

Рассказ о Синайской теофании и отражённые в нём традиции

При анализе рассказа о Синайской теофании (Исх. III, 1 – IV, 17) нетрудно заметить его текстологическую неоднородность. Проявляется она, прежде всего, в той редакции, которой подвергались различные части рассказа. Рассматриваемый текст можно разделить на три части: Исх. III, 1 – 10, Исх. III, 11 – 22 и Исх. IV, 1 – 17. Это деление основано, прежде всего, на формально-текстологических признаках. Так, в частности, второй отрывок отличается от первого наличием весьма заметных следов священнической редакции, т.к. именно здесь регулярно встречается такая форма священного имени, как אֱלֹהִים, которая, согласно общепринятому сегодня среди библеистов мнению, получила распространение в контексте священнической традиции и соответствующего круга текстов. В первой части рассказа эта форма встречается трижды (Исх. III, 1, 4, 6), однако в двух случаях она не подтверждается текстом LXX: в Исх. III, 1 соответствия еврейскому אֱלֹהִים в греческом тексте нет, а в Исх. III, 4 ему соответствует греч. κύριος, предполагающее евр. יהוה. По-видимому, упомянутые различия отражают некие существовавшие на известном этапе развития текста Пятикнижия разночтения, которые, однако, вполне можно объяснить интерполяциями, не прибегая к гипотезе о существовании отдельных вариантов основного текста. В таком случае, однако, пришлось бы сделать вывод об особом внимании, которое комментаторы, связанные со священнической средой, должны были обращать на рассказ о Синайской теофании уже в тот период, когда формирование основного текста Пятикнижия давно завершилось. Что касается Исх. III, 6, то вторую часть этого стиха можно рассмотреть как священнический комментарий, отражающий известную религиозную практику, по-видимому, весьма архаичную, которая, впрочем, была известна и в позднейший период. По-видимому, эту вставку можно считать единственным свидетельством ранней священнической редакции первой части текста рассматриваемого нами рассказа, т.к., учитывая согласное свидетельство масоретского текста и текста LXX, её едва ли можно считать позднейшей интерполяцией. Что же касается второй части рассказа, то здесь заметна не только священническая редакция, подтверждённая согласным свидетельством обеих редакций, но и соответствующая

тематика. Так, например, уже в Исх. III, 12 предстоящее заключение союза-завета с Богом на Синае рассматривается как доказательство истинности откровения, и весь рассказ оказывается таким образом связан с описанием заключения завета, которое находится в гл. 19 Книги Исхода. Если допустить, что текст, находящийся в гл. 19, изначально входил в состав такого реконструируемого текста, как Книга Завета, то можно было бы предположить, что и вторая часть рассказа о Синайской теофании также могла быть его частью, предшествующей рассказу о заключении завета. К тому же, с содержательной точки зрения вторая часть рассказа о Синайской теофании явно избыточна, т.к. она во многом повторяет (хотя и с некоторыми дополнительными подробностями) то, о чём уже было сказано в первой части этого рассказа. Всё сказанное заставляет предположить, что первая и вторая части рассказа представляют собой различные варианты описания одного и того же события, имевшего место на Синае. Очевидно, источником изначально предания мог быть лишь рассказ самого Моисея, сохранённый его ближайшим окружением, на основании которого впоследствии возникло несколько вариантов изначально устного предания, которое впоследствии было зафиксировано письменно. Не исключено, что наиболее ранняя фиксация могла иметь место уже в период Судей, вскоре после появления у евреев собственной письменности. Очевидно, именно в этот период и появляются различные варианты рассказа о Синайской теофании, из которых как минимум один с самого начала был связан со священнической средой, а другой, по-видимому, подвергся незначительной священнической правке несколько позднее. Впоследствии оба рассказа были соединены в один, и, вероятно, тогда же или несколько позже к нему была добавлена третья часть, которая, впрочем, следов священнической правки практически лишена.

