



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ TOPICAL ISSUES OF WORLD HISTORY

УДК 394.5+222.1/2

DOI 10.52575/2687-0967-2022-49-1-5-14

Ветхозаветный «Кодеш» в текстах книг Бытия и Исхода (Быт. 2:3 – Исх. 19)

Кочергин С.С.

Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого,
Россия, 300026, г. Тула, просп. Ленина, 125
E-mail: sovaminervi@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена вопросу генезиса и развития представлений о святости в ветхозаветной культуре древних евреев на основе анализа употребления в текстах книг Бытия и Исхода производных древнееврейского корня *qdš* в контексте сопутствующей культурно-исторической обстановки. Разбираются связанные со святостью события, обычаи, правила поведения и их ближневосточные аналогии, выделяются группы этих представлений, затрагиваются вопросы внутренней градации, hebdomада в проявлениях изучаемого феномена, проблема заклятости. Опираясь на положения документальной гипотезы, автор ставит вопрос о необходимости распределения и анализа терминологии *qdš* в соответствии с источниками J+E+P+D и делает ряд прелиминарных перспективных выводов об особенностях использования терминов в различных местах Пятикнижия.

Ключевые слова: святость, евреи, Ветхий Завет, суббота, Исход, Бытие, теофания

Для цитирования: Кочергин С.С. 2022. Ветхозаветный «Кодеш» в текстах книг Бытия и Исхода (Быт. 2:3 – Исх. 19). *Via in tempore. История. Политология.* 49 (1): 5–14. DOI: 10.52575/2687-0967-2022-49-1-5-14

The Old Testament *qdš* in the texts of the Books of Genesis and Exodus (Gen. 2:3 – Ex. 19)

Sergey S. Kochergin

Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University,
125 Lenin Ave., Tula 300026, Russia
E-mail: sovaminervi@yandex.ru

Abstract. The article is concerned with the study of the origin and development of the Hebrew concepts of «holiness» based on the use of the terms *qdš*, *qōdeš*, *qādōš* and *miqdāš* in the Hebrew texts of the Books of Genesis and Exodus in their historical and cultural context. The author points out groups of timing (holidays), spatial (locations), religious and cult (rules of purity, liturgy), applied to people and animals (firstborns), things (menorah), political and legal (state, norms of law) elements. Herewith, various aspects of holiness have an internal gradation, and some of them are subject to the principle of hebdomad. Attention is also focused on the phenomenon of curse and holiness. Also for the first time, the author separately raises the problem of distribution and subsequent analysis of the *qdš* terminology within the framework of a documentary hypothesis, which allows us to draw a number of preliminary conclusions about what causes the use of the term in a particular occasion from the point of view of the historical situation and some other reasons.



Keywords: holiness, the Jews, The Old Testament, Sabbath, Exodus, Genesis, theophany

For citation: Kochergin S.S. 2022. The Old Testament qdš in the texts of the Books of Genesis and Exodus (Gen. 2:3 – Ex. 19). *Via in tempore. History and political science.* 49 (1): 5–14 (in Russian). DOI: 10.52575/2687-0967-2022-49-1-5-14

Введение

Малоизученный вопрос о происхождении и развитии древнееврейских представлений о «святости» можно базировать преимущественно на исследовании случаев употребления в ветхозаветных текстах производных еврейского корня шумеро-аккадского происхождения qdš¹, традиционно связываемого с рассматриваемым понятием, с привлечением того или иного контекста связанных событий и явлений. Оставляя в стороне термины q^edēšâ и qādēš, ассоциируемые с допленным язычеством и устанавливающие связь с монотеистическим яхвизмом, обратимся к некоторым другим производным «кодеш», а именно qdš (A concise dictionary of the worlds in the Hebrew Bible (Strong J.) (STR) STR 6942), qōdeš (STR 6944), qādōš (STR 6918) и miqdāš (STR 4720), появляющимся в исследуемом источнике.

