

«Бог усмотрит Себе агнца...» (историко-религиозный аспект Быт. 22).

Как отмечают исследователи, Быт. 22 входит в состав «исторического произведения эпохи плена», сложившегося в результате глубокого осмысления причин происшедшей катастрофы и раздумий о возможных перспективах¹. Основной вопрос, который ставится авторами библейских текстов этого времени: в чем суть отступничества Израиля от Яхве – его «первогреха»? Для чего избран Израиль? Что составляет фокус исповедуемой потомками Авраама религии, в отступлении от которой обвиняют их пророки? В связи с этим кругом вопросов и происходит в Быт. 22 обращение к истокам истории Израиля – к праотцу Аврааму.

В научной литературе жертвоприношение Авраама традиционно соотносится с ханаанейской практикой детских жертвоприношений. Согласно наиболее распространенной точке зрения, смысл данного фрагмента – в отмене детских жертвоприношений и замещении их животными². Ряд исследователей относят практику детских жертвоприношений к числу культов, легитимных в додевтеронимическом яхвизме, но запрещенных реформой Иосии³. Своего рода обоснованием этого запрета и должна была служить Акеда.

Другой взгляд на Акеду, присутствующий в литературе, относится к этическому аспекту данного предания. Может ли повеление о человеческом жертвоприношении исходить от Яхве? Может ли Бог нарушить нравственный закон, гарантом которого Он Сам выступает? «Существуют определенные случаи, – писал знаменитый немецкий философ И. Кант, – в которых человек может быть убежден, что голос, который он услышал, не может быть голосом Божиим; если этот голос повелевает ему сделать то, что противоречит закону морали, даже если данный феномен представляется ему необычайно великим и превосходящим все природные явления, он должен счесть его обманом»⁴. Именно это имело место в истории с жертвоприношением Исаака. «Примером тому может служить предание о жертвоприношении Авраама: Авраам, по повелению Божию, намерен убить собственного сына... Авраам должен был бы сказать этому предположительно

¹ Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгера. – М., 2008. – С. 234.

² См.: *Boehm O.* Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel // *Vetus Testamentum*. – 2004. – LIV, 2. – P. 145.

³ См.: *Heider G.C.* The Cult of Molek. A Reassessment. – Sheffield, 1985. – (JSOTSup 43). – P. 37-65; того же мнения придерживался П. Моска, говоривший о «яхвистском ритуале» детских жертвоприношений (*ibid.* P. 86).

⁴ Цит. по: *Westermann C.* Genesis 12-36: A Commentary. – Minneapolis, 1985. – P. 354.

божественному голосу: совершенно ясно, что я не убью моего возлюбленного сына; но я не уверен в том, что ты, явившийся мне – Бог, даже если бы голос прогремел с небес»⁵.

«Этический урок» извлекает из Акеды, хотя и в ином, нежели И. Кант, смысле, современный американский ученый О. Боэм⁶. Смысл финикийской практики детских жертвоприношений этот исследователь, следуя античным авторам, видит в спасении города или народа: правитель в случае опасности, угрожающей народу, приносил в жертву своего сына, дабы умиловить богов (ср.: 4 Цар. 3:27). Смертью сына правителя спасался народ и город. В случае же Израиля все происходит ровно наоборот: если бы Исаак был принесен в жертву, не было бы израильского народа. В первоначальном предании, по мнению О. Боэма, жизнь Исаака сохранена не благодаря вмешательству Ангела, но благодаря непослушанию Авраама божественному повелению. О. Боэм отмечает при этом, что существенным отличием библейского рассказа от ближневосточных преданий является инициатива Яхве, повелевшего Аврааму принести в жертву единственного сына. Однако Авраам занимает твердую «этическую позицию», от которой зависело существование израильского народа. Финикийские правители спасали свой народ жертвоприношением сына, Авраам тоже спас будущий народ, но отказавшись от такого жертвоприношения.

Однако смысл Акеды едва ли может быть сведен к изменению в ритуальной сфере или к нравственной проблематике, он лежит много глубже – там, где коренятся сами основания ветхозаветной этики и культа. В данной статье будет предпринята попытка показать на основе историко-религиозного материала, что рассказ о жертвоприношении Исаака явился результатом рефлексии библейских авторов над призыванием Израиля и спецификой его религиозного пути сравнительно с прочими народами. Событие, происшедшее на горе Мориа, положило начало выделению израильской религии из комплекса ближневосточных религий. То обстоятельство, что библейские авторы возводят это событие к Аврааму, свидетельствует о том, что они воспринимали его как краеугольный камень яхвизма.