Для полноты картины необходимо рассмотреть также рассказ о второй теофании Моисею, имевшей место уже после его возвращения в Египет (Исх. VI, 2 – 8). Здесь о священнической правке напоминает лишь выражение *והייתי לכם לאלהים* в Исх. VI, 7. Интересно отметить, что в этом рассказе особое внимание уделяется теме откровения нового священного имени — имени *יהוה*, которое как бы сменяет прежде общераспространённое в яхвистской традиции *אל שדי* (Исх. VI, 3). Новое священное имя повторяется здесь пять раз (Исх. VI, 2, 3, 6, 7, 8), становясь основной темой рассказа. Такая композиция позволяет предположить, что именно рассматриваемый здесь нами

второй рассказ и был изначальным рассказом об откровении нового на тот момент священного имени יהוה, которое в первом, «большом» рассказе упоминается лишь потому, что он представляет собой изложение событий POST FACTUM, когда оно уже было известно. При этом сама структура «большого» рассказа позволяет предположить, что непосредственно во время Синайской теофании оно ещё не было открыто Моисею. Собственно ответом на вопрос Моисея об имени, которым он должен называть явившегося ему Бога отцов, является текст Исх. III, 14 – 15. При этом, однако, приходится учитывать, что Исх. III, 15 несёт на себе явные следы священнической редакции, признаком которой является находящееся здесь אלהים, подтверждённое согласным свидетельством масоретского текста и текста LXX. К тому же, сама форма этого стиха заставляет рассматривать его как дополнение к Исх. III, 14, где имя יהוה не упоминается вообще. Всё сказанное позволяет предположить, что Исх. III, 15 является священническим расширением изначального предания о Синайской теофании, в котором, по-видимому, об откровении имени יהוה не упоминалось вовсе. Находящееся же в Исх. III, 14 выражение אלהים אשר אלהים едва ли можно рассматривать как собственно откровение имени, это скорее лишь обещание того, что имя будет открыто впоследствии. Тогда становится понятным как появление рассмотренного выше «малого» рассказа об откровении имени יהוה, так и присущий ему акцент на новизне этого имени по сравнению с традиционным אלהים. Такая композиция является, очевидно, традиционной, т.к. структура её аналогична той, которую мы встречаем в рассказах о теофаниях, связанных с именами Патриархов. Так, и в цикле преданий об Аврааме, и в цикле преданий об Иакове мы находим по два подробных рассказа о теофаниях. При этом первый из двух рассказов цикла описывает обычно или заключение союза-завета (в случае с Авраамом, Быт. XV, 7 – 18), или его подтверждение и возобновление (в случае с Иаковом, Быт. XXVIII, 11 – 22). Второй же рассказ в обоих циклах описывает теофанию, после которой Бог начинает действовать, непосредственно вмешиваясь в события (Быт. XVII, 1 – 22; XXXII, 24 – 32), и в этом втором рассказе в обоих случаях присутствует тема откровения священного имени, которое, впрочем, может быть или открыто, как Аврааму, которому Бог, явившись, назвал Себя уже упоминавшимся именем אלהים (Быт. XVII, 1), или не открыто, как Иакову, которому на вопрос об имени Бог не отвечает (Быт. XXXII, 29). Та же логика лежит и в основе двух рассказов о теофаниях, бывших Моисею: в «большом» рассказе

речь изначально, по-видимому, шла о первой встрече Моисея с Богом, о возобновлении союза-завета и о данном Моисею Богом поручении, в «малом» же рассказе, где описана вторая теофания, имевшая место уже в Египте, т.е. непосредственно перед началом событий, предшествовавших Исходу, Бог обещает начать действовать в самое ближайшее время и открывает Моисею новое имя, связанное с новым откровением.