Результаты и их обсуждение

До откровения Моисея (Исх. 3) все эти слова не встречаются, исключая текст Бытия 2:3 (источник P)², где Бог благословил и освятил (qdš) седьмой день, субботу, называемую святой (Исх. 16:23; 20:8, 11; 31:14; 35:2). Это время отделено для святилища и Бога, что аргументируется другими случаями употребления в этом значении (4 Цар. 10:20; Ион. 1:14; Неем. 8:9). Значение «отделить» связано с аккадским qadāšu (очистить для ритуальных целей, посвятить) (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. I–XXI (CAD), CAD XIII, 46), когда все выделенное для Бога должно быть чистым от мирского, профанного, как и суббота. Концепция хебдомада была широко представлена у израильтян. Седьмые дни, несчастливые в Месопотамии, требовали поста, контролировались злыми духами, в это время запрещалось, например, ездить в колеснице, есть вареное мясо, ухаживать за больными, приносить жертвы, издавать законы, развлекаться [Vaux, 1961, p. 475–477; Cassuto, 1997, p. 244]. Пятнадцатый день (полнолуние), посвященный лунным божествам, имел сходное с еврейскими šābat (STR 7673; TDOT XIV, 381: синодальное «почил», отдых от трудов) и šabbāt (STR 7676; TDOT XIV, 387: суббота) название šarattu или šabattu (CAD XVII (1), 449), седьмой день – sebûtu (CAD XV, 206), а день новолуния – arḥu (CAD I (2), 259). В эти дни «успокоения сердца божества» проводились ритуалы умилоствления богов, Энки очищался и совершал омовения (CAD XVII (1), 450). Возможно, древнееврейское понимание субботы было направлено против языческого ближневосточного религиозного календаря. Божественная суббота независима от фаз луны, благословлена и благотворна для человека, в отличие от месопотамского значения, и является частью предопределенного космического порядка [Sarna, 1966, p. 19–21]. Чтобы быть более похожим на Всевышнего, надо отдыхать в седьмой день, как и он [Sailhamer, 1992, p. 96–97]. Также суббота выражает память об Исходе из Египта, освобожденный народ в теократическом смысле должен был служить Яхве. Согласно принципу семичастности, поля не засеивались в седьмой год, а остатками питались «убогие» и

¹ По умолчанию транслитерация древнееврейского дается на основе Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. I–XV (TDOT) (TDOT XII, XXI) с опорой на конкорданцию Стронга. В качестве цитируемого библейского текста мы используем Синодальный перевод ветхозаветных книг, в качестве оригинального текста Biblia Hebraica Stuttgartensia.

² В этом исследовании мы опираемся на теорию документальной гипотезы J-E-P-D-R, изложенную в концепции актуальных работ [Friedman, 2005; Baden, 2009; Baden, 2012; Friedman, 2017; Friedman, 2019].

звери (Исх. 23:10–11); правило субботы применялось к семи категориям людей (вы, ваш сын, ваша дочь, ваш раб, ваша рабыня, ваш скот и ваш гость-пришелец) (Исх. 20:10); рабы-евреи освобождались на седьмой год (Исх. 20:2) и др. Окончательную форму эта семидневная парадигма, венчающаяся субботой, могла обрести уже после вавилонского плена, когда именно соблюдение седьмого дня подчеркивало приверженность евреев Яхве [Yee et al., 2014, p. 92].

Евреи питались манной в пустыне, собирали и ели ее каждый день, не заготавливая, а когда непослушные Моисею создали запасы, в ней завелись черви, и «оно воссмердело» (Исх. 16:20). Но перед святой субботой разрешалось собрать два гомора манны и приготовить заранее другую еду (Исх. 16:23) (P), поскольку в субботу готовить запрещалось (и разводить огонь (Исх. 35:3)), и манна не появлялась (Исх. 16:5, 26). Дольше одного дня она сохранялась только в двух случаях – в течение священного времени или находясь в священном пространстве, «перед ковчегом свидетельства» (Исх. 16:32–34), а позже – в скинии [Porr, 1991, p. 600]. Вероятно, суббота соблюдалась евреями еще задолго до того, как это требование было включено в синайский Декалог (Исх. 20:8, 11) (P)³ с целью дополнительного подтверждения того, что Господь – творец мира [Cassuto, 1997, p. 244]. По утверждению Р. Отто, ссылающегося в сюжете с лестницей Иакова на текст Быт. 28:17 (STR 3372; TDOT VI, 290: yārē³), понятие о святости в первой ветхозаветной книге связано в основном со страхом перед Богом, проявляющимся в некоем полупервобытном нуминозном трепете [Otto, 1936, p. 131] и охваченности божественностью, ассоциируемой с qdš-производными в других ветхозаветных текстах [Mettinger, 1988, p. 154].

В известном пассаже о несгораемом терновом кусте (т. н. «Неопалимой купине») (Исх. 3:1–5; Втор. 33:16), Бог сказал Моисею не подходить к растению и снять обувь, проявляя уважение и покорность, ибо это место – земля святая (qōdeš) (Исх. 3:5) или освященная присутствием святого Бога, приближение к которому есть одна из главных тем книги Исход [Gordon, 1994, p. 92–94]. Термин s^cneh (STR 5572), обозначающий терновый куст, созвучен с названием горы Божьей Хорев⁴, или Синай (STR 5514: siṅau), связываемой с Яхве, и, возможно, с его древним местопребыванием и происхождением. Горой Божьей (а значит, святой) Хорев мог быть для мадианитян [Coogan, 2010, p. 86]⁵, либо названия s^cneh и siṅau были даны в связи с более поздними событиями [Walton et al., 2000, p. 79]⁶. Термин s^cneh был выбран не случайно, как и форма богоприсутствия – ангел, посланник, посредник, поскольку автор (J) мог испытывать дискомфорт при мысли о физическом проявлении Бога, учитывая израильскую традицию, лишавшую последнего его зримого образа [Meyers, 2005, p. 52].