Практика человеческих жертвоприношений была достаточно широко распространена в пуническом мире, хотя из самого Ханаана II-I тыс. до н.э. мы практически не имеем подтверждающих эту практику археологических данных (к таким данным можно отнести лишь обнаруженную в 1993 г. в юго-восточной Турции базальтовую стелу VIII века до н.э. с надписью на финикийском языке⁷). Косвенным свидетельством наличия детских жертвоприношений в Финикии может служить

⁵ Цит. по: Ibid.

⁶ Boehm O. Op. cit. P. 145-156.

⁷ Cooper A.M. Phoenician Religion // ER. – Vol. X. – P. 7134.

чрезвычайная их популярность в финикийских колониях, прежде всего – в Карфагене, где сохранились и votивные стелы с изображениями и надписями, устанавливаемые на месте погребения (самые ранние датируются VII-VI вв. до н.э.), и тофеты (места, где совершались жертвоприношения, содержащие останки жертв – детей в возрасте одного-двух лет). Согласно археологическим данным, в финикийских колониях (Карфаген, Сардиния, Сицилия) человеческие жертвы приносились регулярно, а не только в чрезвычайных обстоятельствах⁸. Если бы жертвоприношения были связаны с какими-либо катастрофическими моментами, они носили бы неравномерный характер – в одно время были бы массовыми, в другое не фиксировались бы вовсе.

В Библии о детских жертвоприношениях говорится, как правило, как о жертвах Молоху (в масоретском тексте – *Молек*; в Септуагинте – *Молох*), приносимых израильянами по образу ханаанеев. Они описываются как «передача», «отдавание» (נתן) своего семени (זרע), своего первенца или своих сыновей и дочерей Молоху (Лев. 18:21; 20:2-4; 3 Цар. 11:7; 4 Цар. 23:10; Иер. 32:35; Амос 5:26), в ряде случаев указывается и способ этого «отдавания», осуществлявшегося посредством «проведения» жертвы через огонь (4) (העבר באש Цар. 23:10)⁹. Именно эти культы стали, согласно Библии, главной причиной ненависти Яхве к ханаанеям, которых «свергла земля» по причине их гнусных обычаев¹⁰. Воспроизведение израильянами подобных культовых практик неизбежно должно было привести к отвержению Израиля Яхве: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего» (Втор. 18:9-12).

Как показано в исследовании Г. Хайдера, специально посвященном «культу Молоха»¹¹, данный культ в Сиро-Палестинском регионе имел отношение к сфере заупокойных верований – его объектом был *царь* (*mlk*) мира мертвых, известный в различных религиозных традициях как умирающий и воскресающий бог. С этим божеством, чей «архетип» уходит в глубины доистории, сопряжена идея нисхождения в мир мертвых и выхода из него, т.е. идея превращения смерти в жизнь (или, иными словами, идея жизни, обретаемой через смерть, и смерти, становящейся переходом в жизнь). При этом циклическая повторяемость выхода этого бога из мира мертвых

⁸ Heider G.C. Op. cit. P. 201.

⁹ См. также: Втор. 12:31; 18:10; 4 Цар. 17:17; 21:6; Иер. 7:31; 19:5; 32:35; Иез. 16:20-21; 20:31; 23:37, 39.

¹⁰ См.: Лев. 18:24-30.

¹¹ Heider G.C. Op. cit.

является лишь способом актуализации в историческом времени принципиально «вневременного» мифологического события (как Страстная Седмица и Пасха у христиан представляют собой циклическую актуализацию раз совершившегося в истории события). Поэтому, на мой взгляд, уместнее говорить об этом божестве как об «умершем и воскресшем».

Умершими и воскресшими богами в Ханаане считались Баал (именуемый также Баалшаммом – «владыкой небес»), отождествлявшийся с Ададом¹², Эшмун (в Сидоне), Адонис (в Библие), Мелькарт¹³ (*Mlk qrt* – «царь града») в Тире, Сарепте, Аскалоне; в Карфагене он известен как Баал-Мелькарт). Библейский *Молох* мог быть вариантом имени Мелькарта, владыки мира мертвых¹⁴. Карфагенские votivные стелы, сопровождавшие погребения принесенных в жертву детей, содержали посвятельные надписи Баалу-Аммону и его супруге Танит (тирский «эквивалент» этой пары – Мелькарт-Астарта)¹⁵. Божеством, чье имя соотносимо с библейским Молохом, мог быть эблаитский и аморейский Малик¹⁶, отождествлявшийся с аккадским владыкой мира мертвых Нергалом. Божество по имени *Mlk* известно и в Угарите. Здесь оно могло отождествляться с *Рапаитом* (от корня 𐎗𐎍𐎗 – «исцелять»), царем вечным (*Rpu mlk 'lm*), владыкой подземного мира, имеющим власть «исцеления» мертвых¹⁷.