Всё сказанное позволяет предположить наличие в яхвистском предании периода Исхода и Судей, по меньшей мере, двух традиций, связанных с именами Моисея и Патриархов. Одна из этих двух традиций связана со средой раннепророческих общин, где и формировался образ Моисея как вождя Исхода. По-видимому, возникла эта традиция в общине, сложившейся вокруг Моисея или непосредственно во время Исхода, или вскоре после него, впоследствии же она оказалась связана с общиной Иисуса Навина и с пророческими общинами периода Судей. При этом на Моисея в раннепророческой среде смотрели, вероятно, как на нового Авраама, а Исход сравнивали с переселением Авраама из Харрана в Палестину (что и неудивительно, если допустить, что Исход с самого начала был религиозным движением, разворачивавшимся под лозунгом возвращения в Палестину, к алтарям предков). Естественно, что при этом за основу цикла преданий о Моисее был взят цикл преданий об Аврааме, так, что первый, подобно последнему, сложился на основе двух преданий, связанных с возобновлением союза-завета и с откровением нового священного имени. Можно было бы отметить и ещё одну, уже не структурную, а семантическую параллель между преданиями о теофаниях, связанными с именем Авраама, и соответствующими преданиями, связанными с именем Моисея. В первом из двух преданий Авраамова цикла Бог открывается Аврааму как великая тьма (Быт. XV, 12); Моисею же Он во время первой встречи на Синае открывается как свет (Исх. III, 2 – 3). Такой антиномический параллелизм, по-видимому, должен был подчеркнуть, что Моисей не просто новый Авраам, но что он завершает дело, начатое Авраамом, так, что ему дано было увидеть исполнение тех обещаний, которые даны были Аврааму Богом. Однако наряду с раннепророческой интерпретацией преданий о Патриархах и о Моисее существовала также интерпретация священническая. По-видимому, священнические тексты должны были быть зафиксированы письменно раньше пророческих, т.к. пророки (как ранние, так и поздние) вообще предпочитали устную традицию письменной. Во всяком случае, можно предположить, что священнические предания о

Боге Патриархов и о Синайской теофании складываются в связи с Книгой Завета, которая, помимо собственно законодательной, несомненно, должна была включать в себя и нарративную составляющую. Не претендуя здесь на сколь-нибудь подробный анализ рассказов о теофаниях, отражённых в Книге Бытия, заметим однако, что в наибольшей степени из упомянутых нами рассказов священнической редакции подвергся рассказ Быт. XVII, 1 – 22 (здесь и несомненно священническая вставка об обрезании Быт. XVII, 9 – 14, и регулярное употребление формы אלהים, и сложная структура рассказа в целом), между тем, как в первом рассказе Авраамова цикла (Быт. XV, 7 – 18) такой редакции не заметно вовсе. Цикл Иакова несёт на себе следы священнической правки, однако в меньшей степени, чем второй рассказ Авраамова цикла. Так, в рассказе о видении Иакова они появляются не в основном тексте рассказа (Быт. XXVIII, 11 – 19), а в его заключительных стихах (Быт. XXVIII, 20 – 22), представляющих собой, по-видимому, священнический эпилог, прибавленный к основному рассказу, изначально носившему, судя по Быт. XXVIII, 19, характер топонимического предания. Что касается рассказа о борении Иакова (второго рассказа из цикла Иакова), то здесь священническая правка заметна лишь в Быт. XXXII, 30, притом во второй его части, которую вполне можно рассматривать как комментарий к части первой (второй рассказ цикла Иакова, как и первый, напоминает топонимическое предание). Оказывается, т.о., что по глубине священнической правки рассмотренный нами выше «большой» рассказ соотносим лишь со вторым рассказом Авраамова цикла, причём речь в данном случае должна идти о второй части «большого» рассказа, практически целиком (за исключением, по-видимому, Исх. III, 14) принадлежащей перу священнического автора. Первая часть «большого» рассказа, вероятно, и представляла собой изначально первый рассказ Моисеева цикла, в то время, как третья его часть была изначально независимым преданием. В таком случае можно предположить, что наиболее ранним ядром Моисеевой традиции является раннепророческая её часть, включавшая в себя, в полном соответствии с моделью соответствующих преданий Авраамова цикла, два рассказа о теофаниях, бывших Моисею, отражённых, соответственно, в рассмотренных выше первой части «большого» рассказа и в «малом» рассказе. Что касается священнической традиции, то она, формируясь в связи с законодательной частью Книги Завета, в нарративной части затрагивала прежде всего вопрос о происхождении тех священных имён, которые регулярно использовались при