Появление Бога в терновом кусте связано с представлением о деревьях или растениях как символах плодородия и божественного присутствия. Текст Исх. 25:31–40 о семисвечнике-меноре связывает форму этого светильника с «Неопалимой купиной», объясняя происхождение меноры [Van Seters, 1994, p. 41]. Иосиф Флавий в «Иудейской войне» (VII.5.5) ассоциирует семь светочей меноры с почитанием евреями седмицы и субботы. Символом «святой» богини Ашеры было священное дерево (дуб, или теревинф), связываемое с древом жизни и менорой [Taylor, 1995], с самим Яхве (Быт. 18:1, 13:8, 12:6), оно воплощало в себе эту богиню, символизирующую жизнь вообще [Taylor, 1995; Hadley,

³ Согласно [Friedman, 2005, p. 153], текст Десятилетия (Исх. 20:1–17), за исключением обоснования святости субботы в 20:11 (P), является независимым документом, вставленным компилятором R и не принадлежащим JEPD.

⁴ Название Хорив (STR 2722: ḥōreḥ) связано с термином ḥārāḥ (STR 2717) – «сухой, иссыкающий, засохший», что кажется соответствующим представлению о «горе в пустыне» [Cassuto, 1997, p. 225].

⁵ Местная протояхвистская традиция могла выйти на уровень общеизраильской [Gressmann, 1913].

⁶ Название Синай может связываться с именем вавилонского бога луны Сина, которому поклонялись на этой горе [Driver, 1911, p. 18–19], о чем в т. ч. есть упоминания, относимые к VI – нач. VII вв. н. э. (Антонин из Плаценции [Gildemeister, 1889, p. 27, 28, 57]).



2000, p. 153], и если Яхве – пламя, то куст, быть может, неразделимая с ним «его Ашера». В египетских «Текстах Гора» в храме Эдфу (III–I вв. до н. э.) этот небесный бог является в виде пламени в цветке лотоса (KRZ VII, 321, 10–12)⁷, символизирующем мать Гора – Изиду. Божественное присутствие часто символизируют огонь и дым (Исх. 13:21–22, 19:16–19, 24:17, 40:38; Лев. 9:24, 10:2), перед которыми не может устоять ничто нечистое, они способны вызывать благоговение и трепет [Houtman, 1993, p. 339]. А позже Моисей приведет к Синаю израильтян, которые будут свидетелями присутствия Бога, явленного огнем (Исх. 19–20).

Впервые появляется в этом сюжете понятие священного пространства и временной святости, связанной с богоприсутствием. Святость места часто связана с употреблением слов «место» (STR 4725: māqôm) (TDOT VIII, 532–544) и «святая земля» (STR 6944; STR 127: ^adhāmāh) (TDOT I, 88–98). В отличие от языческого понимания, святость не присуща изначально месту или объекту, а возможна лишь по божественной воле и связана с историческим опытом [Sarna, 2011, p. 40]. В пассажах о скинии (Исх. 28) нет упоминания обуви, и, видимо, священники ходили босиком по святым местам и в храме [Propp, 1991, p. 200]. Иисус Навин снимает обувь перед ангелом возле Иерихона, ибо место, где он стоит, свято (Нав. 5:15). Босые ноги могли символизировать в Израиле смирение и аскетизм (2 Цар. 15:30; Ис. 20:2; Иез. 24:17, 23), а сандалии из кожи мертвых животных были физически грязными и ритуально нечистыми, что недопустимо для ^adhāmāh [Milgrom, 1991, p. 654]. Близость к святому Богу, ангелам, явлениям делает священным прилегающее пространство. Этот обычай позже был принят и у мусульман, имел место у индусов и греков и вообще был характерен для Востока.

В словосочетании «священное собрание» в Исх. 12:16 (P) используется термин qōdeš. Контекст связан с установлением Пасхи, когда Господь заповедует после съедения агнца и смерти египетских первенцев в первый (начало Исхода) и седьмой (по переходу через Красное море) день организовать святое народное собрание, не работая в эти дни (пищу можно готовить) (ср. Лев. 23:4–8; Чис. 28:18, 25), между которыми проходил праздник опресноков. Возможно, как весеннее действо, Пасха первоначально отмечалась израильскими скотоводами, а праздник опресноков – ханаанейскими земледельцами, а затем они соединились в общее празднование [Füglister, 1963, p. 41; Nyatt, 1980, p. 134, 145, 146; Childs, 1974, p. 186–187; Sarna, 2011, p. 94–102; White, 2016, p. 96–99]. Оно могло служить для защиты полукочевых племен от опасностей миграции при смене пастбищ [Rost, 1943]. У Иезекииля (45:21) Пасха поглощает праздник опресноков и превращается в «праздник семидневный».

