, стал бы приписывать Ему второе имя в прибавление к тому, которое услышал во время теофании). Также не составляет труда выделить вводный текст и в случае рассказа о заключении завета с Богом в гл. 15 Книги Бытия, где собственно описанию встречи с Богом предшествует не комментарий даже, а небольшое предисловие, заслуживающее отдельного рассмотрения. Ситуация усложняется в тех случаях, когда вводная фраза является семантически нейтральной, или описывая место действия (как в случае видения Иакова), или просто констатируя самый факт события (как в случае жертвоприношения Исаака). Конечно, если речь не идёт о событиях, в силу своего характера известных одному лишь рассказчику, всегда можно предположить позднюю редактуру, особенно, когда о герое рассказа говорится в третьем лице, а соответствующая фраза стоит в начале или в



конец текста; однако такая редакция вполне могла восходить и к древнему устному преданию, т.к. устная эпическая традиция предполагала как устоявшиеся литературные и языковые формы, так и соответствующие редакторские приёмы. Т.о., нельзя исключать, что комментарии, подобные упомянутым выше, могли бы восходить как к позднейшим редакциям, так и непосредственно к периоду Патриархов. Что касается содержательного аспекта, то все упомянутые комментарии можно разделить на исторические и богословские. Типичным примером первого можно считать заключительный комментарий к рассказу о борении Иакова, носящий очевидно этиологический характер (надо кстати отметить, что обычай, происхождение которого данный комментарий объясняет, является, по-видимому, весьма архаичным и впоследствии исчезает). Типичным же примером второго можно считать заключительный комментарий к рассказу о заключении завета с Авраамом, где описан смысл имевшего место события. Кроме того, можно говорить и об упомянутом выше типе содержательно нейтрального комментария, не несущего дополнительной смысловой нагрузки помимо той, которую он имеет как элемент общей структуры текста. Нетрудно предположить, что комментарии первого или третьего типа могли появиться достаточно рано, тем более, что этиологические предания встречаются в эпических циклах любого народа; что же касается комментариев второго типа, то их, очевидно, нужно считать достаточно поздними, т.к. они едва ли могли появиться ранее того периода, когда стало уже возможным богословское или историософское осмысление минувших событий. Надо отметить, что собственно богословские комментарии к рассказам о теофаниях все без исключения связаны с темой Завета (Быт. XV, 18 – 21, XVII, 1 XXII, 15 – 19). Неудивительно, что имя  $\text{יהוה}$  употребляется в них регулярно: эти комментарии едва ли можно отнести к домоисеевой эпохе, а целью их автора, можно предполагать, была как раз именно демонстрация единства яхвистской традиции, восходящей к Патриархам. В таком контексте даже включение упомянутого имени в рассказ, где Сам Бог, очевидно, называет Себя иным именем (Быт. XVII, 1), обретает свой смысл и становится вполне понятным. Что же касается других комментариев, то их датировка представляет собой более сложную задачу. Относительно тех случаев, когда в тексте комментария появляется форма  $\text{הוֹדוּת}$  в значении *pluralis majestatis* (Быт. XVII, 22, XXII, 1, XXVIII, 20 – 22), можно, учитывая всё сказанное выше об употреблении этой формы, с известной уверенностью датировать их сравнительно поздним (не ранее периода Судей) временем. Что касается заключительного комментария к рассказу о борении Иакова, то его датировка затруднительна, хотя упоминаемый в нём обычай и представляется весьма архаичным, т.к. время исчезновения его точно не установлено. Вместе с тем, нельзя не отметить также достаточно явных следов редактуры не только изначальных рассказов о теофаниях, но и самих комментариев. Следы такой редактуры можно обнаружить, в частности, в Быт. XXVIII, 20 – 22, где выражение  $\text{וְהָיָה יְהוָה לִי לְאֱלֹהִים}$  представляется нам позднейшей вставкой. В самом деле, нетрудно заметить, что в изначальном своём виде (т.е. без указанной вставки) данный текст представляет собой вполне традиционную для семитской поэтики пятичленную структуру, построенную по не менее традиционной схеме «3+2» (три условия: «если будет Бог со мной и сохранит меня в пути, по которому мне идти», «если даст мне хлеб, чтобы есть и одежду, чтобы одеться» и «если в мире вернусь я в дом отца моего» предполагают исполнение двух обязательств: «этот камень будет домом Божиим» и десятину). Дополнительное условие, приведённое выше, очевидно, разрушает рассмотренную структуру, привнося в первую её часть дополнительный элемент. Указанная вставка разрушает цельность основного текста также и в том отношении, что

привносит в него ещё одно священное имя в дополнение к основному, что, вообще говоря, не характерно для обетных формул. Конечно, и форму  $\text{יְהוָה}$ , появляющуюся в рассматриваемом тексте, также едва ли можно считать аутентичной, но, во всяком случае, перед нами, надо думать, последовательная редактура какого-то древнего текста, возможно, реального обета, принесённого Иаковом; рассмотренная же нами вставка нарушает эту последовательность, выдавая тем самым своё позднее происхождение. Не исключено, что она принадлежит тому же автору или группе авторов, который создал серию рассмотренных нами выше комментариев богословского характера к древним рассказам о теофаниях. Надо заметить, что аналогичная редактура заметна и в основном тексте рассказа. В частности, в нём дважды встречается имя  $\text{יְהוָה}$  (в ст. 13 и 16). Впрочем, в рассматриваемом тексте есть ещё один анахронизм: в ст. 12 мы находим явно позднюю форму  $\text{יְהוָה}$ . В том, что перед нами действительно не аутентичное словоупотребление, нетрудно убедиться, обратившись к описанию теофании в Быт. XXXV, 9 – 13, где явившийся Иакову Бог называет Себя вполне традиционным именем  $\text{אל שדי}$  (Быт. XXXV, 11), при том, что в описательных стихах Он последовательно называется  $\text{אלהים}$  (ст. 10, 11, 13; интересно, что ст. 11 напоминает Быт. XVII, 1 в том отношении, что и там, и здесь в одном стихе появляются два рядом стоящих священных имени, из которых одно очевидно позднее и привнесено позднейшим редактором, а второе — аутентичное и принадлежит, вероятнее всего, первоначальному преданию; не исключено, что в данном случае мы имеем дело с традиционным редакторским приёмом, характерным для известной эпохи или известной традиции, но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки настоящей статьи). В таком случае не исключено, что основной текст рассказа о видении Иакова подвергся двойной редакции: первым её редактором был, возможно, автор раннего комментария, который и заменил в тексте изначально присутствовавшие в нём священные имена на  $\text{יְהוָה}$ ; вторым же редактором был автор комментария богословского, более позднего, заменивший в одном случае (ст. 16)  $\text{אלהים}$  на  $\text{יְהוָה}$  и, возможно, вставивший это имя также в ст. 13, добавив его к традиционному  $\text{אלהי אברהם ואלהי יצחק}$ . Надо, впрочем, заметить, что такого рода вставки могут быть и позднейшими интерполяциями, о которых пойдёт речь ниже. Остаётся неясным, почему автор богословского комментария не произвёл аналогичной замены в ст. 12. Возможно, данный факт был связан с тем, что выражение  $\text{אלהים מלאך}$  было устойчивым и, как таковое, не допускало редакции составляющих его элементов, однако с точностью этого утверждать нельзя. Можно лишь констатировать устойчивый характер выражения  $\text{מלאך יְהוָה}$ , связанного, как будет показано ниже, с раннепророческой традицией; однако происхождение и культурно-религиозные коннотации аналогичного ему выражения  $\text{אלהים מלאך}$  точно не установлены. Во всяком случае, исключать такого объяснения нельзя. Отдельного рассмотрения заслуживает также вводный комментарий Быт. XV, 1 – 8. В масоретской редакции имя  $\text{יְהוָה}$  встречается в указанном тексте 6 раз (ст. 1, 2, 4, 6, 7, 8). Между тем, по данным Септуагинты, оно присутствует лишь в ст. 1, 4 и 8. В ст. 2 оно, скорее всего, является интерполяцией, а в ст. 6 и 7 в Септуагинте присутствует  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , которое может соответствовать к-л. из священных имён, восходящих к корню  $\text{אל}$ , но, во всяком случае, не  $\text{יְהוָה}$ . При этом не исключено, что в ранней редакции ст. 7 на месте позднейшего  $\text{יְהוָה}$  вполне могло быть  $\text{אל}$ , в полном соответствии с вышеописанными словообразовательными моделями, характерными для периода Патриархов. Примечательно, что в ст. 8 Авраам обращается к своему Богу, называя Его  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי}$ , что представляется явно избыточным, т.к. собств.  $\text{אֱלֹהֵי}$  является выражением, вполне достаточным с точки зрения яхвистского сакрального этикета при обращении к Богу. Надо,

впрочем, отметить, что оно особенно активно употребляется не в период Патриархов, а позднее, и особенно в период Исхода, притом именно при обращении к Яхве; так, в текстах Книги Исхода и Книги Чисел, восходящих к этому периоду, оно употребляется 6 раз, а в текстах более поздних, относящихся к периоду Иисуса Навина и Судей, лишь дважды (по одному разу в Книге Иисуса Навина и в Книге Судей). Примечательно, что уже в эпоху Иисуса Навина оно начинает использоваться как эпитет Яхве, а в последующие периоды выражение  $\text{יהוה יגדל}$  появляется всё чаще, постепенно становясь устойчивым. Так, если в Книге Иисуса Навина оно встречается лишь однажды, то в Книге Судей — уже два раза, а в Книгах Царей — 8 раз. Интересно отметить, что и  $\text{יגדל}$  как эпитет Яхве отнюдь не выходит из употребления, сохраняясь преимущественно в сфере поэтической, в то время, как словосочетание  $\text{יהוה יגדל}$  оказывается связанным со сферой пророческой. Так, в Псалтири слово  $\text{יגדל}$  встречается 46 раз, в то время, как словосочетание  $\text{יהוה יגדל}$  — всего лишь 4 раза. В пророческих же книгах ситуация противоположная: словосочетание  $\text{יהוה יגדל}$  встречается там 268 раз, в то время, как слово  $\text{יגדל}$  — всего 31 раз. Очевидно, упомянутое словосочетание оказалось прочно связано с пророческой традицией, притом достаточно рано. Что касается периода Патриархов, то в этот период выражение  $\text{יהוה יגדל}$  не встречается (что естественно), а слово  $\text{יגדל}$  само по себе используется при обращении к Богу (Быт. XVIII, 3, 27, 31; XX, 4). Замечательно, что в последнем случае речь идёт о язычнике, обращающемся к неведомому Богу, явившемуся ему в сновидении, что заставляет думать о более универсальном характере рассматриваемого обращения, которое, вполне вероятно, было в ходу также и у соседних народов по отношению к своим богам-покровителям (или по отношению к любому божеству вообще, особенно в том случае, если имя его точно не известно). Вероятнее всего, и Авраам, обращаясь к своему Богу, вполне мог ограничиваться именно таким обращением. Если так, то можно предполагать, что в ст. 8 имя  $\text{יהוה}$  появляется вторично и связано с редактурой, сделанной в пророческих кругах. Нельзя не отметить ещё одного присутствующего здесь анахронизма, а именно — упоминания в ст. 7 «Ура халдейского», которое никак не могло появиться ранее конца VIII в. до Р.Х., когда было основано Второе вавилонское царство. Важно при этом иметь в виду, что вся рассмотренная нами выше редакция, судя по согласному свидетельству как масоретского текста, так и LXX, должна была иметь место достаточно рано, ещё в допленный период, до появления тех разночтений, которые привели к вариативности позднейших редакций. Т.о., наиболее вероятным предположением оказывается связь указанной редакции с кругами, близкими к движению классических пророков допленного периода. Что касается ст. 1 – 6, то здесь, если следовать редакции LXX, имя  $\text{יהוה}$  встречается всего лишь дважды (ст. 1 и 4), притом оба раза в таком специфически пророческом выражении, как  $\text{גדל יהוה}$ .<sup>18</sup> Это даёт основания предположить, что рассматриваемый отрывок также связан с пророческими кругами, где указанное выражение было широко распространено. Представляется вероятным, что ст. 1 – 6 являются текстом, независимым от ст. 7 – 8. Возможно, что именно последние два стиха и были в древности, т.е. ещё прежде всякой редакции, началом рассказа о теофании, восходящего к самому Аврааму и сохраняемого в ранний период в устной передаче. Впоследствии, в период классических пророков, в пророческих кругах была произведена редакция вводных (ст. 7 – 8) стихов древнего текста (возможно, зафиксированного письменно в изначальном своём виде ещё раньше, напр., во время правления Соломона), и тогда же (или позднее) был написан небольшой (ст. 1 – 6) вводный рассказ, также несущий на себе явные черты пророческой традиции.

