

Елена Федотова (Москва)

## ОБРЕЗАНИЕ И ПАСХА В ТАНАХЕ КАК ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА. ИХ СВЯЗЬ С ЗАКОНОМ МОИСЕЯ

Можно думать, что монотеистические преобразования в религии древних евреев должны были сопровождаться довольно естественными процессами, в ходе которых старые ритуалы политеистического культа могли подвергаться переосмыслению и переадресации и таким образом включаться в новый культ в новом качестве и с иным значением. Авторы ветхозаветного повествования очевидным образом используют подобные переадресации для объяснения и утверждения значимости той религиозной системы, которая известна нам как *библейский иудаизм*; таким образом, структура библейского текста в большой мере следует логике *внутренней экзегезы*, предлагая читателю не столько саму историю, сколько ее интерпретацию – с определенной точки зрения<sup>1</sup>.

Например, рассматривая историю Исхода в таком аспекте, трудно не заметить, что Девтерономический редактор библейского текста должен быть озабочен связыванием двух Заветов. Действительно, по ходу повествования Израиль переходит от нормативного периода патриархов с его *заветом Обрезания* к периоду Моисея и *завету Закона*. Но между ними очевидный исторический разрыв. Возникает необходимость не просто легитимизировать Моисея и укоренить Закон в нормативной древности, но представить второй период таким же нормативным, как первый.

Задача находит решение в искусном структурировании рассказа. Структура, на самом деле, сплетает целую сеть связей между различными реалиями (историческими, культурными, культовыми); и эта сеть укрепляет каждую из реалий на том месте, которое предоставлено ей общей темой, а также выстраивает идеологию всеобщей связанности и конечной подчиненности культу и Закону.

В частности, *пасхальный* обряд сопрягается с *обрядом обрезания*, с одной стороны, и с Законом – с другой, играя роль своеобразного «мостика» между двумя Заветами.

Эта связь, как мне кажется, выступает яснее, если рассмотреть обряды в представлениях *перехода*. Иными словами, можно показать, что в Библии обрезание и пасха выступают в качестве *обрядов перехода*. Я напомним, что ван Геннеп назвал так комплекс церемоний, призванных обеспечить индивиду или группе безопасный переход в новое состояние или новый жизненный статус.

Обычно *обряды перехода* следуют четкой схеме, позволяющей разделить их на три общие категории: 1) *обряды отделения* от старого мира; 2) *обряды промежуточные (лиминарные)*, обеспечивающие вступление в особое сакральное промежуточное состояние, в котором происходит подготовка посвящаемого к новой жизни; и наконец – 3) *обряды включения* в новый мир. При этом *лиминарные обряды* сами могут представлять собой сложный комплекс с целой серией *обрядов включения и отделения*<sup>2</sup>.

Начнем анализ с пасхи. В терминах ван Геннепа, первая пасха (Исх.12) – типичный лиминарный обряд (от лат. *limen* – порог). Заклание овцы и обмазывание кровью косяков (помимо явно апотропейной роли этих действий) можно рассматривать как *обряд отделения* Израиля от египетской жизни, от того, что вообще происходит в Египте, а также – от статуса *египетского раба*.

Дальнейшее интерпретируется как серия *обрядов включения* в лиминарность дороги: одеть обувь, подпоясаться, взять посох, в этом состоянии «готовности» провести совместную трапезу, образно говоря, «отряхнуть прах Египта от ног своих», и – переступить порог (с тем, чтобы никогда больше туда не возвращаться: Быт.26:2; Втор.17:16).

Из Египта израильтяне уходят в пустыню. Жизнь в пустыне имеет все признаки и символику сакрального промежуточного состояния, периода подготовки к жизни в совершенно другой обстановке: действительно, даже географически и политически Израиль в пустыне находится на нейтральной, никому не принадлежащей территории, между Египтом и Палестиной, вне культурных влияний соседей.