В Исх. 12:15 в сочетании «уничтожьте квасное» используется термин šābat. Квасному раз в год надо дать «отдохнуть, успокоиться» перед новой закваской. Процессы брожения несовместимы со «святостью» в отличие от противоположной квасному соли (Лев. 2:13), праздник очищает от силы смерти и разложения, от непрерывности времени и ведет к духовному возрождению [Propp, 1991, p. 434]. Пасха в ретроспективном отношении могла выполнять функцию «защиты» (возможный перевод pesaḥ (STR 6453)) от смерти, отгоняя и обманывая злых духов. Смерть пасхального агнца, намазывание крови на части дверного проема как алтаря (священного места, благоприятного для Господа), поедание мяса выполняют функцию заместительной жертвы, заставляя демона поверить, что человек уже умер, к чему и призывал прибегнуть Яхве в ночь убиения первенцев [Propp, 1991, p. 436–438]. Израиль – первенец Божий (Исх. 4:22–23) – был искуплен сполна египетскими перворожденными [Ryken, 2005, p. 370]. Бедствия постигали всех «поедавших» этого первенца (Иер. 2:3).

Исх. 12:16 впервые упоминает святое собрание (позже проходившее при скинии), как имеющее цели религиозного поклонения и созданное по прямому указанию Яхве.

⁷ Edfu Datenbank (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen/www.adw-goe.de).

Термин *miq^ərā* (STR 4744), имеющий значение «собрание», может быть прообразом синагогальных собраний [Gray, 1999, p. 97], а также, по всей видимости, соответствует слову *ἐκκλησία* (*ekkleisiā*) – «церковь», т. е. сбор по общему призыву, приглашающий христиан к участию в богослужении в храме [Clarke, 1835, p. 338]. Сочетание *miq^ərā* *qōdeš*, возможно, имеет значение «призыв к святости», но эти дни, когда можно готовить еду, менее святы, чем *šabbāt* [Propp, 1991, p. 404].

В стихах Исх. 13:1–16 (Е) Господь повелевает освящать (*qdš*) (13:2) каждого первенца мужского пола «от человека до скота», т. е. передавать его на служение (приносить в жертву) Богу. На древнем Ближнем Востоке перворожденных детей могли иногда приносить в жертву, обеспечивая плодородие⁸ остальному роду, что было неприемлемо для израильтян. Термин *qdš* в Исх. 13:2 коррелируется с термином *‘ābar* (STR 5674) в Исх. 13:12, имеющим значение «осуществить переход, пересечь», т. е. преодолеть преграду (здесь – перейти к Яхве), также употребляемым в контексте, связанном со сжиганием сыновей («проведением через огонь»), передачей на служение Молоху [Toorn et al., 1999, p. 538–542; Kerr, 2018] или в «пищу» идолам (Втор. 18:10; 4 Цар. 16:3; Иез. 20:31; Лев. 18:21; Иер. 32:35) [Driver, 1911, p. 108]. Вероятно, что одной из сторон посвящения первенцев божеству в монолатрическое время был такой «переход» их через огонь. Текст мог быть составлен для обоснования уже существующей традиции с новым смыслом [Childs, 1974, p. 186–187, 203–204; Meyers, 2005, p. 103]. Этих детей Яхве пощадил и вывел из Египта, и они теперь принадлежат ему [Casuto, 1997, p. 153; Adeyemo, 2010, p. 248], выделены для него и тем самым святы. Предполагался обряд десакрализации – выкуп первенца. Первенцам ослов ломали шею или замещали их ягненком (Исх. 13:13, 15), а позже тоже стали выкупать (Лев. 27:27; Чис. 18:15). То, что младенцев выкупали, как и животных, указывает на их первородную нечистоту и греховность, освящение же было направлено к преодолению этой порочности [Ryken, 2005, p. 372]. В Чис. 18:14–16 цена нечистого животного и человеческого младенца устанавливалась в пять сиклей. Но если первенец проходил посвящение, то становился фактически родовым священником, по крайней мере, до установления закона о левитах [Walvoord, Zuck, 1985, p. 130; Walton et al., 2000, p. 88–89]. Перворожденные обладали особым достоинством в израильском праве (Втор. 20:15–17), освящение усиливало этот факт, благословляя всех последующих детей [Ryken, 2005, p. 371]. Первенцы женского пола в жертву не приносились, как и мужчины, родившиеся после первенцев-женщин, а учитывая, что речь о т. н. «разверзающей ложесна», первый ребенок мужчины от женщины-вдовы, имевшей детей, не подпадал под действие этого закона, но в то же время каждый ребенок мужчины от новой, еще не рожавшей жены, был первенцем [Clarke, 1835, p. 347–348].

Восхваляющая Яхве песнь Моисея и израильтян («Песнь о море») (Исх. 15:1–19) содержит термин *qōdeš* в стихах Исхода 15:11 (J) («величествен святостью») и 15:13 (J) («жилище святости»). Яхве не имеет себе равного в святости между Богами (вероятно, речь о генотеизме ранней израильской религии либо о проявлениях божественности на более низком уровне (ангелы) [Coogan, 2010, p. 103–104]) и ведет израильтян в освященный богоявлениями патриархам (Быт. 18; 28:10–22; 31:13) обетованный Ханаан, где будет его святилище *miqdāš* (Исх. 15:17) (J), гора достояния (возможно, если признать текст датированным царским периодом, это Сион в Иерусалиме [Houtman, 1996, p. 288; Walton et al., 2000, p. 91], или святилище в Силоме [Driver, 1911, p. 139], или вся земля израильская). Там будет жить Израиль, и Яхве будет пребывать с ними, что является его первоначальной целью⁹. Но «жилище святости», очевидно, есть гора Синай, куда Моисей должен при-

⁸ Быт. 22:15–18; Иез. 20:26; см. [Day, 1989]. Также термин *šeger* (STR 7698) используется в тексте Исх. 13:12. («первородное из скота») Вероятно, это метафора плодородия, происходящая от имени древней угаритской богини [Sarna, 1991, p. 67].