<sup>18</sup> J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963, p.55

Судя по тому, что рассказ этот несколько напоминает по стилю позднейшие исторические мидраши, можно предполагать, что он появился накануне плена, когда, возможно, жанр мидраша уже начинал формироваться, но Торы как единого текста ещё не существовало. Учитывая всё изложенное, можно с известной уверенностью утверждать, что в рассказах о теофаниях имя יהוה встречается лишь в позднейших комментариях, но не в основном тексте, восходящем к периоду Патриархов. Исключение составляет лишь рассказ о сновидении Иакова, однако и в этом случае перед нами следы позднейшей редакции. Исключение составляет лишь Быт. XXII, 11, 14, но следует учитывать, что появляющееся в ст. 11 выражение יהוה מלאך является устойчивым и тесно связано с раннепророческой традицией (этот вопрос будет подробно рассмотрен ниже). По-видимому, здесь перед нами следы раннепророческой редакции, которая могла иметь место достаточно рано (когда ещё была возможна модификация топонимического предания, в форму которого облечён рассказ, т.е., вероятнее всего, ещё в дописьменный период, или, по крайней мере, прежде письменной фиксации данного текста). Что касается других текстов, составляющих Книгу Бытия, то они не несут на себе следов многократной редакции. Если не рассматривать Пролог и Новеллу об Иосифе, то имя יהוה встречается в тексте Книги Бытия 65 раз (не считая случаев, связанных с рассказами о теофаниях и рассмотренных нами выше). При этом в 9 случаях יהוה масоретского текста соответствует θεός Септуагинты, что свидетельствует о разночтениях в ранних редакциях. Не исключено, что редакции, последовательно заменяющие именем יהוה другие священные имена, либо являются сравнительно поздними, либо подверглись правке со стороны представителей к-л. раввинистических школ. Нельзя не принять во внимание также и тот факт, что в ряде случаев (как, напр., в рассказе об Агари в пустыне в гл. 16, основанном, вероятно, на древнем предании из не сохранившегося эпического цикла) речь идёт об устойчивых выражениях (подобных уже упоминаемому выражению יהוה מלאך, принадлежащему раннепророческой традиции и встречающемуся в гл. 16 4 раза). Такие выражения, разумеется, не отражают словоупотребления периода Патриархов. Кроме того, обращают на себя внимание случаи явно вторичного и избыточного употребления имени יהוה. Наиболее очевидными нужно считать случаи наподобие уже упоминавшегося Быт. XVII, 1, когда в одном стихе (или в одном тексте) появляется два священных имени, из которых одно является аутентичным, а второе — нет (Быт. XVI, 13, XXVI, 24, XXXV, 11). В таких случаях речь должна, по-видимому, идти о редакции, аналогичной той, что была произведена случае Быт. XVII, 1, и относящейся, возможно, к тому же периоду. Однако кроме них есть ещё случаи появления в некоторых стихах имени יהוה как второго рядом с первым, несомненно восходящем к периоду Патриархов. Так, в рассказе о сватовстве Исаака (гл. 24) оно регулярно появляется рядом с несомненно архаичным выражением אלהי אדני אברהם (ст. 12, 27, 42, 48) и с не менее архаичным אלהי השמים (ст. 7) (об именах такого типа у нас уже шла речь выше). В Быт. XXI, 33 оно соседствует с подобного же рода именем אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, а в Быт. XXXII, 10 — с именем אל עולם, также весьма архаичным. Не исключено, что в рассмотренных случаях речь может идти о глоссах, сделанных позднейшими комментаторами, целью которых было объяснить читателям, уже, возможно, не очень хорошо знакомых с древним словоупотреблением, что речь во всех упомянутых случаях идёт именно о Яхве. Возможно, с течением времени эти глоссы были внесены в окончательный текст Торы в качестве интерполяций (если так, то, по-видимому, правка должна была быть очень ранней, т.к. разночтений между редакциями относительно рассмотренных нами текстов в данном отношении не наблюдается). Но, во всяком случае, у нас нет никаких

оснований рассматривать какие бы то ни было тексты Книги Бытия, за исключением рассказов о теофаниях, как непосредственно восходящие к периоду Патриархов. Содержание их вполне могло быть сохранено изначально в виде обычного эпического предания, а структура не отражает следов многократной редактур. Иногда в них встречаются формы и сюжеты, несомненно выказывающие древнее происхождение, но ничто не могло бы помешать позднейшим авторам включить эти элементы в свои тексты непосредственно из первоисточника, т.е. из древних эпических поэм, которые вполне могли быть записаны ещё в допленный период и оказаться, т.о., в их распоряжении. Учитывая всё изложенное выше, мы можем с достаточно высокой степенью уверенности утверждать, что имя אלה в период Патриархов не употреблялось и было им неизвестно, а все упоминания его в Книге Бытия либо являются следствием позднейшей редактур, либо указывают на позднее происхождение соответствующих текстов.

Рассмотрев вопрос об употреблении в период Патриархов различных священных имён, обратимся теперь к анализу рассказов о теофаниях, прежде всего, таким, как Быт. XV, 7 – 17, XVII, 1 – 22, XXVIII, 10 – 19, XXXII, 25 – 31. Рассказ о жертвоприношении Исаака заслуживает отдельного анализа и стоит несколько особняком, т.к. теофания не является его главной темой, в связи с чем мы и не рассматриваем его здесь подробно. Прежде всего, необходимо отметить, что сам факт появления серии рассказов о теофаниях является, с точки зрения исторической, феноменом не вполне обычным. Едва ли сегодня есть основания сомневаться, что период Патриархов принадлежит к дописьменной эпохе, и естественно было бы предположить, что эта серия изначально должна была быть не чем иным, как эпическим циклом соответствующего содержания. Однако перед нами, похоже, эпический цикл лишь по форме, но никак не по содержанию. В самом деле, всякий эпос в основе своей есть отражение коллективной памяти создавшего его этноса, и в эпосе обычно находит отражение лишь то, что может стать достоянием именно памяти коллективной, т.е. всеобщее, типичное, нечто такое, что происходит или может произойти с каждым. Между тем, в рассматриваемых нами текстах отражён именно индивидуальный, глубоко личностный и уникальный опыт отдельных людей, обычно не находящий отражения в эпосе. Уже один этот факт заставляет предположить, что перед нами не эпос собственно, а явление иного порядка, связанное с формированием традиции, выходящей уже за рамки обычного эпоса, хотя внешне и сохраняющей эпическую форму. Впрочем, в факте сохранения формы нет ничего неожиданного: ведь такая форма в период Патриархов была единственно возможной не только для передачи, но и для осмысления любой традиции, т.к. никаких других форм в рассматриваемую эпоху ещё не существовало. При этом важно иметь в виду, что эпические формы в большинстве своём являются вполне традиционными, образуя известного рода образно-символический язык, на основе которого и создаются эпические тексты. Очевидно, то новое содержание, которое появляется в рассказах о теофаниях, могло быть сохранено и осмыслено, лишь будучи изложено таким традиционным языком; однако так же очевидно и то, что в язык этот должны были привноситься новые элементы и формы для передачи и осмысления того нового содержания, ради которого и создавались рассказы. Естественно поэтому было бы начать смысловой анализ рассказов о теофаниях с рассмотрения встречающихся в них традиционных эпических форм и их семантики. Одной из таких форм является обещание, данное Богом человеку; здесь перед нами наиболее часто встречающийся элемент, он присутствует в трёх из четырёх рассматриваемых рассказов (Быт. XV, 13 – 16, XVII, 1 – 8, 16 – 21, XXVIII, 13 – 15). Это и неудивительно, если вспомнить, что ещё в дояхвистский период отношения меж-

ду богами и людьми мыслились или в соответствии с моделью большого патриархального рода (по принципу «отец – дети»), или в соответствии с государственной моделью (по принципу «правитель – подданные»<sup>19</sup>). Такого рода отношения во всяком случае предполагают торжественные обещания, будь то обещания отца, данные детям, или обещания правителя, данные подданным, причём во втором случае они нередко были связаны с интронизацией правителя, сопровождавшейся обычно торжественным приветствием, обращённым к собравшимся подданным. Если во время такого торжественного приветствия никаких обещаний не давалось (или давались не те обещания, которых ждали собравшиеся), это вполне могло стать причиной кризиса в отношениях сторон. Данная традиция, между прочим, получила отражение также и в Ветхом Завете (см. 3 Цар. XII, 1 – 19). С другой стороны, согласие с данным правителем во время интронизации обещанием было обязывающим для подданных, и предполагало в последующем отношения союза, что и отражено в Быт. XVII, 19, где Бог, давая Аврааму некоторое обещание, в Свою очередь, требует от него самого и от его потомков верности заключаемому союзу. С рассмотренной нами выше формой была тесно связана и другая — откровение священного имени, обычно сопровождавшее теофанию (Быт. XVII, 1). Выше мы уже упоминали о том, что в языческом мире связь между теофанией и священным именем была реальностью вполне очевидной, что и вызывало почтительное отношение к самим священным именам, настолько, что обычным явлением были даже дни, специально посвящённые их почитанию. Собственно, весьма часто упоминаемый в ветхозаветных текстах «день Яхве» в этом смысле является праздником вполне традиционным, хотя, по-видимому, достаточно поздним.<sup>20</sup> Важно, однако, иметь в виду, что теофания в древности была обычно связана не просто с внутренними переживаниями человека, участвующего в ритуале, но, прежде всего, с известного рода манифестациями, воспринимавшимися как проявление божественной силы.<sup>21</sup> Надо заметить, что такие проявления могли быть связаны не только со сверхъестественными, но также и с вполне естественными явлениями, если они воспринимались поклоняющимся как проявления сверхъестественного.<sup>22</sup> Очевидно, что, такое, напр., событие, как удар молнии, вполне могло быть воспринято Авраамом как знак присутствия Божия (Быт. XV, 17; вряд ли есть основания сомневаться, что упомянутый здесь «огненный язык» был чем-то иным). Но даже для древнего язычника важна была не манифестация силы сама по себе, будь то сила естественная или сверхъестественная. Важно было отношение источника этой силы к человеку. Собственно, древние, по-видимому, и выделяли богов из необозримого океана теофаний (или «кратофаний») в зависимости от отношения их к человеку.<sup>23</sup> Вероятно, именно поэтому и придавалось такое значение священным именам: ведь обращение по имени предполагает индивидуальный и личностный характер устанавливаемого при таком обращении отношения, а само по себе знание имени предполагает проникновение в сущность того, кто его носит.<sup>24</sup> В таком случае можно думать, что теофания, во время которой бог открывал своё имя, рассматривалась не просто как манифестация его силы, но, прежде всего, как акт благоволения с его стороны и как желание установить соответствующие отношения с человеком. Т.о., откровение священного имени нужно считать важнейшей частью эпической традиции, а описание

<sup>19</sup> W. R. Smith. *The Religion of the Semites*. New-York, 1956, p.40

<sup>20</sup> R. Tournay. *Seeing and Hearing God with the Psalms*. Sheffield, 1991, p.100

<sup>21</sup> M. Eliade. *Patterns in Comparative Religion*. London - New York, 1958, p.15

<sup>22</sup> W. R. Smith. *The Religion of the Semites*. New-York, 1956, p.119

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.121

<sup>24</sup> R. Tournay. *Seeing and Hearing God with the Psalms*. Sheffield, 1991, p.100