(Единственная культурная реальность там – культовая: присутствие ЙХВХ среди Своего народа). Поэтому можно сказать, что *изолированность* и *подвешенность* между двумя мирами являются важными характеристиками жизни Израиля в пустыне.

Идея *символической смерти*, почти всегда сопутствующая лиминарному состоянию, по-видимому, представлена в нарративе разного рода опасностями, угрожающими жизни народа из-за нехватки пищи и воды (Исх.15: 22-26; 16; 17:1-7 и т.д.), а также из-за нападения врагов (Исх.14; 17:8-16). Жизнь народа сохраняется только благодаря прямому вмешательству ЙХВХ.

Вероятно, к признакам лиминарности следует отнести также *военную готовность* и *военную организацию* израильтян, показанную не только через изображение стычек с врагами, но и при помощи специальной военной терминологии, см., например, Исх.12:41: «Вышло все ополчение Господне из Египта» (כָּל־צְבָאוֹת יְהוָה); или Исх.13:18: «И вышли сыны Израиля вооруженные из земли Египетской» (... וְהַמָּשִׁים עָלָיו בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל). Впрочем, воюет за Израиль также сам ЙХВХ. Отметим: военная тематика и терминология будут сопровождать описание пасхи и в дальнейшем. Пасха всегда включает народ в период, который характеризуется повышенной опасностью и, соответственно – готовностью к войне. Вместе с тем, война не может быть стационарным и вполне культурным состоянием – это явно лиминарная фаза жизни народа.

Для лиминарной фазы характерна также общая социальная жизнь по типу *коммунитас*<sup>3</sup> – т.е. гомогенность, эгалитарность, отсутствие четкой социальной структуры. Действительно, компания, бродящая по пустыне, хоть и велика, но достаточно гомогенна, и описывается словами: «Израиль» (יִשְׂרָאֵל Исх.15:22), «сыны Израиля» (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Исх.15:19), «народ» (הָעָם Исх.15:24), «все общество» (כָּל־עַדָּה Исх.17:1) или просто «они». Народ, по сути, подчиняется только Богу (и Моисею как Его глашатаю).

Организацию судебной структуры в Исх.18 можно рассматривать как попытку провести идею дальнейшего нисхождения благодати от Бога к старейшинам через Моисея. Да, собственно, описанная структура – скорее военная, чем чисто судебная (избираются тысячники, сотники и т.д.). О военной же тематике речь шла выше.

Наконец, еще одним символом лиминарности пустыни можно считать *манну* – неестественную пищу, которой израильтяне питались только в пустыне (Исх.16:35-И.Нав.5:12). Эта пища послана Богом с неба для спасения людей от голодной смерти.

Сама структура рассказа раскрывает основную его идею: за описанием выпадения манны (Исх.16), получения воды в пустыне (Исх.17:1-7) и отражения военной опасности (17:8-16) следует эпизод с избранием 70 старейшин для помощи Моисею в деле суда и управления народом. Тем самым, устанавливается некая лиминарная, но устойчивая форма существования народа в пустыне; структура и безопасность этого промежуточного общества целиком определяется попечительством Господа.

Основным идейным наполнением рассказа о жизни Израиля в пустыне следует считать акцент на подготовке народа к заключению Синайского завета; подготовка умов основана на демонстрации очевидной невозможности существования народа без руководства и попечения о нем ЙХВХ.

Итак, мы видим, что первая пасха (Исх.12) представляет собой целый комплекс обрядов, включающий собственно *обряды отделения* от прежней жизни и прежнего статуса, а также *обряды включения* в лиминарность пути к Синайскому завету. Этот обряд имеет, так сказать, «векторный» характер: он направлен к Закону и Храму (или скинии как его прообразу).

Вторая пасха в пустыне (Числ.9) уже прочно связана с Законом – как обязательный для соблюдения праздник, и с обрезанием – потому что только обрезанные могут есть пасху. [Собственно, эти условия относились уже к первой пасхе, но здесь они акцентированы и выделены.]