⁹ После сорокалетнего скитания по пустыне выжили в основном те перворожденные, которых Яхве спас и выделил для себя, сделав их тем самым «святыми».



вести народ для совершения служения Богу (Исх. 3:12) [Cassuto, 1997, p. 176; Meyers, 2005, p. 121], к чему располагает датировка текста домонархическим периодом [Childs, 1970; Cross, 1997, p. 112–144; Cross, Freedman, 1997, p. 31–33; Leuchter, 2011; Johnstone, 2014, p. 299; Friedman, 2017, p. 35–36]. Тогда *miqdāš* Исх. 15:17 указывает на скинию, и этим термином она называется и далее. Под святостью в Исх. 15:11 понимаются возвышенность, величие, неприступность, составляющие идею верховного Бога [Driver, 1911, p. 136]. Бог так свят, что не может терпеть грех египтян, его праведный гнев восхваляется, война Яхве против Египта священна [Ryken, 2005, p. 408].

Девятнадцатая глава Книги Исхода¹⁰ сообщает, что на пятнадцатый день третьего месяца от начала года (примерно начало июня) [Walvoord, Zuck, 1985, p. 137] израильтяне прибыли в пустыню Синайскую и стали станом у горы Синай¹¹, к которой и вел их Господь (Исх. 3:12). Бог велел Моисею возвестить Израилю, что если будет он соблюдать завет Яхве, то станет «...Моим уделом из всех народов... царством священников и народом святым...» (Исх. 19:5–6) (Е). Священник (STR 3548: *kōhēn*) – древний термин с ближайшими параллелями в угаритском языке (*khnm* – мн. ч. священники), где он встречается вместе с термином *qdšm* (мн. ч. «святые»). Вероятно, восходит к аккадскому «кланяться, поклоняться» [Zerafa, 1970, p. 624]. В Ветхом Завете это жрецы Яхве и других богов, актуализирующие божественное присутствие через различные литургические функции, принося радость, благословение и спасение народу (TDOT VII, 75). Исполняя завет, израильтяне будут близки к Яхве, подобно священникам как посредникам между Богом и людьми, и станут «святыми» (*qādōš*) – чистыми от греха как нарушения закона Божьего [Walvoord, Zuck, 1985, p. 138]. Вероятно, речь о «священных царях» по отношению к другим нациям, посредничестве между Яхве и другими народами [Gordon et al., 1994, p. 106–107; Walton et al., 2000, p. 94]. На древнем Ближнем Востоке имел место феномен освобождения городов или групп населения от власти царя и перехода их под власть божества, посвящению ему, выделению народа или территории в его удел, что и произошло с израильтянами. Они получили священный статус [Walton et al., 2000, p. 94], и будущее израильское государство могло стать подобием теократии [Barton, Muddiman, 2010, p. 111]. Израильское «царство священников» должно было править израильским «народом святым», и такое понимание вероятно, учитывая, что речь идет о времени формирования племенного союза [Moran, 1962; Fohrer, 1963]. Термин *s^cgullâ* (STR 5459; TDOT X, 144–148: «удел») (Исх. 19:5) родственен аккадскому *sikiltum* (CAD XV, 244–245) [Sarna, 2011, p. 130–131], первоначально обозначавшему ценную собственность с исключительным правом владения, но позже в переносном смысле получившему значение «возлюбленный слуга». Израиль – *s^cgullâ* Бога, и Исход 19:6 подчеркивает связь между тем, чтобы быть «возлюбленным слугой», и стремлением к святости [Sarna, 1991, p. 104; Yee et al., 2014, p. 159].

Господь возвещает о своей теофании в присутствии народа (Исх. 19:9), и в течение двух дней Моисей должен «освящать» (*qdš*) его (19:10, 14) (J), а на третий Яхве, сопровождаемый огнем, дымом и грохотом, сойдет на Синай¹². Трансцендентный Яхве не живет на горе, он спускается на нее, тем самым освящая [Cassuto, 1997, p. 230; Ryken, 2005, p. 503; Barton, Muddiman, 2010, p. 111]. Израильтяне должны были вымыть свою одежду (совершить омовение), не прикасаться к женам (Исх. 19:10, 14, 15) и не преступать отмеченной Моисеем черты (Исх. 19:12). Одежда должна была быть восстановлена до первоначального состояния [Meyers, 2005, p. 154] и отремонтирована. В понимании древних жителей Месопотамии, Израиля, Египта и Греции удаление испачканной одежды было

¹⁰ Часть комплекса «Синайская перикопа» (Исх. 19–24). Моисеев завет по форме близок договорам хеттских и месопотамских и др. правителей с их вассалами, при этом являлся уже устоявшейся практикой и для евреев. Процесс теофании имеет сходные параллели [Walvoord, Zuck, 1985, p. 137; Van Seters, 1994, p. 252–270].