его — важнейшей эпической формой. Другая форма, по смыслу с ней связанная, описывает перемену имени человеком, получившим откровение (Быт. XVII, 5, 15, XXXII, 29). Для понимания смысла такой перемены важно помнить, что всё, сказанное выше в связи с личностным измерением имени, относится не только к богам, но и к людям. В таком случае становится очевидно, что перемена имени обозначает изменение качества или состояния человека, социального или религиозного. Примером первого можно считать широко распространённый среди первобытных племён и хорошо известный обычай смены имени в процессе прохождения возрастных инициаций (так, имя взрослого мужчины всегда отличается от его детского имени). В определённых случаях в первобытных социумах имя меняется также при присоединении человека к тому или иному тайному обществу или союзу, и здесь, как правило, присутствует уже религиозная составляющая, т.к. присоединяющийся проходит обычно ритуал посвящения тем или иным богам или духам. Этот обычай сохраняется и в позднейшее время, между прочим, как известно, и в практике некоторых христианских церквей, где принято давать принимающим крещение новое, христианское имя. Во всех рассмотренных случаях предполагается, что человек, устанавливающий новые отношения с Богом (или богами), меняется сам, обретая новое качество. Не случайно поэтому теофания сопровождается сменой имени того, к кому Бог обращается и с кем Он устанавливает особые отношения, как это описано в гл. 17 Книги Бытия. Не случайно и Иаков спрашивает благословляющего его Бога об имени (Быт. XXXII, 30): ведь новая теофания и благословение вполне могли быть связаны и с откровением благословляемому нового имени. Наконец, нельзя не обратить внимания на два традиционных эпических сюжета, связанных с Иаковом: посланное Богом сновидение и борьбу за благословение. Что касается первого, то здесь перед нами сюжет, традиционный для всего семитского (и, вероятно, не только семитского) мира, где на сновидение вообще смотрели как на средство богообщения.<sup>25</sup> При этом предполагалось, что бог может открыть свою волю в сновидении, если желающий узнать её проведёт ночь в святилище того божества, от которого он хочет получить ответ. Не исключено, что Иаков остановился на ночь в древнем святилище, даже не подозревая об этом, но Бог Иакова специально привёл его на место, где могла состояться встреча.<sup>26</sup> Как бы то ни было, видение Иакова, с одной стороны, едва ли должно было казаться чем-то необычным человеку его эпохи, с другой же — именно поэтому такой сюжет рано становится традиционным для эпоса любого ближневосточного народа. Что касается борения Иакова, то и здесь перед нами, можно думать, вполне аутентичное описание некоей теофании, которое вполне могло бы быть отнесено к периоду Патриархов. Борьба за благословение с богом или духом, который должен его дать, является, в сущности, вполне традиционной для архаической древности мифологемой, описанной историками религии уже достаточно давно.<sup>27</sup> Учитывая, что акт благословения предполагал в данном случае передачу человеку той сверхъестественной силы, которая прежде принадлежала богу или духу, нет ничего удивительного в том, что такое благословение можно было отнять: принадлежащая ранее одному владельцу, сила просто переходила к другому, подобно захваченной в бою добыче. Объективно в случае такой борьбы речь, очевидно, должна была идти о бурном экстазе, вполне возможно, сопровождавшемся конвульсиями или каталептическими состояниями, которые были столь характерны не только для периода Патриархов, но и для последующего ранне-

<sup>25</sup> Ibid., p.73

<sup>26</sup> W. R. Smith. The Religion of the Semites. New-York, 1956, p.117

<sup>27</sup> См., напр., Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980

пророческого периода.<sup>28</sup> Подобного рода конвульсии вполне могли привести, между прочим, и к вывиху бедра (Быт. XXXII, 26). И, наконец, нельзя не обратить внимания на тот факт, что оба рассказа, связанные с именем Иакова, по форме представляют собой не что иное, как топонимические предания (так же, как и рассказ о жертвоприношении Исаака). Таковы основные эпические формы, использованные в рассматриваемых нами рассказах о теофаниях, и их дояхвистская семантика. Остаётся проанализировать, как они используются в рассказах. Рассмотрим вначале рассказ об откровении Аврааму священного имени (гл. 17 Книги Бытия), т.к. откровение имени само по себе является важнейшим событием в религиозной жизни как самого Авраама, так и его соплеменников. Прежде всего, необходимо выделить древнейшее ядро рассказа. Легко заметить, что композиционно текст Быт. XVII, 1 – 22 распадается на пять отрывков: ст. 1 – 2, ст. 3 – 8, ст. 9 – 14, ст. 15 – 16 и ст. 17 – 21. Формальной границей между отрывками в двух случаях из четырёх служит фраза *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָהָם* (ст. 9 и 15). Что касается выделения второго и пятого отрывка, то их отделяет от предыдущего текста повествовательный элемент (ст. 3 и 17, соответственно). При этом содержательно третий эпизод, связанный с заповедью обрезания, очевидно, отличается от четырёх других, связанных с идеей завета и с данными Богом обещаниями, зато он, несомненно, коррелируется с последующим текстом Быт. XVII, 23 – 27. Появление упомянутого выше вставного эпизода, равно как и анахроничной в данном контексте формы *אֱלֹהִים* в связках, заставляет думать о поздней редакции, которой подвергся изначальный рассказ. Имея в виду, что тема обрезания является одной из наиболее частых тем священнических текстов, можно предположить, что и вся произведённая редакция принадлежит автору, связанному со священническими кругами, тем более, если принять весьма распространённое среди библеистов мнение о связи формы *אֱלֹהִים* со священнической традицией.<sup>29</sup> Не исключено, что целью автора было связать обряд обрезания с первым откровением Аврааму священного имени и возвести тем самым данный обычай к периоду Патриархов. Надо заметить, что обрезание является весьма древним, ещё дояхвистским, и несомненно инициатическим обрядом; вопрос лишь в том, когда он был переосмыслен и стал восприниматься как знак принадлежности к яхвистской общине. В принципе нельзя исключать, что это действительно произошло уже в период Патриархов. Можно предположить, что вставными являются также и отрывки, начинающиеся с повествовательного элемента, т.е. отрывки второй и пятый; в таком случае придётся признать, что изначальное ядро рассказа, восходящего к Аврааму, включает в себя ст. 1 – 2 и 15 – 16, а также, возможно, ст. 5 – 6. В пользу такого предположения свидетельствует прежде всего сама восстановленная нами структура, состоящая из трёх частей: откровения священного имени и заключения союза (ст. 1 – 2), благословения Авраама (ст. 5 – 6) и благословения Сары (ст. 15 – 16), причём оба благословения предполагают перемену имени и данное Богом обещание, изначальное, очевидно, только одно. Надо отметить, что такая структура является традиционной для древних оракулов, и нет ничего неожиданного в том, что яхвистское откровение облекается здесь в традиционную форму.<sup>30</sup> По-видимому, ст. 3 – 4 и 7 – 8 были изначальным своего рода комментарием к словам древнего пророчества. Во всяком случае, очевидно, что в них раскрывается и уточняется смысл данных Богом Аврааму обещаний, прежде всего, в связи с будущим его потомков (ст. 7 – 8). Надо заметить, что древним была известна традиция коммен-

<sup>28</sup> J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963, p.5

<sup>29</sup> G. Fohrer. Introduction to the Old Testament. London, 1986, p.156-157

<sup>30</sup> G. Contenau. La divination chès les assyriens et les babyloniens. Paris, 1940, p.129 ff.



тирования оракулов, и занимались этим в основном жрецы, что, возможно, является ещё одним, дополнительным свидетельством в пользу священнического происхождения упомянутого комментария.<sup>31</sup> В изначальном же своём виде рассматриваемый нами отрывок является описанием теофании, облечённой в традиционную для периода Патриархов форму оракула. Главный смысл его, очевидно, связан с открытым Богом именем, а также с фактом заключения союза с Авраамом и его родом. Что касается судьбы потомков Авраама и обещания наследника, (Быт. XVII, 5 – 6, 16), то они очевидно перекликаются с другими обещаниями, данными Аврааму во время теофании, бывшей ранее и описанной в Быт. XV, 7 – 17. Основной текст этого рассказа состоит из двух частей: описания приготовления к жертвоприношению и места теофании (ст. 9 – 11) и описания собственно теофании, во время которой и прозвучали вышеупомянутые обещания (ст. 12 – 17). Что касается первой части, то здесь нет ничего необычного, т.к. описываемая в ней форма заключения союза является вполне аутентичной и, как таковая, она должна была быть хорошо известна современникам Авраама и могла легко стать частью эпического предания. Сложнее обстоит дело с самой теофанией: она, наряду с изложением данных Богом Аврааму обещаний (ст. 13 – 16) и упоминанием традиционно связываемого древними с теофанией удара молнии (ст. 17), включает ещё и описание переживаемого Авраамом присутствия Божия как «великой тьмы» (ст. 12). Надо заметить, что смысл фразы неоднозначен, т.к. слово  $\text{לַחֹשֶׁךְ}$  может быть рассмотрено или как существительное (в таком случае оно должно относиться к предшествующему  $\text{לַחֹשֶׁךְ}$ , являясь сказуемым в первой части сложноподчинённого предложения), или как прилагательное (в таком случае оно окажется определением для  $\text{לַחֹשֶׁךְ}$  наряду с  $\text{לַחֹשֶׁךְ}$ , а предложение окажется не сложным, а простым). Однако в любом случае очевидно, что на Авраама опускается то, для чего он сам, по-видимому, не нашёл иного названия, кроме «великой тьмы», и что в её присутствии он испытывает чувство мистического ужаса. По-видимому, такое переживание во время теофании было достаточно необычным, что и заставило структурно привязать стих с его упоминанием к традиционному описанию теофании (удар молнии) образом солнечного захода (который упоминается как в ст. 12, так и в ст. 17). Благодаря такого рода параллелизму и тому факту, что упомянутые стихи обрамляют собственно оракул (т.е. слова, сказанные Аврааму Богом), вся структура становится композиционно и семантически весьма устойчивой, позволяя закрепить внутри традиционной эпической формы новый, нетрадиционный элемент. Несомненно, что две рассмотренные нами теофании должны были уже в период Патриархов рассматриваться как тесно между собою связанные: ведь речь в них идёт, в сущности, об одном и том же союзе, и если теофания, описанная в гл. 15, была, так сказать, предварительным «оформлением» договора (описанная здесь форма жертвоприношения как раз именно и использовалась в период Патриархов для торжественного освящения заключаемых союзов), то описанное в гл. 17 откровение имени было его завершением, доведением прежде оформленного союза до той полноты, которая делала возможным уже призывание Бога, так сказать, формальным образом, по имени, так, как и было положено с точки зрения религиозных представлений рассматриваемой эпохи. По-видимому, уже к концу жизни Авраама эти два рассказа могли сложиться в особый цикл, причём главное место в нём должно было, скорее всего, принадлежать второму из них, повествующему об откровении имени, в то время, как первый, возможно, играл роль своего рода введения ко второму, главному, где нетрадиционных элементов, как мы уже видели, не было вовсе, и новый смысл легко укладывался в традиционную фор-