Умерший и воскресший бог в различных религиозных традициях так или иначе связан с неподвластной смерти Богом-жизнедателем, являясь часто Его «сыном»¹⁸, но при этом он земнородный, смертный. На это божество, являющее собой воплощение божественной жизни в смертном, возлагались надежды адептов его культа на бессмертие через приобщение его бого-человеческой сущности. Проходящее через смерть по причине соединенности со смертным божественное открывает смертному путь из смерти в бессмертную жизнь. Именно по причине обретения им *власти* над смертью умерший и

¹² Ассирийские источники IX-VII вв. до н.э. содержат упоминания о предании огню (вероятно, символическом) первенцев обоих полов в жертву Ададу, которому придается эпитет *milki*, а также богине *Belet-ceri*, отождествлявшейся с Иштар – «царицей небес» (*Weinfeld M. The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // Ugarit-Forschungen. – 1972. – Bd. 4. – P. 144-145*).

¹³ Существует тирский миф о том, что он был сожжен на горе (в культе сжигалась кукла). Погребение Мелькарта происходило в месяц карар (букв. «холодный», т.е. зимой). Восстание из мертвых – в месяц перитии, приходившемся на февраль-март. В храмах его образом был огонь, горящий на алтаре.

¹⁴ «Город» (*qrt*) – эвфемизм мира мертвых.

¹⁵ *Cooper A.M. Op. cit. P. 7130, 7132.*

¹⁶ Упоминается уже на табличках из Эблы, датирующихся серединой III тыс. до н.э. (*Heider G.C. Op. cit. P. 94-101*).

¹⁷ В угаритской поэме «О рапаитах» упоминается «рапаит, царь вечный» (*rp'u mlk ilm*), отождествляемый, судя по параллелизму употребляемых формул, с «рапаитом земным» или «целителем земли» (*r[p'u] arc*) (KTU 1.108, Recto, 1; Verso, 23-24), где под «землей», возможно, следует понимать подземный мир и его обитателей.

¹⁸ «Род» египетского Осириса восходит к Богу-Творцу Атуму, греческий Дионис – сын Зевса, ханаанейский Баал – сын Илу, Отца богов, Творца созданий, Думузи/Таммуз – супруг Инанны/Иштар, дочери небесного Ана, Творца богов и людей, Отца, первопродка всех богов.

воскресший бог, владыка жизни неразрушаемой, и почитался в различных традициях, как отмечалось выше, *царем* мира мертвых (Осирис, Таммуз, Мардук-Нергал, Дионис, ведийский Яма)¹⁹.

Култ умершего и воскресшего бога обнаруживает типологическое сходство в различных культурах (в Месопотамии, Ханаане, Греции, М.Азии). Практически повсеместно он включал в себя различные варианты *заместительной жертвы* – жертвы, заменяющей самого жертвователя, приносимой с целью соединения последнего с божеством, «трансцендирования» человека, умирающего в человеческом²⁰ и рождающегося в бого-человеческом статусе, свойственном умершему и воскресшему богу, или, говоря в греческих терминах – с целью замещения жизни *bios* (жизни конечной, смертной), на жизнь *zoe* (жизнь вечную, не подпускающую к себе смерть)²¹. В Месопотамии жертвователь, желая обретения сколь возможно полного тождества с божеством, выходящим из царства смерти (Думузи-Таммузом), приносил в жертву его символический субститут – ягненка или козленка, символизировавшего и умершего и воскресшего бога, и самого жертвователя, которого, собственно, и замещало животное. В ребенке, плоти от плоти жертвователя, это тождество должно было бы реализовываться всего полнее, а, стало быть, такая жертва мыслилась наиболее сильным, предельным вариантом заместительной жертвы²². Впрочем, такая практика неизвестна ни в Месопотамии, ни в Эбле, ни в Мари, ни в Угарите²³.

К другому варианту заместительной жертвы можно отнести жертву по принципу «часть за целое». Такими жертвами были обрезание у рапаитов (в Библии – *рефаимов*, см.