¹¹ Точно не ясно, где это место. См. [Driver, 1911, p. 177–191; Walton et al., 2000, p. 93–94].

¹² Этот сюжет обнаруживает параллели с угаритской литературой (KTU) [Smith, 2002, p. 54–57].

равносильно удалению личной нечистоты, надевая чистую одежду, человек становился новым (Быт. 35:2; 2 Цар. 12:20), а передача одежды означала передачу власти (Числ. 20:28) [Rendsburg, 1984; Houtman, 1996, p. 450]. Для женщин нет указаний о подготовке к теофании, но при богоявлении присутствовал весь израильский народ. Приготовление омовением выделяет это событие среди других, а отделение самой горы также означает ее временное освящение (qdš) (Исх. 19:23) (J). Преступивший черту умерщвляется стрелой или избивается камнями (Исх. 19:13), т. е. на расстоянии, чтобы не оскверниться. Нарушитель отдает свою жизнь божеству и опасен для прикосновения, притронувшийся к нему становится «табу» [Driver, 1911, p. 172]. Подготовленный народ и священники (речь о долевитских жрецах, вероятно, перворожденных, либо о будущих служителях культа Яхве [Barton, Muddiman, 2010, p. 111], которым также необходимо освящаться (qdš) при приближении к Яхве (Исх. 19:22) (J)), греховны и не должны пытаться взойти к Господу, дабы он не поразил их. Идея «опасной святости» способствует недопущению осквернения, воровства, мародерства и других преступлений в связанной со святостью сфере [Meyers, 2005, p. 153]. Святое в ряде случаев имеет негативную коннотацию. Заклятым (qdš), например, объявляется урожай от смешанных зерен (Втор. 22:19)¹³ или кадилницы сожженных сообщников левита Корея (Чис. 16:37–38) (освятились, освященными (qdš)), использованные затем для культовых целей (покрытия жертвенника Яхве). Этот аспект обозначается также в библейском иврите терминами ḥāgam и ḥēgem (STR 2763, STR 2764, TDOT V, 180), имеющими значение «откладывать, объявлять священным, осуждать»¹⁴. То, что становится священным в этом смысле, должно быть уничтожено (ср. Исх. 13:13, 15) или ограничено в использовании, и библейские законы святости охватывают оба понимания [Levin, 2011, p. 325], но qdš призван преодолеть пропасть «заклятого», отделяющую священное от профанного [Levin, 2011, p. 333].

Божественная святость опасна при приближении (Лев. 10:1–3; 1 Пар. 13:10; Исх. 33:20) [Childs, 1974, p. 370], определенные телесные состояния создают опасность для человека в ее лице; она излучает силу жизни, но разрушительна для тех, кто приближается близко и не принимает меры предосторожности [Barton, Muddiman, 2010, p. 110–111]. В Исх. 19 для поддержания дистанции Яхве скрывается в облаке, запрещает людям подходить к горе и преступать черту [Ryken, 2005, p. 501–505]. Сопровождение явления святого Яхве огнем, дымом и грохотом было проявлением Божьей силы с тем, чтобы посеять среди людей страх Божий, удерживающий их от греха, отдаляющего от святости [Sailhamer, 1992, p. 282].

В результате приготовлений к богоявлению Синай становится святилищем, в котором проявляется феномен градации святости, т. е. существования ряда зон, совпадающих с планом скинии и, вообще, храма [Jenson, 1992, p. 89–93; Meyers, 2005, p. 154; Coogan, 2010, p. 109; Milgrom, 2016, p. 44–45]. Также Синай-Хорив представляется космической горой – осью мифической связи между божественным и человеческим царствами [Coogan, 2010, p. 106–108]. Вершина горы – это святое святых, куда был открыт доступ только Моисею (Исх. 24:2). Вторая зона на полпути к вершине горы – внешнее святилище, куда могли попасть также Аарон, его сыновья Надав и Авиуд и семьдесят израильских старейшин (Исх. 24:1–2, 9–11, 14). Третья зона – подножие горы, внешний двор, куда допускался остальной народ и долевитские священники (Исх. 19:12, 17, 21, 23–24).

С вершины Синая в облаке Господь возвестил израильтянам Десять заповедей (Исх. 20:2–17 (P); Втор. 5:6–21), являющихся религиозными и моральными требованиями к народу, которые он должен соблюдать из «любви» к Богу (Исх. 20:6) для установления и

¹³ Запрет на смешение разделенного Богом в природе (Втор. 22:9–11; Лев. 19:19) [Levin, 2011, p. 324].

¹⁴ Связаны к аккадским ḥaḡimtu. По CAD VI, 101 – «проститутка», или незамужняя женщина, не живущая в доме своего отца, вероятно, невольница, или иеродула, нуждающаяся в экономической независимости. Эта угроза обществу могла восприниматься в качестве табу [Lau, 2016].