<sup>31</sup> J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963, p.27-28

му. Зато первый из двух рассказов, оказавшись на семантической периферии цикла, посредством особых формальных приёмов включил в себя новые, нетрадиционные элементы, вошедшие, т.о., в традицию. По-видимому, за упоминаемым нами выше именем אלהי אברהם стоял первоначально именно этот цикл, и не исключено, что он был вполне устоявшимся преданием уже во времена Иакова. Трудно сказать, когда в него был включён рассказ о жертвоприношении Исаака. С одной стороны, выражение אלהי אברהם должно было существовать и регулярно употребляться во времена Иакова (Быт. XXVIII, 13, XXXII, 10), но, с другой стороны, выражение אלהי אברהם ואלהי יצחק (Быт. XXXI, 42) заставляет предположить, что традиция, связанная с Исааком, воспринималась в этот период как нечто особенное, и едва ли есть основания сомневаться, что данный факт был связан с необычностью того, что описано в рассказе о жертвоприношении Исаака. Возможно, что упомянутый рассказ и был основным, если не единственным, элементом этой традиции. Что касается рассказов, связанных с именем Иакова, то здесь прежде всего следует обратить внимание на рассказ о борении Иакова (Быт. XXXII, 25 – 31). Смысловая связь его с теофанией, описанной в гл. 17, очевидна: перед нами также оракул (ст. 29), который, следуя логике рассказа Авраамова цикла, должен был бы сопровождаться откровением имени, о котором Иаков и спрашивает явившегося ему Бога, не получая, однако, ответа (ст. 30). Надо заметить, что и здесь мы видим следы редактуры, проявляющейся в форме אלהי, которая в данном контексте выглядит анахронизмом, равно, впрочем, как и в ст. 31, завершающем рассказ. Не исключено, что редактура эта принадлежит тому же автору, который внёс рассмотренную нами выше правку в комментарий к рассказу о видении Иакова. Здесь, однако, появляется ещё один, дополнительный элемент, описывающий собственно борьбу Иакова с Богом за благословение (ст. 25 – 27), а само благословение связывается лишь с переменной имени (ст. 28 – 30). Такое смещение акцентов, возможно, связано со смыслом рассказа о видении Иакова (Быт. XXVIII, 11 – 19). В рассказе о видении Иакова перед нами также оракул, но, очевидно, в форме сновидения, и данные Богом обещания (ст. 13 – 15) весьма напоминают те, что были даны Аврааму. Что касается лестницы (ст. 12), то Иаков, вероятнее всего, видит в сновидении один из тех алтарей пирамидальной формы, каких было немало в городах Северной Палестины, но которых не строили ни Авраам, ни его соплеменники. Возможно, видение алтаря должно было подсказать Иакову, что он находится не на обычном месте, а в святилище. По-видимому, этот рассказ оказался рано связан с рассказом о борении Иакова, т.к. получение благословения должно было, естественно, рассматриваться как исполнение данных Богом обещаний. Т.о., можно предполагать, что ещё при жизни Иакова (но, разумеется, уже после возвращения его из Харрана) мог сложиться цикл преданий об Иакове, состоявший, как и изначальный цикл преданий об Аврааме, из двух рассказов, и созданный по образцу последнего, так, что из двух рассказов один был вводным, в то время, как второй — главным. Однако тот факт, что поздний цикл создан по образцу раннего, отнюдь не делает его содержательно менее значимым (об этом у нас ещё пойдёт речь ниже). Подводя итоги нашего рассмотрения циклов рассказов о теофаниях, можно сказать, что их формирование, по-видимому, включало в себя три этапа. На первом этапе (вероятно, к концу жизни Авраама) сложился уже цикл преданий о Боге Авраама, к которому, возможно, тяготел рассказ о жертвоприношении Исаака. На втором этапе (возможно, ещё до переселения Иакова в Египет, но, несомненно, после его возвращения из Харрана) складывается ещё один цикл преданий, связанный с именем Иакова, причём структурно он оказывается подобен циклу преданий о Боге Авраама. Учитывая, что первый по форме очевидно тя-

готеет к топонимическим преданиям, а последний — к этиологическим, можно предположить, что окончательное закрепление цикла, связанного с именем Иакова, происходит в среде мигрантов, лишь сравнительно недавно освоивших территорию своего позднейшего обитания (что вполне соответствует данным, отражённым в Книге Бытия). На третьем же этапе, т.е. уже в египетский период, происходит окончательное формирование цикла преданий о Боге отцов, причём центром этого нового цикла, состоящего из пяти рассказов, становится предание о жертвоприношении Исаака, а предания, связанные с именем Авраама и предания, связанные с именем Иакова, оказываются двумя его симметрично расположенными частями.

Итак, всё, сказанное нами выше, позволяет утверждать, что священным именем, использовавшимся в период Патриархов во время богослужения, было имя  $\text{יְהוָה}$ . Более того, было бы справедливо утверждать, что это имя было единственным уникальным именем, связанным в рассматриваемую эпоху с Богом отцов. Действительно, если вспомнить, что, как уже было сказано выше, имена  $\text{אֱלֹהִים}$  и  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  не были уникальными и, в известном смысле, должны быть рассматриваемы как имена нарицательные, то  $\text{יְהוָה}$  остаётся единственным именем собственным для обозначения Бога Патриархов. Встаёт естественный вопрос о том, что же было связано у самого Авраама, а также у его соплеменников и у его потомков с этим именем. Прежде всего, обращает на себя внимание то, как меняются у Авраама представления о своём Боге во время его пребывания в Палестине. Выше мы уже упоминали факт принятия Авраамом благословения от служителя бога, который не имел отношения к Богу Авраама, но который, по-видимому, почитался всеми семитскими племенами как Иудеи, так и Самарии. Такое, очевидно, было бы возможно лишь в том случае, если бы Авраам не считал, что, принимая благословение от этого божества, он изменяет своему Богу. Но тогда можно думать, что в первый период своего пребывания в Палестине Авраам смотрит на своего Бога лишь как на одного из богов — покровителей племени, подобных тем, какие были и у других племён. Возможно, Авраам считал его одним из местных баалов, по какой-то причине благоволящим ему самому и его племени. Если так, то, конечно, не было ничего неблагочестивого в том, чтобы почитать бога, который в данной местности, по-видимому, почитался главой этих местных баалов. Но уже к концу жизни Авраама отношение не только самого Авраама, но и его соплеменников к своему Богу меняется. Это видно прежде всего по той титулатуре (в частности,  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ , см. Быт. XXIV, 7), которая начинает применяться к Нему в указанный период. Очевидно, подобного рода титулатура едва ли могла быть связана с богом — покровителем той или иной территории, какими и были, по-видимому, все баалы Иудеи и Самарии. В таком случае приходится признать, что Бог Авраама становится теперь для него самого и для его соплеменников, по меньшей мере, Владыкой неба и земли, подобным богу Мельхиседека. Не исключено, кстати, что, помимо прочего, конфликт Исаака с племенами, жившими в Самарии (Быт. XXVI, 12 – 23), имел также и религиозное измерение, т.к. очевидно, что поклоняться одновременно своему Богу и богу Мельхиседека ни Авраам, ни Исаак, ни кто бы то ни было из их соплеменников теперь уже не мог. На Вирсавию же, вероятнее всего, власть бога Мельхиседека не распространялась, и конфликт был, т.о., исчерпан. Однако представление о Боге Авраама как о Владыке неба и земли само по себе ещё не выходит за традиционные языческие рамки. Действительно новым было бы представление о Нём не просто как о Владыке, но как о Творце неба и земли. В титулатуре Бога Авраама ничего подобного обнаружить невозможно; однако помимо титулатуры о Нём свидетельствует также и Его имя. Нетрудно заметить, что имя  $\text{יְהוָה}$  образовано в полном соот-

ветствии с той парадигмой образования священных имён, восходящих к корню ʕḫ, которая была рассмотрена нами выше. Очевидно, как и в других аналогичных случаях, речь должна идти либо о том или ином свойстве Бога, либо о месте или характерных особенностях теофании, с Ним связанных. И здесь обнаруживается первая особенность рассматриваемого нами имени. Выше нам уже приходилось упоминать, что для периода Патриархов имена подобного типа указывают обычно не на свойства Бога, а на особенности той или иной из Его теофаний (причём можно предполагать, что эта их черта не является собственно яхвистской). Однако в данном случае перед нами, очевидно, указание не на место или характерную форму теофании, а именно на некое свойство Бога, что для рассматриваемого периода не типично. Между прочим, такое имя было важно ещё и с точки зрения своего универсализма, т.к. для традиционных языческих представлений очень важен был факт связи того или иного божества с местом своей теофании и с её формой; в известном смысле можно было бы сказать, что изначальные представления семитов о своих богах ассоциировались не столько собственно с богами, сколько со святилищами и обрядами, в них происходившими, а также с теми языческими теофаниями, которые традиционно с этими святилищами и обрядами связывались.<sup>32</sup> В случае же Бога Авраама перед нами имя, никак не связанное ни с конкретным местом, ни с конкретной теофанией, что само по себе уже является чем-то новым и составляет всякого, услышавшего такое имя, думать о Боге, его носящем, как о Боге совершенно необычном. Однако помимо универсализма есть в имени ʕḫ ʕḫ также и новое сущностное содержание, и связано оно прежде всего с самим определением ʕḫ, его характеризующим. Очевидно, что корень ʕḫ действительно связан с понятием силы, но также очевидно и то, что речь должна идти в данном случае не только и не столько о физической, природной силе, сколько о силе сверхъестественной. Во всяком случае, при анализе рассказов о теофаниях нельзя не обратить внимания на тот факт, что естественные проявления силы, обычно приписываемой языческим богам, и выражающейся, как правило, в естественных же феноменах, здесь явно отходят на второй план (единственное упоминание связано с рассматриваемым нами выше случаем удара молнии во время заключения Богом союза с Авраамом в гл. 15 Книги Бытия). На первый же план выходят, напротив, аспекты, связанные с воздействием этой силы на внутреннее состояние человека (как в случае перемены имени) или со сверхъестественными её проявлениями (как в случае борения Иакова). Конечно, в самом факте наличия такой силы, равно как и в факте её естественных или сверхъестественных проявлений, нет ничего специфически яхвистского. Выше нам уже приходилось упоминать, что представления об этой силе были в древности общераспространёнными. Однако традиционные языческие представления о ней предполагают её изначально безличный характер.<sup>33</sup> К тому же, никто из языческих богов никогда не претендовал на то, чтобы быть её исключительным носителем или, тем более, её источником. Тот факт, что Бог Авраама самим Своим именем оказывается с ней связан совершенно особенным образом, также является необычным. Конечно, и языческие божества в семитском мире были с ней связаны,<sup>34</sup> но не исключительным образом, не так, чтобы эта связь стала бы их единственной характеристикой и отличительной чертой. Между тем, имя Бога Авраама, кажется, как раз и предполагает такую исключительность; можно думать, что Бог, носящий подобное имя, должен был бы рассматриваться как источник и носитель упомянутой нами

<sup>32</sup> W. R. Smith. The Religion of the Semites. New-York, 1956, p.115-116

<sup>33</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. London - New York, 1958, p.20-21

<sup>34</sup> W. R. Smith. The Religion of the Semites. New-York, 1956, p.150-152

силы, лежащей в основе мироздания. Очевидно, что в случае, если бы такой источник и носитель оказался к тому же единственным и универсальным, то на него можно было бы смотреть уже не просто как на Владыку неба и земли, но и как на их Творца. Выше мы рассматривали имя  $\text{יְהוָה}$  как такое, которое уже в силу своей семантики ассоциируется с известным универсализмом. Отметим также и тот факт, что титул  $\text{אלהים}$  предполагает связь Бога Авраама с небом, а такая связь традиционно в древности ассоциировалась с Единым — Творцом неба и земли.<sup>35</sup> Но в исторически обозримый период времени связь Единого с рассматриваемой нами силой была уже утрачена. По-видимому, титулатура Бога Авраама и смысл Его имени восстанавливают её, возвращая Единую роль, которую Он, возможно, играл в древнейший период — роль Источника силы, лежащей в основе мироздания. В таком случае можно думать, что и Авраам, и его соплеменники могли видеть в своём Боге не только Владыку, но и Творца неба и земли. Остаётся выяснить, что же означали описанные в рассмотренном нами выше цикле преданий о Боге Патриархов теофании. Вообще говоря, для яхвистской традиции характерно соединение в момент теофании таких составляющих, как оракул и видение.<sup>36</sup> Среди подобного рода мистических восприятий можно было бы выделить три основных типа: восприятие сугубо интеллектуальное, при котором речь не идёт ни о ясно слышимых словах, ни о ясно различимых образах, так, что мистик воспринимает скорее смысл, чем форму, в которую он облекается; восприятие внутреннее, при котором слова и образы являются вполне различимыми, но не воспринимаются как нечто внешнее по отношению к тому, кто их воспринимает; восприятие внешнее, при котором и слова, и образы воспринимаются как нечто находящееся вне того, кто их видит и слышит.<sup>37</sup> Очевидно, что во всех случаях, кроме рассказа о видении Иакова, восприятие оказывается внешним. Что касается оракулов и видений, то во всех четырёх рассказах присутствуют оба компонента, причём характерно, что оракулы во всех случаях являются вполне традиционными по форме, и главное в них относится не к форме, а к содержанию. Нетрудно заметить, что все оракулы, описанные в рассказах, являются не чем иным, как данными Патриархам обещаниями, при этом оракул, данный Иакову в видении (Быт. XXVIII, 13 – 15), напоминает тот, что был дан Аврааму при откровении ему священного имени (Быт. XVII, 1 – 2, 15 – 16). Различие заключается лишь в том, что обещания, данные Иакову, отличаются большим универсализмом, т.к. в данном случае упоминается благословение не только самих потомков Иакова, но и других народов (Быт. XXVIII, 14). Что касается обещаний, данных Аврааму во время заключения союза, то они, очевидно, касаются прежде всего самого еврейского народа и его будущего (Быт. XV, 13 – 16). Нетрудно заметить, что во время первой теофании Бог, заключая союз с Авраамом, говорит ему лишь о весьма отдалённом будущем, причём не называя Себя по имени; во время второй теофании Он, открывая Аврааму Своё имя, обещает ему скорое рождение наследника. По-видимому, вторая встреча оказывается в данном случае более значимой, т.к., помимо откровения имени, Бог также сообщает Аврааму, что Он начинает осуществлять Свой план, и что самому Аврааму очень скоро предстоит увидеть это собственными глазами, когда у него родится сын, в рождение которого Авраам уже не верил. Можно думать, что момент откровения имени здесь оказывается связан с началом активного действия, вмешательства Божия в происходящие события, и что само имя, вероятно, начинает ассоциироваться с таким вмешатель-