Третью пасху справляли под руководством Иисуса Навина (И.Нав.5) – после очевидных *обрядов отделения*: переправы через Иордан и массового обрезания. Результат *отделения* резюмирует ЙХВХ: «Ныне Я снял с вас посрамление Египетское» (5:9) (что бы это ни означало в деталях). После пасхи перестала падать манна – лиминарность пустыни закончилась. До стационарной жизни на своей Земле остался еще только один переход – лиминарность короткой войны. Таким

образом, третья пасха, скорее всего, должна быть интерпретирована как *обряд включения* в следующее лиминарное состояние Израиля; вместе с тем, она вплотную примыкает к *обрядам отделения*: помещенная между ритуалом обрезания израильтян и фактом исчезновения манны, пасха Иисуса Навина имеет коннотацию *обряд окончательного отделения* от жизни в пустыне (эта жизнь, благодаря событиям, связанным с осмотром Земли [Числ.13-14], стала своего рода продолжением существования Израиля в рамках ментальности и статуса *египетского раба*).

Далее, пасха Иосии (4 Цар.23:21-23) совершена была после большого перерыва; этот период отмечен нарастающей культовой нечистотой, конец которой положили очистительные реформы царя; их можно интерпретировать как *обряды отделения* от упомянутой культовой нечистоты. Следующая за сим пасха воспринимается как *обряд включения* в некое промежуточное состояние – краткий период религиозной верности между нечистотой прежней жизни и отступничеством следующего же царя, Иоахаза.

Последняя в библейской истории пасха совершена после окончания и освящения Второго храма (Эзра 6:19-22). Порядок событий напоминает празднование освящения скинии в кн.Чисел: завершение строительства, освящение, жертвы от колен Израилевых и затем – пасха как радостный праздник возобновления Завета. И хотя все это происходит уже на своей Земле, но за пасхой все же последует период некой лиминарности: битвы с внешними врагами общины (Неем.4) и с внутренними отступниками от Закона (Неем.13); снова пасха, как некий вектор, лишь указывает на цель: стационарная жизнь на своей Земле, «текущей молоком и медом», под сенью Храма и в послушании Закону. На этом, собственно, библейская история и заканчивается.

В итоге можно отметить изменение содержания пасхального ритуала в ходе повествования: из комплекса, несущего одновременно смысловую нагрузку *обряд отделения* (от египетской жизни и статуса *египетского раба*) и *обряд включения* (в лиминарность пути и борьбы за завет Закона) пасха превращается исключительно в *обряд включения* в некое состояние народа, которое характеризуется обновлением

Завета, очищением культа и соблюдением Закона; это состояние, в то же время, еще имеет признаки лиминарности, неокончателности, продолжения борьбы за верность народа ЙХВХ и Закону как знаку Его присутствия среди Израиля.

Обратимся теперь к обрезанию. В древности обрезание определенно исполняло роль *обряда перехода*. Ван Геннеп<sup>4</sup> однозначно интерпретирует его как *обряд отделения* ребенка – от матери, от нечистоты родов, от мира, предшествующего жизни, внеобщественного, не дифференцированного по признаку пола и т.д. (и категорически отказывается видеть в обрезании обряд, связанный с половой зрелостью или деторождением – в отличие, например, от Холла<sup>5</sup>).

Именно в качестве *обряда отделения* обрезание фигурирует в кн.Лев.12:3. После обрезания ребенок фактически входит в промежуточное состояние между миром, где он пребывал до рождения, и миром общества. Этот период завершается очистительным жертвоприношением (Лев.12:6-8), после чего и ребенок становится полноправным членом общины.

В тексте Быт.17 («Завет обрезания») древний обряд переосмыляется; ему придается значение *обряда включения* – в договор с Богом и тем самым – в будущую общину Израиля.