поддержания завета, чтобы стать «народом святым», т. е. стремиться к качествам, ассоциируемым со святой природой Бога – нравственной чистоте и безупречному поведению. Заповеди имели прелиминарный характер по отношению к последующим синайским установлениям [Cassuto, 1997, p. 238].

Выводы

Итак, исследуемые тексты книг Бытия и Исхода дают нам представление об отдельных сторонах воззрений древних евреев на феномен святости. Святым может быть время, к которому относят субботу и связанные хебдомадические традиции, а также такие события, упоминаемые в Книге Исхода, как Пасха и праздник опресноков. Во-вторых, речь об освященном божественным присутствием (имеющим различные формы) пространстве (по воле Бога, на время), требующем соблюдения ритуальной чистоты, таком как Синай, Сион, Израиль. Некоторые правила достижения этой чистоты перечисляются. Святым является также богослужение. Терминология «святости» применяется к людям, к народу, к животным и вещам (предметам культа (менора)), передаваемым в божий «удел», как это происходило в праздник Пасхи и далее при освящении первенцев, или в приготовлении народа к принятию Декалога. Это идея вплотную прилегает к мысли о создании теократического государства (которым, вероятно, должен был стать израильский племенной союз), где живет святой народ, управляемый священниками. Акцентируется внимание на опасной святости (заклятости), требующей соблюдения дистанции и уничтожения заклятого. При этом святость очищает от силы смерти и времени, вызывая благоговение и трепет. Святость может быть градуирована, как это можно наблюдать в части приготовления к принятию Завета, или в «Песне о море», или в святости праздников. Многие из традиций имеют более древнее происхождение.

Помимо прочего, как нам кажется, определенный интерес может представлять распределение и анализ терминологии qdš по библейским источникам (J-E-P). Несмотря на то, что в книге Бытия рассматриваются многие вопросы, касающиеся природы Бога, о его святости мы можем только догадываться, а единственная вставка принадлежит сравнительно позднему (конец VIII – нач. VII вв. до н. э.) источнику P жреческого происхождения, что обуславливает данное упоминание. Источник J+E составляет большую часть этой книги и в значительной степени посвящен вопросам, имеющим преимущественно светский, политический и генеалогический характер, поэтому религиозная тема святости здесь не фокусе изложения. В книге Исхода ситуация начинает меняться, затрагиваются религиозные и культовые аспекты, вплоть до конкретных указаний, поэтому уже в рассматриваемой первой половине обращает на себя внимание употребление терминологии qdš авторами всех источников. Однако в рамках данной статьи, будучи ограниченными текстами части Книг Бытия и Исхода, мы можем считать это лишь предварительными выводами с перспективой дальнейшего их дополнения.

References

- Adeyemo T. 2010. Africa Bible Commentary. Grand Rapids, Zondervan, 3462.
Baden J.S. 2009. J, E, and the Redaction of the Pentateuch. Tübingen, Mohr Siebeck, XI+339.
Baden J.S. 2012. The Composition of the Pentateuch: renewing the documentary hypothesis. New Haven, London, Yale University Press, X+378.
Barton J., Muddiman J. 2010. The Pentateuch (The Oxford Bible Commentary). New York, Oxford University Press, X+230.
Cassuto U. 1997. A Commentary on the Book of Exodus. Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, XVI+509.
Childs B.S. 1970. A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition. *Vetus Testamentum*, 20 (4): 406–418.