<sup>35</sup> M. Eliade. *Patterns in Comparative Religion*. London - New York, 1958, p.24-25

<sup>36</sup> R. Tournay. *Seeing and Hearing God with the Psalms*. Sheffield, 1991, p.71

<sup>37</sup> E. Underhill. *Mysticism*. London, 1952, p.273-274

ством. По-видимому, и Иаков, обращаясь к Богу Авраама и Богу Исаака, также ожидает от Него активного действия, вмешательства в ситуацию (Быт. XXXII, 10 – 13). В таком контексте обещания, данные Иакову в видении, напоминают скорее обновление и подтверждение уже существующего союза с Авраамом, чем заключение нового союза с самим Иаковом. Именно поэтому Бог, открывшийся Иакову в видении, не только напоминает ему, что Он Бог его отцов, но и подтверждает все данные прежде обещания. Но, как и в случае первой встречи с Авраамом, первая встреча с Иаковом оказывается предварительной; как тогда Бог лишь заключает союз с Авраамом, а действовать начинает позже, уже открыв Своё имя, так и теперь Бог лишь подтверждает Иакову действительность союза, заключённого ранее с его дедом, действовать же Он снова начинает позже, уже во время Своей второй встречи с Иаковом. И здесь, т.о., вторая встреча оказывается главной. Но, если в случае с Авраамом во время второй встречи Бог открывает Своё имя, то в случае с Иаковом Он отказывается сделать это (Быт. XXXII, 30). Ситуация становится ещё запутаннее, если вспомнить, что имя  $\text{יְהוָה}$ , которое Бог открыл Аврааму, Иакову также было известно (Быт. XXXV, 11). Заметим попутно, что текст Быт. XXXV, 9 – 15, являясь, скорее всего, достаточно поздним, всё же, очевидно, отражает некую весьма раннюю традицию, судя по тому, что Бог, явившийся Иакову во время видения в Вефиле, назван здесь таким именем; и, хотя в этом кратком отрывке упоминаются две различные теофании, подробнее описанные в рассматриваемых нами рассказах, можно предположить, что в основе его лежит предание периода Патриархов. Прояснить ситуацию может помочь анализ связанных с теофаниями видений. Прежде всего, разумеется, привлекает внимание факт перемены имени, о котором нам уже приходилось говорить. Важно иметь в виду, что он ассоциировался в древности с глубокими внутренними переживаниями, действительно менявшими человека; вне зависимости от того, какими причинами такие переживания были вызваны, можно сказать с уверенностью, что перемена имени не была простой обрядовой формальностью. С этой точки зрения замечателен уже сам факт связи такой перемены с откровением священного имени. Можно думать, что, помимо активного вмешательства в происходящие события, с именем Божиим связывалось ещё и некоторое внутреннее переживание, которое, не будучи подробно описано, всё же заставляет думать о себе как о переживании действительно глубоком, вызывающем у испытавшего его ощущение произошедшей с ним коренной перемены. Собственно, от Бога силы, лежащей в основе мироздания, как раз именно и можно было бы ожидать чего-то подобного, ведь эта сила, по представлениям древних, всегда оставалась невидимой, скрываясь за самыми разными своими проявлениями, как естественными, так и сверхъестественными. Неудивительно, что Бог, являющийся её источником, тоже остаётся невидимым и узнаётся лишь по Своему воздействию на внутренний мир человека и на ситуацию, в которой человек оказывается (интересно отметить, что проявления Его в природных феноменах уже в период Патриархов отходят на второй план; на первое место очевидно выходит именно внутренний мир человека и история, которые и в дальнейшем останутся главной ареной, на которой действует Бог Израиля). Конечно, при более внимательном рассмотрении может показаться, что некоторые видения, связанные с теофаниями, в период Патриархов всё же имели место. Так, Быт. XVII, 22 очевидно предполагает некий визуальный образ, так же, как и Быт. XXXV, 13. Даже если считать эти упоминания комментариями, изначально не входившими в рассказ, вряд ли можно сомневаться в том, что они отражают достаточно раннюю традицию, т.к. они коррелируют с упоминанием «человека», с которым боролся Иаков (Быт. XXXII, 25), а также, по-видимому, с упоминанием Бога,

стоящего на верхней площадке лестницы в видении Иакова (Быт. XXVIII, 13). Вероятнее всего, во всех перечисленных случаях речь идёт об одном и том же видении, в котором Бог предстаёт Аврааму и Иакову в образе человека. Важно отметить, что такая форма, по-видимому, нисколько не смущает самих визионеров и не воспринимается ими как нечто необычное. Возможно, данный факт связан с тем, что она действительно не была чем-то новым и уникально яхвистским. Надо заметить, что, напр., греческая и римская литература полна упоминаний о явлениях людям богов в человеческом облике, и начинается эта традиция уже во времена Гомера. В семитском мире, возможно, такого рода явления были более редкими, однако ничего уникального в них, очевидно, не было. По-настоящему уникальным было видение, которое имел Авраам во время заключения союза с Богом. Состояние, в котором пребывал в это время Авраам, описано словом *מַדְרִיגָה* (Быт. XV, 12). По-видимому, речь должна идти не о «крепком сне», как интерпретирует его Синодальный перевод, а скорее о тяжёлой дрёме или полудрёме, т.е. о пограничном состоянии, когда возможны были мистические видения (интересно отметить, что LXX в данном случае предлагает перевод *ἕκστασις*). Нельзя сказать, что испытываемый Авраамом мистический ужас представляет собой нечто специфически яхвистское, но Бог, представший перед ним как «великая тьма» — видение действительно в своём роде уникальное. Впрочем, если учесть, что речь идёт о Боге силы, Творце и Владыке мироздания, то смысл его станет яснее: ведь вся яхвистская традиция основана на представлении о трансцендентности Яхве, Который может стать воспринимаемым для человека лишь в Своих теофаниях. В данном же случае, очевидно, нельзя говорить о теофании в строгом смысле слова, во всяком случае, в визионерском аспекте. Данное утверждение может показаться странным, т.к. речь всё же идёт о видении; но в том-то и дело, что видения собственно здесь нет: Авраам именно не видит Бога, явившегося ему; он слышит Его голос и испытывает мистический трепет в Его присутствии, но собственно увидеть не может ничего, т.к. присутствие полностью трансцендентной реальности для человека остаётся невоспринимаемым. По-видимому, эта невозможность увидеть ч-л. и переживается Авраамом как «великая тьма». На таком фоне была важна даже вполне традиционная антропоморфная теофания, не выходящая за традиционные языческие рамки, т.к. она, по крайней мере, напоминала о присутствии невидимого Бога. А то, что она сопровождалась откровением имени, должно было в сознании Авраама и его соплеменников связать воедино открытое Богом имя и человекоподобный образ. Всё сказанное, однако, не отрицает того факта, что теофанией, специфичной именно для Бога Авраама, считалось всё же то действие, внутреннее и внешнее, о котором мы упоминали выше: ведь описанные нами здесь видения, как уже говорилось, едва ли можно считать уникально яхвистскими. Подобно удару молнии для Авраама, антропоморфные образы последующих теофаний для него самого и для его потомков был лишь знаком того, что Бог рядом. В случае же с Иаковом ситуация оказалась более сложной. С одной стороны, Бог зовёт его за Собой, открывшись в видении с тем же традиционным именем, с которым Он открывался уже Аврааму. С другой стороны, обновлённый союз и заново полученное благословение естественно предполагало также и новое имя, возможно, дополняющее прежнее, которое, как и в случае с Авраамом, должно было обозначить новый этап в отношениях между Богом и Его народом (пока ещё в лице одного лишь вождя). Это было тем более естественно, что, в отличие от Авраама, Иаков сам призвал Бога, попросив Его вмешаться в ситуацию, а затем вступил в борьбу за благословение, поступив так, как только и мог бы поступить человек его эпохи в аналогичной ситуации. По-видимому, спрашивая Бога своих отцов

об имени, Иаков имел в виду новое имя, которое должно было, как он думал, соответствовать тем новым отношениям, которые установились у него с Богом после полученного благословения. Но Бог не открывает Иакову никакого нового имени, как бы откладывая ответ на заданный Иаковом вопрос на неопределённое время. Между тем, такой отложенный ответ становился для самого Иакова и для его соплеменников своего рода залогом будущих откровений и обещанием, которое когда-нибудь исполнится. Возможно, именно ожидание новых откровений и заставило живших в Египте потомков Иакова столь бережно хранить предания о Боге отцов, а память о данном Иакову обещании впоследствии сделало возможным миссию Моисея, вернувшегося в Египет из пустыни, чтобы сообщить, что Бог отцов, так долго молчавший, заговорил снова и вспомнил о Своих детях.

### ***Синайская теофания***

В контексте преданий об Исходе, отражённых в Книге Исхода, описанию Синайской теофании уделяется совершенно особое внимание, что и не удивительно: ведь именно она сделала возможным сам Исход. С одной стороны, встреча Моисея с Богом отцов на Синае предшествовала Исходу, с другой же — теофаниями сопровождалось само заключение Завета с потомками Иакова, того Завета, который и сделал их народом Божиим. Что касается первой встречи, то она отражена в таких текстах, как Исх. III, 1 – IV, 17 и Исх. VI, 2 – 8; теофании же, имевшие место во время заключения Завета, описаны в Книге Завета (Исх. XXIV, 9 – 11, 15 – 18). С определением формальных границ рассматриваемых отрывков никаких проблем не возникает, т.к. они во всех случаях легко определяются на содержательном уровне (смена тематики обозначает границу отрывка). Можно лишь заметить относительно Исх. VI, 2 – 8, что этот текст помещён в нарративный контекст, по-видимому, более позднего происхождения, который, впрочем, основан, скорее всего, на преданиях, восходящих к периоду Исхода. Можно предполагать, что Исх. III, 1 и Исх. VI, 2 представляют собой вводные комментарии, о чём свидетельствует появляющаяся в них относительно поздняя форма  $\text{אֱלֹהִים}$ . Если верно упомянутое нами выше мнение о связи её со священнической традицией, то можно предположить, что перед нами следы священнической редакции преданий, изначально к священнической традиции не принадлежавших. Это верно, прежде всего, в отношении отрывка Исх. VI, 2 – 8, который можно было бы отнести к жанру, условно называемому нами жанром «раннепророческой биографии». Оговоримся сразу: название жанра действительно условное, т.к. речь, разумеется, не идёт о связном жизнеописании к-л. из пророков. В данном случае можно говорить лишь об отдельных рассказах, которые предание связывает с именем того или иного пророка, причём, когда дело касается ранних пророков, такие рассказы содержат, как правило, описание теофаний, свидетелями которых эти пророки были, или чудес, ими совершённых. Подобного рода рассказы во множестве встречаются в Исторических книгах Ветхого Завета, и не исключено, что довольно рано (м.б. уже в период Судей) из них стали формироваться циклы, связанные с теми или иными пророками или общинами. Возможно, что именно этот жанр был прообразом позднейшего жанра исторического мидраша, однако данный вопрос нуждается в особом рассмотрении, выходящем за рамки настоящей статьи. По-видимому, такого же рода рассказы лежат и в основе описания Синайской теофании в Исх. III, 1 – IV, 17. Здесь перед нами, с одной стороны, описание теофании (Исх. III, 2 – 10, 16 – 22), с другой же — рассказ о чудесах (Исх. IV, 1 – 9). Выше мы уже упоминали, что именно