Повторено предписание Лев.12:3 об обрезании мальчиков на восьмой день жизни и подчеркнут необходимый характер этого обряда для включения индивида в сообщество (Быт.17:12-14).

Поскольку следом за этим предписанием непосредственно следует обещание Аврааму о рождении сына (Исаака, ст.19), то этим, вероятно, обрезание все же ставится в связь с «правильным» деторождением. После обещания благословить Измаила Господь еще раз подчеркивает, что Завет Он заключает с Израилем только через Исаака. Следующий за этим рассказ об одновременном обрезании всего дома Авраамова – от главы семьи до рабов, купленных за деньги, по-видимому, должен снизить роль обрезания Измаила. Да, Измаил был обрезан в один день с отцом – но и в один день с домочадцами и рабами. Получается, что из всей семьи один Исаак был обрезан предписанным, «правильным» образом – на восьмой день жизни (Быт.21:4). Таким образом, из рассказа следует вывод, что обрезание (как и

авраамическое происхождение) является необходимым, но не достаточным условием включения в общину Израиля. Впоследствии оно будет дополнено условием соблюдения Закона.

Следующий эпизод, в котором обрезание играет значительную (и, по-видимому, ключевую) роль – Исх.4:24-26. Моисей с семьей находится на *нейтральной полосе*, в пустыне, между Мадиамом, откуда он вышел, где он пас овец своего тестя, мадиамского священника – и Египтом, куда лежит путь будущего законодателя; с момента вступления на египетскую землю и навечно ему уготована роль «пастуха народа».

На самом деле, в Египте и Моисей, и весь народ переживает еще одно промежуточное состояние, выход из которого, через переход по пустыне – ведет прямо к Синайскому завету.

Таким образом, то, что происходит на ночной стоянке в пустыне (Исх.4), по всем признакам интерпретируется как *обряд перехода*, а именно – *обряд отделения* от мадиамской жизни и статуса пастуха овец. Одновременно обрезание Гершомы и перенесение спасительной функции его крови на Моисея играет роль *обрядов включения* – в статус искупленного избранника, «пастуха народа», а также - в ряд промежуточных состояний Моисея и всего Израиля, ведущий к вершине отношений между Богом Израиля и Его народом (т.е. к Синайскому завету). Промежуточные (лиминарные) состояния связаны, как мы помним, с особой сакральностью; это сакральный мир, доступ в который возможен только для специально подготовленного человека, т.е. прошедшего через определенные обряды перехода, каковую роль, очевидно, и играет обрезание в пассаже Исх.4:24-26.

Итак, в ночном эпизоде обрезание выступает одновременно как *обряд отделения* от прежней жизни и прежнего статуса – и *обряд включения* в сакральный мир промежуточного периода и в статус Божьего избранника и посланника.

Последнее упоминание обрезания (И.Нав.5) выходит за рамки повествования Торы и относится к Девтерономической истории. Обрезание происходит, как сказано, «во второй раз» (לְשֵׁנִי 5:2), ритуальными кремневыми ножами – скорее всего, это намек на восстановление и обновление Завета (5:23). [Последующие

рассуждения (5:4-7) выглядят как позднейшая глосса – попытка позднего редактора объяснить необходимость обрезания по типу мидрашистского толкования].

В описании массового обрезания (И.Нав.5) можно увидеть некоторую параллель с предписанием об обрезании в Законе (Лев.12:3f): и там, и здесь проходит некоторое время от обрезания до полного очищения; (ср.33 дня очищения матери с ребенком в Лев.12 и 3 дня от обрезания до пасхи в И.Нав.4:19 – 5:10); в Законе (Лев.12) очищение завершается очистительной жертвой  $\text{קֹדֶשׁ}$ , в кн.И.Нав. – жертвой пасхального агнца. Таким образом, Израиль, едва ступивший ногой на Землю, выглядит как только что родившийся ребенок. Благодаря этой параллели и, кроме того, довольно темной фразе ЙХВХ «Ныне Я снял с вас посрамление Египетское» – массовое обрезание в кн.И.Нав можно рассматривать как обряд окончательного *отделения* Израиля от египетской жизни; с другой стороны, обрезание израильтян происходит после серии явственных *обрядов отделения*, таких как переход через реку и воздвижение памятных камней (И.Нав.3-4), и почти вплотную примыкает к празднованию пасхи; это позволяет рассматривать ритуал как начало ряда обрядов *лиминарных*, т.е. *обрядов включения* в лиминарное состояние войны за Землю.