- Childs B.S. 1974. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, The Westminster Press, XXVI+659.
- Clarke A. 1835. *The Holy Bible: containing the Old and New Testaments: Volume I*. New York, XVIII+948.
- Coogan M.D. 2010. *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with The Apocrypha*. New York, Oxford University Press, XXIII+2385.
- Cross F.M. 1997. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, London, Harvard University Press, XVIII+181.
- Cross F.M., Freedman D.N. 1997. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Grand Rapids, Eerdmans, XIV+130.
- Day J. 1989. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge, IX+115.
- Driver S.R. 1911. *The Book of Exodus (Cambridge Bible for Schools and Colleges)*. Cambridge, LXXII+443.
- Fohrer G. 1963. «Priesterliches Königtum» (Ex. 19, 6). *Theologische Zeitschrift*, 19: 359–362.
- Friedman R.E. 2005. *The Bible with Sources Revealed. A new view into the five books of Moses*. New York, HarperOne, 382.
- Friedman R.E. 2017. *The Exodus: How It Happened and Why It Matters*. New York, HarperOne, 304.
- Friedman R.E. 2019. *Who Wrote the Bible?* New York, Simon & Schuster, XVI+286.
- Füglister N. 1963. *Die Heilsbedeutung des Pascha (Studien zum Alten und Neuen Testamen)*. Munich, Kösel, 309.
- Gildemeister J. 1889. *Antonini Placentini Itinerarium*. Berlin, XXIV+68.
- Gordon J., Wenham J.A., Motyer D.A., Carson R.T. 1994. *New Bible Commentary*. Leicester, 1455.
- Gray J. 1999. *Concise Bible Commentary*. Albany, Ages Software, 991.
- Gressmann H. 1913. *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, VIII+485.
- Hadley J.M. 2000. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge, XV+262.
- Houtman C. 1993. *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume I*. Kampen, Kok Publishing House, XIX+554.
- Houtman C. 1996. *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus. Volume II*. Kampen, Kok Publishing House, XIV+467.
- Hyatt J.P. 1980. *Exodus (New Century Bible Commentary)*. Grand Rapids, Eerdmans, 351.
- Jenson P.P. 1992. *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World (JSOT 106)*. Sheffield, 281.
- Johnstone W. 2014. *Smyth & Helwys Bible Commentary: Exodus 1–19*, Macon, XXIV+479.
- Kerr R.M. 2018. In Search of the Historical Moloch. In: Kerr R.M., Millier II R., Schmitz Ph.C. «His Word Soars Above Him» *Biblical and North-West Semitic Studies Presented to Professor Charles R. Krahmalkov*. Ann Arbor: 59–80.
- Lau D. 2016. Prostitution in Mesopotamien. In: *Prostitution: eine Begleiterin der Menschheit / a companion of mankind*. New York, Peter Lang: 501–517.
- Leuchter M. 2011. *Eisodus as Exodus: The Song of the Sea (Exod 15) Reconsidered*. *Biblica*, 92 (3): 321–346.
- Levine B.A. 2011. *The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible*. In: Levine B.A. *In pursuit of meaning: collected studies of Baruch A. Levine*. Vol. 1: Religion. Wihona Lake, Eisenbrauns: 321–333.
- Mettinger T.N.D. 1988. *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*. Philadelphia, Fortress Press, XIV+251.
- Meyers C. 2005. *Exodus (NCBC)*. New York, Cambridge University Press, XXIV+311.
- Milgrom J. 1991. *Leviticus 1–16 (AB 3)*. New York, Doubleday, XVIII+1163.
- Milgrom J. 2016. *Studies in Levitical Terminology: The Encroacher and the Levite the Term 'Aboda*. Eugene, Wipf & Stock, 120.
- Moran W.L.S.J. 1962. *A Kingdom of Priests*. In: McKenzie J.L. *The Bible in Current Catholic Thought*. New York: 7–20.
- Otto R. 1936. *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London, XX+240.



- Propp W.H.C. 1999. Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible). New York, Doubleday, XL+680.
- Rendsburg G.A. 1984. Notes to Genesis XXXV. *Vetus Testamentum*, 34(3): 361–366.
- Rost L. 1943. Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender'. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 66 (2): 205–216.
- Ryken P.G. 2005. Exodus. Saved for God's Glory. Wheaton, Crossway Books, 1248.
- Sailhamer J.H. 1992. The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary. Grand Rapids, Zondervan, XXI+522.
- Sarna N.M. 2011. Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel. New York, Schocken Books, XX+277.
- Sarna N.M. 1991. The JPS Torah Commentary. Exodus. The Traditional Hebrew Text with the new JPS Translation. Commentary by N.M. Sarna. Philadelphia/New York, Jewish Publication Society, XXIV+278.
- Sarna N.M. 1966. Understanding Genesis (Heritage of Biblical Israel). New York, Jewish Theological Seminary of America, XXXIV+271.
- Smith M.S. 2002. The Early History of God. Yahweh and the other deities in Ancient Israel. Grand Rapids, Eerdmans, 289.
- Taylor J.E. 1995: The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree. *Journal for the Study of the Old Testament*, 66: 29–54.
- Toorn K. van der, Horst P. W. van der, Becking B. 1999. Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, Boston, Köln, Brill, 960.
- Van Seters J. 1994. The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers. Louisville, Westminster John Knox Press, XVI+527.
- Vaux R. de. 1961. Ancient Israel: Its Life and Institutions. London, Darton, Longman & Todd, XXIII+592.
- Walton H.J., Matthews V.H., Chavalas M.W. 2000. The IVP Bible Background Commentary. Old Testament, Downers Grove, 833.
- Walvoord J.F., Zuck R.B. 1985. The Bible Knowledge Commentary. An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty. Old Testament. Colorado Springs, David C. Cook, 1592.
- White T.J., OP. 2016. Exodus (Brazos). Grand Rapids, BrazosPress, 336.
- Yee G.A., Page H.R.J., Coomber M.J.M. 2014. Fortress Commentary on the Bible: The Old Testament and Apocrypha. Minneapolis, Fortress Press, XXIV+118.
- Zerafa P.P. 1970. Il sacerdozio nell'antico Testamento. *Sacra Doctrina*, 60: 621–658.

Конфликт интересов: о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.

Conflict of interest: no potential conflict of interest related to this article was reported.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Кочергин Сергей Сергеевич, соискатель кафедры истории и археологии, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого, г. Тула, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergey S. Kochergin, assistant of the Department of History and Archeology, Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University, Tula, Russia