такие рассказы и составляют т.н. «раннепророческие биографии». Однако в рассматриваемом тексте есть также две вставки: Исх. III, 11 – 15 и Исх. IV, 10 – 17. О вставном характере первого из этих двух отрывков свидетельствует регулярно появляющаяся в нём форма אלהים. Возможно, внимание священнического редактора привлекла необычная форма священного имени, упомянутая в ст. 14, — форма אלהים или אלהים אשר, нигде более не встречающаяся. По-видимому, необычный её характер заставил комментатора внести в текст ст. 15, где упоминается более традиционное имя יהוה, с тем, чтобы отождествить два упомянутых имени. Это было тем более важно, что, как будет показано ниже, имя יהוה с течением времени начинает играть совершенно особую роль в литургии, и, с точки зрения священнической традиции, важно было подчеркнуть его уникальность, дав понять, что оно было единственным именем, открытым Богом Моисею на Синае во время теофании. Поставив рядом два имени, комментатор, очевидно, желал подчеркнуть их смысловую тождественность. Также важно было, с точки зрения литургической традиции, указать на связь описанной здесь теофании с теофанией Книги Завета, с которой, собственно, и начинается история яхвистской литургии, и потому комментатор обращает особое внимание на упоминание о возвращении к месту первой теофании как о доказательстве её истинности (Исх. III, 11 – 12). По-видимому, священнической вставкой является и рассказ о том, как Моисей снимает обувь и закрывает лицо, чтобы не видеть места присутствия Божия (Исх. III, 5 – 6). Такие обычаи были характерными формами позднего яхвистского благочестия, и комментатору было важно возвести их к Моисею; можно думать, что, т.о., здесь мы имеем дело с этиологическим преданием священнического происхождения, хотя сами упомянутые обычаи являются весьма древними и на Ближнем Востоке общераспространёнными. Относительно второго эпизода можно предполагать, что он, по-видимому, должен был связать священническую традицию с пророческой, восходящей к Моисею. Упоминание о том, что Моисей как бы заменяет Аарону Бога (ст. 16), с одной стороны, санкционирует от имени Моисея всю последующую священническую традицию, к Аарону возводимую, с другой же — подчёркивает, что без поддержки Аарона Моисей не смог бы совершить того служения, на которое его призывает Бог (ст. 10, 13). О священническом происхождении предания и здесь свидетельствует появляющееся в ст. 16 форма אלהים. Что касается Книги Завета, то она посвящена, прежде всего, теме Завета, а не теме теофании. Не желая здесь вдаваться в подробности её структуры, заметим всё же, что она включает в себя описание теофании в форме вулканического извержения, которое, по-видимому, и было ядром древнейшего предания, в контекст которого был включён Декалог (гл. 19 – 20 Книги Исхода). Относительно же главы 24 можно сказать, что здесь перед нами, по-видимому, типично священнический отрывок (подробнее о нём у нас ещё будет сказано ниже). Несомненно, что в основе его лежит предание, восходящее к Моисею и его общине, но описание теофании в Исх. XXIV, 15 – 18 имеет ярко выраженные священнические черты. Сложнее с отрывком Исх. XXIV, 9 – 11, который, с одной стороны, напоминает описания позднейших теофаний, с другой же — не несёт на себе никаких формальных признаков поздней эпохи. Здесь перед нами, очевидно, описание того типа видения, которое в раввинистической традиции периода Второго Храма получило название «видения Престола Славы» или просто «Престола Славы». Впрочем, такие видения были хорошо известны не только в период Второго Храма, но и ранее; во всяком случае, в период Первого Храма мы уже находим об этом совершенно ясные и однозначные свидетельства, и прежде всего свидетельства, сохранённые пророческой традицией (см., напр., Ис. VI, 1 – 4 как одно из самых ярких свидетельств подобного рода). Харак-

терно, что почти всегда они оказываются так или иначе связаны с Храмом. На эту связь указывает также и отражённая в Ветхом Завете гимнография. Речь идёт, прежде всего, о гимнографическом каноне, представленном такими образцами, как псалом 93, 96, 97, 99. Судя по молитвенному возгласу  $\text{ךָ מִלְּךָ הוֹדִי}$ , с которого начинаются упомянутые гимны, за исключением псалма 96, можно предположить, что речь идёт о гимнах, посвящённых празднику, носившему название «дня Яхве» (в Синодальном переводе он обычно называется «день Господень»). Учитывая, что это был, прежде всего, день интронизации Яхве и Его торжества,<sup>38</sup> такое начало праздничного гимна вполне естественно. Что касается псалма 96, то он, скорее всего, состоит из двух частей, причём первая, более ранняя (Пс. ХСVI, 10 – 13), по-видимому, является гимном, посвящённым дню Яхве, аналогичным трём другим из числа упомянутых выше, а вторая (Пс. ХСVI, 1 – 9) представляет собой другой гимнографический тип, тип т.н. «новой песни», написанной, вероятно, позже, причём позднейший автор, можно думать, взял за основу уже существующий гимн. Скорее всего, наиболее ранний вариант канона представлен как раз именно второй частью пс. 96, а также пс. 93. Эти краткие гимны упоминают воцарение Яхве и Его престол, видя в нём основу мироздания (Пс. ХСIII, 1, ХСVI, 10), описывая затем ликующий от радости мир, ликование которого напоминает радость волнуемой народной толпы, встречающей только что взошедшего на престол правителя (Пс. ХСIII, 3 – 4, ХСVI, 11 – 12). Завершаются гимны утверждением праведности Яхве и Его судов (Пс. ХСIII, 5, ХСVI, 13). Что касается двух других псалмов, то здесь, можно думать, налицо развитие канона, предполагающее привнесение в традиционный гимнографический тип новых элементов. Особенно интересен в этом отношении псалом 99, где богоявление дня Яхве связывается в т.ч. и с временами Моисея, причём упоминается традиционная для моисеевой эпохи теофания под традиционным же названием  $\text{יְהוָה מַדְבֵּר}$  (Пс. ХСIX, 6 – 8). Всё сказанное позволяет утверждать, что в период Первого Храма видения Престола Славы были уже частью яхвистской литургической традиции, т.к. очевидно, что картины престола и восседающего на нём Яхве были не просто литературными образами, но ассоциировались с визионерским опытом и с теофаниями, причём и то, и другое самими носителями традиции возводилось к Моисею и к событиям, описанным в Книге Завета. В таком случае едва ли можно быть уверенным, что описание теофании в Исх. XXIV, 9 – 11 является поздней вставкой. Напротив, краткий и сдержанный его характер, равно как и очевидное отсутствие следов какого бы то ни было канона, свидетельствуют скорее об аутентичности данного отрывка, чем о его позднейшем происхождении. Тот факт, что первый подобный опыт от его раскрытия в литургической традиции отделяет как минимум несколько столетий, вполне объясняется необходимостью его усвоения общиной, на что могло потребоваться весьма длительное время. К этим отрывкам нам ещё придётся вернуться позже, когда речь у нас пойдёт об анализе форм теофании, упоминаемых в рассматриваемых нами текстах.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на теофанию, описанную в гл. 3 Книги Исхода. Моисей воспринимает её как нечто, напоминающее огонь; однако, при ближайшем рассмотрении он понимает, что перед ним, во всяком случае, не физический огонь, который, без сомнения, уничтожил бы горящий куст в одно мгновение, а что-то другое (Исх. III, 2 – 3). Когда же Моисей приближается к горящему кусту, он слышит доносящийся, очевидно, из необжигающего пламени, голос Божий, и понимает, что перед ним теофания (Исх. III, 4). Интересно отметить, что в рассказе эта теофания называется  $\text{הוֹדִי מִלְּךָ}$  (Исх. III, 2). Вообще говоря, упомянутое выражение действи-

<sup>38</sup> J. Lindblom. Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963, p.318-319

тельно имеет отношение к миру профетизма, притом, очевидно, не только яхвистского, но описываемая им теофания связана со специфическим визионерским опытом — с видением всадника на белом коне, являющегося пророку, чтобы возвестить ему волю высших сил. Изначально, возможно, речь должна была идти именно о высших силах, м.б. о божестве, напоминающем бога Мельхиседека, т.к. подобного рода визионерский опыт отмечен в семитском мире повсеместно.<sup>39</sup> Вполне вероятно, что в данном случае перед нами визионерская символика, восходящая к дояхвистским временам. В раннем яхвистском профетизме она также присутствует, но ничего специфически яхвистского в ней нет. Разумеется, в некоторых случаях словом  $\text{תָּלַמ}$  могло называться и явление ангела как тварного духа, но, судя по древнейшим коннотациям, такое словоупотребление приходится считать вторичным и, скорее всего, сугубо яхвистским. По-видимому, в рассказе о Синайской теофании оно употреблено в изначальном своём значении, в смысле богоявления, а не явления ангела; однако и при такой интерпретации становится очевидно, что речь идёт не о той теофании, которая традиционно обозначается этим словом. Впрочем, при ближайшем рассмотрении нетрудно увидеть, что она нигде более в Библии так и не называется, хотя упоминается неоднократно. В некоторых случаях она вообще не имеет специального названия, которое заменяется описанием. Так, упоминаемые в главах, посвящённых истории Исхода,  $\text{נָגַל}$  и  $\text{שָׂרַף}$  (Исх. XIII, 21 – 22; XIV, 19 – 20), очевидно, обозначают тот же самый феномен. Скорее всего, речь в рассматриваемом отрывке идёт о видении, напоминающем колонну, от которой ночью исходит сияние, и которая днём воспринимается, как полупрозрачная туманность, похожая на облако. Впоследствии это видение наблюдалось уже в связи со Скинией, и здесь оно также напоминало днём туманное облако, а ночью — нечто сияющее, похожее на огонь (Числ. IX, 15 – 23). С течением времени оно получает специальное название —  $\text{כְּבוֹד יְהוָה}$ , причём, судя по специфике отрывков, в которых встречается данное выражение, приходится предполагать, что происхождение его связано со священнической традицией. В ранних священнических текстах, таких, как описание Скинии во второй части Книги Исхода (Исх. XL, 34 – 35), рассказ о манне в пустыне (Исх. XVI, 1 – 30) или уже упоминавшееся описание теофании в Книге Завета (Исх. XXIV, 15 – 18) оно ещё дополняется описанием феномена, что может свидетельствовать о не вполне устоявшемся словоупотреблении (во всех трёх отрывках приведённое выше название соседствует с упоминанием «облака» или «огня»). Иное дело — Книга Чисел, где «облако» упоминается лишь в одном случае из пяти (Числ. XVII, 7), причём из этих пяти упоминаний два связаны с рассказом об отказе евреев идти в землю отцов из страха войны (Числ. XIV, 1 – 25), два — с рассказом о притязаниях сыновей Корея на право священнослужения (Числ. XVI, 1 – XVII, 15) и одно — с рассказом о чудесном изведении воды из скалы (Числ. XX, 1 – 13). Такое словоупотребление предполагает, очевидно, уже более устоявшуюся традицию, так же, как и словоупотребление Книги Левита, где рассматриваемая теофания упоминается дважды, причём никаких её описаний мы здесь также не найдём (Лев. IX, 6, 23). Вряд ли есть основания сомневаться, что как вторая часть Книги Исхода, так и Книга Левита носят очевидно священнический характер; но то же самое можно было бы сказать и о Книге Завета, и о таких отрывках, как описание бунта сыновей Корея или рассказ о манне в пустыне, т.к. главной темой первого из них является вопрос об исключительном праве потомков Аарона на священнослужение, а главной темой второго — вопрос о соблюдении субботы. Помимо упомянутых случаев, выражение  $\text{כְּבוֹד}$  как обозначение рассматриваемой теофании встречается