Итак, первое упоминание – обрезание дома Авраама (Быт.17) – это *обряд включения*; дальше в эпизодах Исх.4 и Исх.12:43-49 обрезание выступает одновременно как *обряд отделения* и *обряд включения*; и наконец, массовое обрезание (И.Нав.5) – в основном, *обряд отделения* с некоторой долей семантики *обрядов включения*.

Таким образом, анализ показывает, что смысл обрезания, так же, как и смысл пасхального ритуала – меняется по ходу повествования, но, так сказать, в обратном порядке (если следовать библейской хронологии). Это само по себе может содержать намек<sup>6</sup> на связь обрезания с пасхой.

Лиминарии, подвергшиеся обрезанию, во всех случаях (Исх.12, Исх.4 и И.Нав.5) переходят в следующее лиминарное состояние – войны и, соответственно, повышенной боевой готовности (так же, как и все общество после пасхального ритуала).



Подведем итог: в рассказе пасха связывается с обрезанием при помощи следующих приемов, которые можно было бы назвать литературными (даже если они не вписываются в наше понимание литературных условностей):

1. Трансформация смысла обрядности – в стиле хиастического параллелизма.
2. Далее - идет показ функциональной равнозначности обрезания и пасхи:
  - а) оба обряда включают группу в лиминарность войны;
  - б) оба обряда, будучи весьма древними, каждый со своим значением – с соотнесенностью к индивиду или семье – в нарративе фактически переосмысляются как обряды очистительно-заместительные, как искупительное жертвоприношение, с акцентом теперь уже на спасение всего Израиля в целом;
  - в) эквивалентность двух ритуалов подчеркивает и устав пасхи, который практически ставит знак равенства между обрезанием и пасхой, поскольку обрезание по уставу – необходимое и достаточное условие участия в пасхальном седере;
  - г) возможно, играют свою роль даже числовые соответствия: и обрезание, и пасха (вместе с опресноками) разрешаются на 8 день – тоже с хиазмом.

Есть, казалось бы, важное различие между пасхой и обрезанием. Обрезание – это обряд «жизненного перелома», а пасха – календарный обряд. Но в Библии описано всего 5 случаев празднования пасхи, и всякий раз она подается именно как обряд «жизненного перелома», т.е. включения общества в особое состояние.

3. Наконец, структурно в рассказе обрезание и пасха соединяются весьма примечательным образом.

Этот мотив связи начинается с Быт.17, где древний обряд обрезания явно ставится в соответствие с Заветом (начинает свое существование *завет Обрезания*).

Далее, в ночном эпизоде с Моисеем (Исх.4) – обрезание Гершома (и перенесение спасительной функции его крови на Моисея) – лексическими параллелями связано с Заветом: это единственный случай в ТаНаХе, когда в связи с обрезанием используется глагол כָּרַךְ - вместо обычного כָּרַךְ (или כָּרַךְ). Но часто, помимо своего прямого значения «отрезать», «рубить», он встречается в

устойчивом идиоматическом сочетании - כרת ברית («заключить договор»). Таким образом, удивительное словоупотребление<sup>7</sup> подчеркивает заветный аспект обрезания в ночном эпизоде и намекает на возобновление *завета Обрезания*, который был дан патриархам и в который теперь уже вступает Моисей (как представитель Израиля). С другой стороны, кровавый обряд явно прообразует пасху и опять-таки функционально ей эквивалентен – как очистительно-заместительное жертвоприношение.