богослужениях уже в период Судей: на имени לֹא שָׁדַד и на имени יְהוָה . О происхождении первого из этих двух имён должен был напоминать второй рассказ Авраамова цикла, соответствующим образом переработанный священническим автором. Возможно, на раннем этапе он ещё не включал в себя упоминавшуюся выше вставку об обрезании и состоял из двух отрывков: Быт. XVII, 1 – 8 и его непосредственного продолжения Быт. XVII, 15 – 16. Что же касается имени יְהוָה , то о его происхождении речь шла во второй части рассмотренного выше «большого» рассказа, написанного священническим автором, опиравшемся на имевшиеся в его распоряжении предания Моисеева цикла. По-видимому, за основу он взял первый рассказ этого цикла, введя в него тему заключения союза-завета на Синае, как оно описано в гл. 19 Книги Исхода, и включив в него упоминание об откровении имени יְהוָה , без чего весь рассказ терял свой смысл. Вероятно, оба эти рассказа входили в состав Книги Завета, составляя её нарративную часть наряду с рассказом о заключении союза-завета, отражённого в гл. 19 Книги Исхода. Впоследствии, возможно, уже в процессе письменной фиксации Книги Завета, её нарративная часть подверглась дальнейшей редакции, в процессе которой к рассказу об откровении имени לֹא שָׁדַד была добавлена упоминавшаяся выше вставка об обрезании, а также отрывок, отражённый в Быт. XVII, 17 – 22. Необходимость добавления последнего, возможно, была обусловлена присоединением к союзу двенадцати племён некоторых других родов или племён, связывавших своё происхождение не с Иаковом, а с Измаилом или с одним из его потомков. В это же время, вероятно, в рассказ об откровении имени יְהוָה Книги Завета был добавлен новый, изначально не священнический, а раннепророческий материал, редакция которого была минимальной. Возможно, такое решение было вызвано желанием инкорпорировать раннепророческую традицию в священническую с целью создания единого, письменно зафиксированного предания. Менее ясной оказывается ситуация с функционированием в священнической среде таких текстов, как рассказы из цикла преданий об Иакове и упоминавшийся выше «малый» рассказ. На формальном уровне обращает на себя внимание сходство Быт. XXVIII, 21 и Исх. VI, 7. Возможно, выражение $\text{לֵאמֹר יְהוָה לִי לֵאלֹהִים}$ носило в период Судей (или даже несколько ранее) характер вероисповедной или инициатической формулы для вновь принимаемых в общину. В таком случае можно предположить, что три упомянутых выше текста могли носить инициатически-посвятительный характер. Это вполне вероятно, если иметь в

виду, что в период непосредственно после Исхода (а возможно, и позднее) к союзу двенадцати племён — потомков Иакова присоединялись представители некоторых других племён, вливаясь в союз иногда целыми родами, если не племенами. В такой ситуации очевидно существовала необходимость в разработанном яхвистском ритуале принятия в состав союза двенадцати племён. Неудивительно, если бы для такой задачи стали использовать после минимальной редакции предания цикла Иакова — ведь именно на него смотрели как на основателя союза двенадцати племён. В таком случае логично было бы предположить, что обряд присоединения к союзу должен был включать в себя три этапа, из которых каждому соответствовал свой текст, причём упомянутая выше вероисповедная формула должна была, вероятнее всего, звучать на первом и на третьем, заключительном этапе. Не исключено, что обряд включал в себя на втором этапе некие испытания, т.к. соответствующий рассказ посвятительного цикла (рассказ о борении Иакова) носит, несомненно, инициатический характер, предполагая прохождение соответствующего испытания. Однако на сегодняшний день у нас недостаточно информации, чтобы сказать по этому вопросу что-то более определённое.