<sup>39</sup> Ibid., p.11

ся в Ветхом Завете ещё 39 раз. При этом дважды оно появляется в контексте упоминаний о Скинии (1 Цар. 4, 21 – 22), 5 раз — в рассказах об освящении Храма (3 Цар. VIII, 11, 2 Пар. V, 14, VII, 1 – 3) и 14 раз — в описаниях храмовых видений Иезекииля. Т.о., становится очевидно, что употребление слова כבוד для обозначения рассматриваемой нами теофании связано преимущественно со священнической традицией. Впрочем, в период классических пророков оно иногда появляется в мессианских пророчествах для обозначения особой меры присутствия Божия в мессианскую эпоху (так, в Книге Исаяи оно встречается в таком контексте 7 раз, и ещё по одному разу — в Книге Иеремии, Аввакума и Аггея), но такое словоупотребление приходится считать вторичным, т.к. тексты, представленные в пророческих книгах, принадлежат к более поздней эпохе. Т.о., перед нами теофания, сопровождающая народ Божий на всём протяжении его последующей истории, теофания, внешне остающаяся неизменной и, несомненно, достаточно рано связываемая в сознании верующих яхвистов со святилищем (прежде всего, со Скинией, а впоследствии — с Иерусалимским Храмом) и с литургией. Форма её делает возможным назвать её «теофанией света», т.к. после анализа всего, что связано в ветхозаветных текстах с её описаниями, можно уже сказать с уверенностью, что речь идёт не о физическом огне и вообще не о каком бы то ни было физическом феномене, а именно о сияющей теофании, о свете, которым Бог обозначает место и самый факт Своего присутствия в том или ином месте. На фоне такой теофании особый интерес представляет открытое Моисею на Синае священное имя. Выше мы уже отмечали, что с Синайской теофанией традиция связывает два священных имени, но в литургической практике, очевидно, закрепилось лишь одно из них. Замечательно, что в рассказе о богоявлении, имевшем место в Египте, упоминается только имя יהוה, которое приходит на смену прежнему יְשׁוּעָה (Исх. VI, 3). Что касается описания собственно Синайской теофании, то здесь перед нами, вероятнее всего, ранний текст, подвергшийся, как уже упоминалось выше, поздней, по-видимому, священнической редакции. Разумеется, такая редакция могла быть только вторичной, связанной с эпохой, когда имя יהוה закрепляется уже как единственное литургическое имя. Можно думать, что имя יהוה никогда, даже в позднейшей период, не использовалось в таком качестве; об этом свидетельствует и отсутствие упоминаний о нём в еврейском тексте Ветхого Завета, и тот факт, что в Септуагинте оно переведено (ему соответствует греч. ὄν), в то время, как имени יהוה сопоставлено обычное в таких случаях κύριος. Если верно наше предположение об отрывке Исх. III, 11 – 15 как о поздней священнической вставке, то становится очевидным, что смысл её должен был быть связан прежде всего с желанием ввести в контекст раннего рассказа упоминание о традиционном имени, которое, несомненно, было открыто Моисею, но которое, возможно, не упоминалось в рассматриваемом нами тексте. Однако едва ли можно предположить, что при первой встрече с Моисеем Бог не открыл ему никакого имени (выше мы уже упоминали о том, что новая теофания в древности практически всегда предполагала и новое имя). В таком случае можно допустить наличие в рассматриваемой нами вставке ранней основы, впоследствии модифицированной. Прежде всего, следует выделить в позднем тексте ст. 11 – 12 как элемент, привнесённый редактором с целью, как уже было сказано выше, связать рассказ о Синайской теофании с Книгой Завета. Возможно, при составлении Книги Завета её редактор рассматривал рассказ о Синайской теофании как своего рода пролог к упомянутой Книге, что и заставило его модифицировать соответствующим образом древнее предание. Что касается ст. 13 – 15, то здесь дважды (в ст. 14 и 15) встречается выражение וַיֹּאמֶר (עוֹד) אֱלֹהִים אֵל מִשָּׁה, по форме очень напоминающее связку или вводный элемент, встречающийся в

подобного рода композициях (ср. Исх. VI, 2). Надо заметить, что такие связи характерны, по-видимому, для более поздней эпохи, в то время, как в раннепророческих биографиях в описаниях теофаний чаще встречается краткое יהוה ויאמר (см., напр., ст. 7) или просто краткое ויאמר (как в ст. 17 рассматриваемой главы). В таком случае можно предположить, что и в ст. 14 изначально было лишь такое же краткое ויאמר, а рассказ о Синайской теофании включал изначально упоминание о теофании (ст. 2 – 4), к которому впоследствии было добавлено введение, описывающее место события (ст. 1), и уже рассмотренная нами выше этиологическая вставка священнического происхождения (ст. 5 – 6), и описание связанного с этой теофанией оракула, образующего основной текст рассказа, состоящий из трёх частей, причём каждая часть отделяется от предыдущей вводной фразой (первая часть — ст. 7 – 10, вторая — ст. 13 – 14, 16, третья — ст. 17 – 22). Первая и третья часть рассказа выделяется, соответственно, вводным элементом יהוה ויאמר и ויאמר, и обе они содержат собственно оракул, т.е. откровение и поручение, данное Моисею, а вторая часть, являясь композиционно центральной, изначально, по-видимому, должна была содержать вводный элемент ויאמר משה, структурно аналогичный двум другим, и позже, в процессе рассмотренной выше редакции превратившийся в ויאמר משה אל-האלהים по аналогии с упомянутыми поздними связками. Если так, то центром всей композиции приходится считать вопрос Моисея об имени и ответ Божий, в том виде, как он отражён в ст. 14. Что же касается имени יהוה, которое появляется в ст. 16, то его появление в данном контексте напоминает позднюю интерполяцию, наподобие тех, о которых у нас уже шла речь при анализе текста Книги Бытия. В пользу такого предположения свидетельствует как форма самого выражения, очевидно вторичная, напоминающая уже рассмотренные нами выше формы, восходящие к периоду Патриархов, так и общая композиция рассказа, очевидно привязывающая открытое Моисею имя к вопросу, заданному им Богу. Если верна реконструированная нами начальная структура отрывка, то несомненным композиционным центром второй его части оказывается именно ст. 14, но никак не ст. 16, и едва ли можно предположить, что упоминание о втором имени, открытом Богом Моисею во время Синайской теофании, оказалось бы оттеснено на периферию центральной части рассказа. В таком случае приходится сделать вывод, что единственным именем, открытым Моисею во время Синайской теофании, было имя יהוה, которое, по-видимому, могло также принимать форму איהי אשר איהי. Рассмотренная нами композиция и образует, очевидно, первую часть изначального предания — рассказ о теофании. Второй его частью был, вероятно, рассказ о чудесах (Исх. IV, 1 – 9), рассмотрение которого выходит за рамки настоящей статьи. В таком случае можно предполагать, что во время первой теофании Моисею открылось имя יהוה, которое, по-видимому, могло звучать также и как איהי אשר איהי, а ставшее впоследствии традиционно литургическим имя יהוה открылось ему позже, во время второй теофании, имевшей место, возможно, уже в Египте (во всяком случае, предание, отражённое в Книге Исхода, связывает его с Египтом) и описанной в Исх. VI, 2 – 8. Нельзя не отметить, что по содержанию оракул, имевший место во время этой второй теофании (ст. 5 – 8), почти идентичен тому, который имел место во время теофании на Синае (Исх. III, 7 – 10, 17 – 22), если не считать некоторых подробностей, связанных с процессом самого Исхода (в частности, с сопротивлением фараона). Различие состоит лишь в том, что имя, открытое во время второй теофании, как бы приходит на смену прежнему, открытому ещё во времена Патриархов, которым это новое имя было неизвестно. Такое противопоставление, очевидно, отсутствует в случае Синайской теофании, и имя, открытое на Синае, оказывается, т.о., в известном смысле лишь предвари-

нием второго откровения. Интересно отметить, что собственно о форме второй теофании ничего не сказано; по-видимому, данный факт связан с тем, что открытое имя оказывается существенно важнее формы. Единственное, что бросается в глаза при сопоставлении рассказа о Синайской теофании (равно, впрочем, как и второго рассмотренного нами рассказа) с рассказами о теофаниях периода Патриархов — это отсутствие каких бы то ни было упоминаний о перемене имени: во всех преданиях, связанных с Исходом, Моисей остаётся Моисеем, и никаких упоминаний ни о каком его ином, сакральном имени в Пятикнижии мы не найдём.

Рассматривая Синайскую теофанию и другие теофании, с ней связанные, следует прежде всего обратить внимание на священные имена, открытые Моисею Богом как собственно на Синае, так и позже, после его возвращения в Египет. Первым, как было показано выше, ему было открыто имя  $\text{יהוה}$  или  $\text{יהוה אשׁר יהוה}$ , вторым же — имя  $\text{יהוה}$ . Тот факт, что второе имя закрепилось впоследствии в литургической практике, очевидно, говорит о его особой значимости. Впрочем, при ближайшем рассмотрении нетрудно заметить тесную смысловую связь между двумя упомянутыми именами. Прежде всего, несомненным является тот факт, что перед нами, в сущности, две формы, восходящие к одному и тому же корню  $\text{יה}$ , связанному в древнееврейском языке с понятием бытия или существования. Судя по встречающейся в теофорных именах сокращённой его форме  $\text{יה}$ , можно предположить, что он восходит к геминированной форме  $\text{*יהיה}$ , которая может обозначать, как и все геминированные корни, либо интенсивность воздействия, либо глубину состояния. Очевидно, идея бытия или существования должна была выражаться таким корнем особенно отчётливо. Что касается собственно формы  $\text{יהוה}$ , то она, прежде всего, подчёркивает неизменность и продолжительность описываемого соответствующим корнем состояния, выражая, т.о., идею вечного, всегда тождественного себе существования. При этом, однако, важно помнить, что речь идёт о существовании активном, т.е. не просто о «бытии» как об атрибуте некоторого объекта, но, так сказать, о «бытии» как активно действующем субъекте. Различие между Богом, называющим Себя именем  $\text{יהוה}$  и обычным бытием приблизительно такое же, как между сверхъестественной силой и Богом, называющим Себя именем  $\text{יהוה אשׁר יהוה}$ : как во втором случае Бог лишь проявляет Себя в действии сверхъестественной силы, так и в первом случае Он лишь проявляет Себя через бытие, оказываясь в обоих случаях чем-то высшим и бóльшим как бытия, так и силы. Здесь, впрочем, нет ничего удивительного: ведь и сверхъестественная сила, и само бытие — всего лишь безличные объекты, через которые Личность Бога, конечно, может проявиться, обозначив Своё присутствие так, чтобы оно стало доступным человеку, но в которые Она не может вместить Себя полностью. В данном случае важнее всего оказывается та динамика, которая проявляется в этих объектах, т.к. она связана с непосредственным воздействием на них Божественной воли. Отвечая Моисею на вопрос об имени, Бог, собственно, и даёт ему понять, что у Него не может быть священного имени в том обычном, языческом смысле, в котором это понятие существовало, напр., в Египте в то время, когда там учился Моисей. Для египетской религии традиционным было представление о связи имени бога, его формы и его сущности, причём форма мыслилась как нечто определённое, неизменное и с сущностью тесно связанное. Соответственно, знание имени делало возможным не просто призывание божества, но и непосредственное воздействие на его сущность.<sup>40</sup> Бог же, открывая Моисею имя  $\text{יהוה}$ , тем самым даёт ему понять, что у Него нет никакой особенной формы, с которой Он был бы связан исключительно или хотя бы по преиму-

<sup>40</sup> B. E. Shafer. Religion in Ancient Egypt. Ithaca-London, 1991, p.28-29