Связь этого сложного комплекса с Законом осуществляется через личность Моисея – будущего законодателя.

Таким образом, в очень коротком тексте, предельно сконцентрировано – читателю предлагается вся информация в виде семантической цепочки:

*Завет Обрезания – Обрезание – Пасха – Закон – Завет Закона.*

Мы видим, что Исх.4 – эпизод ключевой для понимания всего построения; фактически, в нем имплицитно речь идет о переходе от *завета Обрезания* к *завету Закона*, а в общем повествовании будущий законодатель движется от обрезания к Закону (Синаю) – через пасху.

Структурное оформление семантики перехода на этом не заканчивается. Отмечая, что в ключевых пассажах Исх.4, Исх.12 и И.Нав.5 наблюдается, так или иначе, тесное смысловое соединение обрезания и пасхи – либо при помощи различных аллюзий, либо просто текстуально, отметим также: сами эти тексты в общем рассказе об Исходе разнесены, но таким образом, что образуют своего рода «смысловую инклюзию».

Действительно, эпизоды Исх.4 и Исх.12 обрамляют рассказ о начале освобождения Израиля. Соответственно, эпизоды Исх.4 и И.Нав.5 - обрамляют рассказ об Исходе в целом.

Иначе говоря, путешествие Моисея в Египет, в ходе которого пастух, через особый ритуал, получает сакральный статус *Божьего избранника*, служит своего рода введением в события Исхода; Исход начинается с пасхального жертвоприношения, которое теснейшим образом связано с обрезанием – просто по

уставу; заканчивается Исход переправой через Иордан войск Иисуса Навина и повторением тех же ритуалов над всеми перешедшими.

В ночном эпизоде (Исх.4) в центре внимания *обрезание* (с отсылкой к *завету Обрезания* и с аллюзией на пасху); в Исх.12 – *пасха* (с отсылкой к подзаконной обязательности и пасхи, и обрезания); в тексте И.Нав.5 оба ритуала объединяются в единое целое – текстуально и семантически.

Итак, в широком контексте рассказа об Исходе *обрезание* и *пасха* представлены как ритуалы сопряженные и практически функционально тождественные<sup>8</sup>, но с определенным приоритетом *обрезания* как ритуала более древнего и связанного с *заветом Обрезания*. В дальнейшем *пасха* соединяется с Законом, и ответ этой связи падает на *обрезание*. *Обрезание* воспринимается теперь как неотъемлемая и важная часть Синайского закона – при том, что единственное упоминание об этом обряде в законодательном материале Торы (Лев.12:3) содержит еще самый древний смысл ритуала<sup>9</sup>.

Таким образом, благодаря искусному расположению в повествовании - *обрезание*, *пасха* и Закон приобретают коннотацию тождественности; это, в свою очередь, связывает воедино *завет Обрезания* и *завет Закона*, а *пасха* играет роль своеобразного «мостика», «сцепления» между двумя Заветами.

Можно отметить, что за выстраиванием определенной структуры отношений между *Заветом обрезания* и *Заветом закона* просматривается еще одно авторское намерение (об этом можно говорить, поскольку описанная ниже техника и идеология, по-видимому, характерны для многих библейских текстов<sup>10</sup>). Речь идет о том, что библейское объяснение политического краха Иудеи (как наказания народу за несоблюдение Закона) достаточно пессимистично и само в себе не несет луча надежды. Вместе с тем, надежда – единственное, что способно придать смысл не только стратегии выживания, но и самой библейской литературе. И авторы ТаНаХа умеют искусно озвучить в повествовании мотив надежды - путем помещения эпизода с оптимистическим звучанием в большую древность, в изначальные

времена определения и закладки нормативных образцов жизни. Да, Закон суров. Но Завет обрезания с Авраамом лишен подобной суровости; это безусловный, неотъемлемый Завет милости и любви Бога к Аврааму и его потомкам —на все времена. И это было *до* Закона. Сам законодатель Моисей спасен обрезанием своего сына. Так обрезание помещается в основание Закона и становится в каком-то смысле сильнее его, поэтому наказание, которое придет от Закона, отменяемо силой милости Бога к народу, отмеченному знаком Завета. Подобная логика создавала надежду для людей, заинтересованных в возвращении земли, т.е. для слепопленной общины; и надо признать, что логика эта удачно дополняет и компенсирует девтеронимическую идеологию.