шеству. В сущности, это имя представляет собой не что иное, как регулярную форму будущего времени глагола יהי; т.о., на вопрос об имени Бог просто отвечает Моисею, что Он «будет», или, имея в виду вариант יהיה אשר יהיה, «будет таким, каким будет». Такое имя, разумеется, существенно углубляет смысл второй заповеди Декалога, но не менее важно и то, что оно заставляет пересмотреть традиционные представления о природе божественного. Представления Моисея о Боге, носящем такое имя, никак не связанном ни с какими формами и земными именами, о Боге, сущность Которого остаётся невыразимой по определению, должны были быть уже очень близки (если не тождественны) представлениям о Нём классических пророков, для которых трансцендентность Бога (определяемая ими обычно словом שׁוֹרֵק) была само собой разумеющимся фактом. Второе имя, открытое Богом Моисею после возвращения в Египет, не заменяет, а лишь дополняет первое, открытое на Синае. Для понимания его смысла важно иметь в виду уже упоминавшиеся нами традиционные семитские представления о связи всякого языческого божества со своим святилищем, которое мыслилось как место его обитания. Собственно, знание священного имени и физическая доступность святилища были двумя главными условиями богообщения в языческом мире. Имя יהי переворачивает эти традиционные понятия, заставляя Моисея, а затем и его соплеменников изменить свои представления о богообщении. Прежде всего, замечательно, что перед нами совершенно новый не только для яхвистского, но и для всего семитского мира тип имени. Выше мы уже говорили об этимологии традиционных семитских священных имён и о логике тех словообразовательных моделей, которые лежат в их основе. Между прочим, речь у нас шла также и о том, что яхвистские священные имена в период Патриархов отличаются от языческих лишь содержательно, но не формально. Здесь же перед нами, очевидно, уже и формальное отличие: ни одно из двух соотносимых с Синайской теофанией имён не связано с корнем הָא и не построено в соответствии с традиционными словообразовательными парадигмами. Если вспомнить сказанное нами выше о том, что и сам корень הָא, и образованные от него имена (включая הָא לְ) этимологически связаны с понятием сверхъестественной силы, то такое сугубо формальное отличие получает вполне определённое смысловое наполнение: новое имя, которому сопутствует и новая теофания, уже не ассоциирует Бога с традиционными представлениями о богоявлениях как о манифестациях упомянутой силы. Тем самым, в сущности, обозначается разрыв с традиционной языческой теологией, которая до некоторой степени определяла ещё представления Патриархов о своём Боге. Собственно, упомянутый разрыв обозначился уже в момент откровения имени יהיה: ведь и оно никак не связано с традиционными языческими представлениями о теофании, в рамки которых не укладывалось представление о божестве, не имеющем ни имени, ни определённой формы, ни собственного святилища. Однако важно иметь в виду, что древний мир имел собственную монотеистическую традицию, включавшую представления о Едином — творце неба и земли, и Египет в этом отношении отнюдь не был исключением. Но у Единого в Египте не было ни святилищ, ни алтарей; Он не имел ни имени, ни формы.<sup>41</sup> Возможно, в данном случае речь может идти об угасающей местной традиции древнейшего монотеизма, характерной особенностью которой было отсутствие в поздний период культа Единого.<sup>42</sup> Как бы то ни было, Бог, не имеющий ни формы, ни имени, ни святилищ, должен был быть весьма похож на Единого древних египтян. Впрочем, одно принципиально важное отличие Бога Моисея от Единого древних монотеистов выяснилось уже на Си-

<sup>41</sup> E. A. W. Budge. The Gods of the Egyptians, vol.1. New York, 1969, p.4

<sup>42</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. London - New York, 1958, p.24-25

нае, и отличием этим был факт теофании, о которой подробнее будет сказано ниже. Что же касается священных имён, то имя  $\text{לַהֲשִׁיב}$  восполняет апофатику, отражённую именем  $\text{לַהֲשִׁיב}$ , известного рода катафатикой, связанной, прежде всего, с указанием на смысл Синайской теофании. В данном отношении имя  $\text{לַהֲשִׁיב}$  напоминает имя  $\text{לֹא אֶשׁוּב}$ , и не случайно, как уже было сказано, оно предлагается Богом в качестве замены этого последнего. Однако если прежнее имя указывает на сверхъестественную силу как на основную форму теофании, через которую Бог проявляет Себя, то теперь такой теофанией становится собственное бытие Божие; в известном смысле можно было бы сказать, что Сам Бог, в проявлениях Своего собственного бытия, и становится теофанией. Конечно, модальные проявления бытия Божия не тождественны Его сущностной полноте, но они всё же адекватнее отражают её, нежели сверхъестественная сила, которая также, конечно, является творением Божиим, но, быть может, не предназначенным изначально для подобного рода отражений. Собственно, и сама теофания света свидетельствует об изменении качества отношений между Богом и человеком. Несомненно, что такая теофания современниками Моисея неизбежно должна была соотноситься и сопоставляться с теофанией «великой тьмы», пережитой Авраамом. Конечно, сущность Бога никак невозможно соотнести ни со светом, ни с тьмой. Речь идёт лишь о том, что невидимое прежде присутствие теперь становится видимым. Разумеется, Божественная сущность, трансцендентная по определению, никак не могла бы стать ни видимой, ни как бы то ни было иначе доступной для восприятия. Речь, скорее, можно было бы вести в данном случае о вышеупомянутых модальных проявлениях бытия Божия, которые Бог открывает человеку, делая их доступными для восприятия. Впрочем, можно думать, что теофания света сама по себе есть скорее условие богообщения, чем его конкретная форма. В сущности, можно было бы сказать, что сияющим облаком Бог лишь обозначает место Своего присутствия, напоминая одновременно, что дверь для общения с Ним открыта. Собственно, даже в рассказе о Синайской теофании, как мы видели, главное место уделяется оракулу, включающему также и откровение имени, а не описанию теофании света, которая лишь кратко упоминается в самом начале рассказа. Иное дело — Книга Завета, где такое описание занимает достаточно важное место, будучи связано с актом освящения заключаемого Завета и с жертвоприношением. Интересно отметить, что в данном отрывке, имеющем, как мы видели, типично священнические черты, кроме собственно теофании света, названной, в полном соответствии со священнической традицией, именем  $\text{לַהֲשִׁיב}$ , присутствует также упоминание видения Престола Славы. Выше нам уже приходилось говорить об этом видении, как об элементе яхвистской литургической традиции; появление же рассказа о нём в контексте заключения Завета тем более интересно, что речь идёт, в сущности, о литургическом акте: ведь заключение Завета само по себе, включая такие элементы священнодействия, как жертвоприношение, и будучи теперь делом всего народа Божия, а не одних вождей, как то имело место в период Патриархов, несомненно, было актом именно литургическим. Возможно, что видения Престола Славы, как всякий визионерский опыт, как раз и свидетельствовали о непосредственном богообщении; теофания света была своего рода дверью, обозначающей вход в то сакральное пространство, где такое богообщение могло состояться, а видение Престола Славы и было моментом его начала. Интересно отметить, что уже в описаниях Книги Исхода теофания света оказывается своего рода завесой, отделяющей Бога от мира, и Моисею, так же, как и старейшинам, приходится подняться на гору, за завесу, чтобы встретиться с Богом лицом к лицу (Исх. XXIV, 9 – 11, 15 – 18). То же самое происходит и при освящении Храма при Соломоне: когда Бог входит в Свой дом, тео-



фания света, как завесой, отделяет Святое-святых от остальной части Храма, как бы отделяя Престол Славы от мира (3 Цар. VIII, 10 – 11). Очевидно, Синайская теофания с самого начала предполагала именно союз Бога со всем народом, а не только с вождями, и, следовательно, с самого начала же должна была включать в себя литургическое измерение. Возможно, именно с этим обстоятельством и связан тот факт, что, в отличие от Патриархов, Моисей после встречи с Богом не получает нового имени: ведь то откровение, которое ему даётся, касается не только и не столько его лично, как то имело место в период Патриархов, сколько всего народа Божия как религиозной общины, для которой оно и было предназначено с самого начала. С другой стороны, если вспомнить, что откровение, бывшее Иакову, оказалось, так сказать, не окончательным, предполагавшим некий залог и обещание новых откровений в будущем, становится понятно, что откровение, данное Моисею, должно было быть, до некоторой степени, чем-то давно ожидаемым, своего рода продолжением и завершением откровения, полученного Иаковом, а вместе с тем и исполнением древнего (для современников Моисея) пророчества, сохранённого циклом преданий о Боге отцов. Интересно отметить, что сама композиция моисеева цикла предполагает два уровня осмысления отражённых в нём событий. Один из них связан с ранним, пророческим преданием, где на первый план выходит личность Моисея. Предложенная нами выше реконструкция раннего рассказа о Синайской теофании, созданного изначально в жанре раннепророческой биографии, как раз и отражает этот первый уровень осмысления полученного Моисеем откровения. Изначально с Синайской теофанией было, по-видимому, связано два рассказа, героем которых и был Моисей, причём первый из них описывал теофанию света и оракул, включающий поручение Моисею, который должен был вывести свой народ из Египта, а второй — откровение имени, полученное уже после возвращения в Египет, в самом начале Исхода, когда Бог Моисея собирался начать действовать перед лицом египетских властей, не желавших отпустить народ Божий из страны. Нетрудно заметить, что такая парадигма очень напоминает ту, что лежит в основе цикла преданий о Боге Авраама: и тут, и там перед нами два взаимосвязанных рассказа о теофаниях, из которых одну можно было бы определить как предварительную, когда Бог лишь обещает (как в случае с Авраамом) или обещает и даёт поручение (как в случае с Моисеем), а вторую — как главную, когда Бог начинает действовать, активно вмешиваясь в события (в случае с Авраамом речь идёт о рождении сына, в случае с Моисеем — о казнях египетских). При этом первая теофания Авраама (теофания «великой тьмы») соотносится с первой теофанией Моисея (теофанией света), а открытое Богом Аврааму во время второй теофании имя  $\text{יְהוָה}$  — с открытым Моисею во время второй теофании именем  $\text{יהוה}$ . В таком случае, можно думать, имя  $\text{יהוה}$ , открытое Моисею во время первой теофании, должно было восприниматься лишь как предварительное, как обещание откровения нового имени, которое и станет главным. Всё это даёт основания думать, что община, лидером которой был Моисей, воспринимала его как нового Авраама, и такое восприятие было унаследовано затем раннепророческой традицией. Но кроме рассмотренного нами раннепророческого осмысления моисеевой традиции есть ещё одно, отражённое в той позднейшей редакции, которой подверглось изначальное предание. Для понимания её смысла важно помнить, что комментарии, составляющие редактуру раннепророческой биографии Моисея, аналогичны той ранней редакции, следы которой несут на себе рассказы о теофаниях периода Патриархов. В данном случае особенно важно отметить тот факт, что особо тщательной обработке, как уже упоминалось, подвергся рассказ об откровении Аврааму имени  $\text{יְהוָה}$ , который был подробно

откомментирован автором, принадлежавшим, несомненно, к священнической традиции. Не менее тщательной редактуре подвергся и рассказ о видении Иакова, а в рассказе о борении Иакова следы правки заметны в формуле благословения Иакова. Между тем, рассказ о первой теофании, связанной с именем Авраама, вообще не несёт на себе следов ранней редактуре. По-видимому, священнического редактора интересовали прежде всего предания, связанные с откровением того или иного священного имени, а также цикл преданий об Иакове. Что касается последнего, то такого рода интерес мог быть обусловлен теми ожиданиями нового откровения, о которых у нас уже шла речь выше; интерес же к истории откровения священного имени, по-видимому, объясняется именно осмыслением той литургической составляющей Синайской теофании, которая, вероятно, впервые открылась народу Божию на Синае. Скорее всего, автором священнического комментария к рассказу о Синайской теофании, равно как и аналогичных (ранних) комментариев к рассказам о Боге отцов, был тот же автор (или группа авторов), перу которого принадлежит Книга Завета. Можно думать, что все откомментированные этим автором (или авторами) тексты могли восприниматься им как своего рода пролог Книги Завета, представляющий собой нечто в роде священной истории, должествующей объяснить происхождение самой книги и предисторию Завета, в ней описанного. Очевидно, что такого рода священная история не могла бы возникнуть без осмысления всех возможных аспектов Синайской теофании, включая литургический, которому автор (или авторы), принадлежащий к священнической традиции, конечно же, должен был уделить особое внимание, что он и делает, выделяя особо, кроме собственно Завета, динамику изменения отношений между Богом и народом Божиим. Динамику эту можно определить, с одной стороны, как процесс вовлечения народа в отношения с Богом (от союза с одним лишь вождём во времена Авраама — к союзу со всем народом во времена Моисея), с другой же — как процесс приближения Бога к Своему народу (от теофании «великой тьмы» — к теофании света, от прежнего имени, выражающему, в основном, силу Божию — к новому имени, выражающему, прежде всего, Его близость к человеку). И здесь, в процессе изложения священной истории, выявляется ещё один, чрезвычайно важный аспект, с ней связанный — аспект кенотический. В сущности, эпоху Патриархов можно было бы в известном смысле считать эпохой докенотической, временем, когда Бог ещё не начинал собственно Своего движения навстречу человеку, лишь предваряя это движение, между тем, как Синайскую теофанию можно уже рассматривать как первый шаг Богу навстречу человеку, по крайней мере, в рамках яхвистской общины и в контексте яхвистской традиции. Неудивительно, что такой шаг немедленно получает и своё литургическое измерение; однако литургический аспект проблемы выходит за рамки нашей статьи.