Нужно сказать еще одно: мы знаем, что впоследствии ап.Павел использовал идею о том, что Закон Моисея вторичен, а вера Авраама первична; обоснование этого тезиса Павел нашел именно в Писаниях (которые он хорошо знал). Но в богословии ап. Павла сохраняется нерасторжимая связь обрезания с Законом, а не с верой Авраама; и это показывает, что библейский автор, который так стремился соединить обрезание и Закон – своей цели, в конце концов, достиг.

Зато пасха у ап.Павла отделяется от законодательного комплекса и приобретает самостоятельное значение, превращаясь в уникальное событие – Жертвоприношение Христа, которое становится смысловым и сотериологическим наполнением Нового Завета. Сама логика этого построения требует отбросить Закон (с привязанным к нему обрезанием) как учреждение, лишённое теперь спасительной силы; эти функции передаются Пасхе, и тот, кто участвует в ней (т.е. в евхаристической трапезе), спасен независимо от соблюдения Закона.

Так переосмысливается в новозаветной литературе намеченная ТаНаХом связь между обрезанием, пасхой и Законом Моисея. Мы снова видим, как, вырастая из иудейских Писаний и предписаний, христианская традиция – в силу самой логики исполнения мессианских ожиданий – ломает систему иудейской религиозной мысли, создавая свою собственную систему, которая, тем не менее, сохраняет опору на базовые иудейские представления.

Исторически эта задолженность христианства иудаизму странным образом оборачивается обоснованием разрыва и вражды.

#### Примечания.

1. См., напр., *Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988, p.3-20, 380-6.*
2. *Геннеп А., ван. Обряды перехода. «Вост. литер.»: М., 1999, с.171-175.*
3. *Тэрнер В., Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // В.Тэрнер. Символ и ритуал. «Вост. литер.»: М., 1983, с.168-196.*
4. *Геннеп А., ван. Обряды перехода, с.52,151-152.*
5. *Hall R.G. Circumcision//ABD, v.1, p.1026.*
6. О приеме хиастического параллелизма в Библии пишет М.Вайс, цитируя также М.Зайделя; см.*Вайс М. Библия и современное литературоведение, с.105-106.*
7. Отмечено в комментарии *Sarna N.M. Exodus. The JPS Torah Commentary. JPS: Philadelphia / N-Y / Jerusalem, 1991, p.24-25.*
8. Раввинистическая традиция также видит не просто связь, но скорее функциональную тождественность обрезания и пасхи. Мидрашистское толкование построено на отсылке к тексту Иез.16:6-8: фразу «В кровях твоих живи» (בְּדַמַּיִךְ חַיִּי), еще повторенную для усиления впечатления, раввины толкуют как «Выживай за счет своих кровей»; иными словами, выживание и искупление народа обеспечено двумя заповедями: обрезания и пасхальной жертвы (по *N. Sarna, p.26*).
9. Несколько раз в Торе и у пророков обрезание (и необрезание עָרַל) упоминается метафорически, в значении «обрезанный» – «хороший, цивилизованный, годный к употреблению». (См. Исх.6:12, 30; Лев.26:41; 19:26; Втор.10:16; 30:6; Иер.4:4; 6:10; 10:25).

10. См., напр. *Collins T.*, The Mantle of Elijah. The Reduction Criticism of the Prophetical Books. JSOT Press: Sheffield, 1993, p.59-87.