¹⁹ Характерна присущая различным культурам амбивалентность, свойственная образу царя мира мертвых и проливающая свет на тайну перехода из смерти в жизнь нескончаемую. Эта амбивалентность ярко представлена в образе ведийского Ямы, царя и владыки предков, чье имя означает «близнец». Будучи «первым смертным», он стал владыкой всех, отправляющихся во чрево земли, в «земляной дом» (Ригведа 7.89.1). Но в то же время Яма является и властелином *блаженных умерших* (Ригведа 10.14.3-7; 16.4), открывателем пути в высшее небо, мир богов, царство вечной жизни, основанное им для праведников. Смерть – это дорога Ямы, но для него самого смерть стала путем в жизнь нескончаемую. По ведическим представлениям, для всякого, вставшего на дорогу смерти, открываются две альтернативы: путь в «земляной дом», мир мертвых, или же путь в мир богов, на «дальнюю окраину неба» (Ригведа 9.113.8) (отсюда позднейшее представление о Яме как *судие* мертвых; вершителями посмертного суда становятся и египетский Осирис, и месопотамский Таммуз). Второй путь открывает Яма тем, кто при жизни следовал «пути правды» (*ритасья пандха*). Великая тайна тождества Гадеса и Диониса лежала в основе греческих мистериальных культов (см.: Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. – М., 2000. – С. 62-63).

²⁰ Во время Малых мистерий в Аграх и Элевсинских мистерий совершались действия с аллюзией на древние погребальные ритуалы – посвящаемый символически уподоблялся семени, умирающему в земле и рождающемуся для новой жизни (*Taylor-Perry R. The God Who Comes.* – N.Y., 2003. – P. 82).

²¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни: Пер. с нем. – М., 2007. – С. 19-22.

²² Ср. Мих. 6:6-7, где жертва первенцем рассматривается как «замещающая» жертвоприношение в тысячу овнов или неисчетных потоков елея: "С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со всеожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елея? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего - за грех души моей?".

²³ Heider G.C. Op. cit. P. 100-101; 113; 142-143; 149.

ниже), самокастрация жрецов Атаргатиды (Астарты) в сирийском Иераполе, бичевание или скарификация миста во время Малых мистерий в Аграх, ритуальное бритье головы, совершавшееся, согласно Лукиану²⁴, в культе Адониса. Множество ритуальных бритв найдено в пунических могилах²⁵. Одним из вариантов заместительной жертвы были в ряде случаев и стелы с изображением детского жертвоприношения. 11 подобных стел, но без человеческих останков, найдены при раскопках храма Эшмуна в Сидоне²⁶. Анализ содержания погребальных урн Карфагена и Сусса показывает, что человеческие жертвоприношения могли заменяться животными, однако с течением времени в пуническом мире прослеживается тенденция уменьшения процента животных жертвоприношений и увеличения человеческих (своего пика эта практика достигает к IV-III вв. до н.э.)²⁷, что служит указанием на стремление к усилению действенности данного культа.

Что касается практики проведения жертвы через огонь, то в ее основе, вероятно, лежит идея, на которую проливает свет сюжет из Гомерова гимна Деметре. Богиня, дабы превратить человека в бога и даровать ему, тем самым, бессмертие, помещала Демофонта, сына Келея и Метаниры, в огонь (Гимн Деметре, 237-241). Этой же цели служил известный с палеолита обычай проведения через огонь умерших. С эпохи неолита умершие уподоблялись зерну, прошедшему через огонь, возносящий помещенную в него «жертву» с земли на небо, в божественный мир. В Месопотамии 28 числа месяца Du'uzu на восходе солнца культовый образ умершего и воскресшего бога Думузи посыпали прожаренным на раскаленных камнях зерном и погружали в пиво. Это действие должно было способствовать восхождению Думузи в вышние обители²⁸. Этот же смысл, вероятно, вкладывали в свои действия и обитатели раннединастического Ура, подвергая обжигу черепа некоторых умерших, погребенных в Урском некрополе. Новое рождение миста как Зевсова сына (=Диониса), рождение в бессмертие, совершалось в огне в Элевсинских мистериях.

В Ханаане детские жертвоприношения могли быть связаны с культом рапаитов. По крайней мере, долина сыновей Гинномовых, где, согласно Библии, располагались тофеты,

²⁴ «О сирийской богине», 6.

²⁵ Cooper A.M. Op. cit. P. 7131.

²⁶ Odell M. S. Ezekiel. – Macon, 2005. – P. 110.

²⁷ Heider G.C. Op. cit. P. 200.

²⁸ Scurlock J.A. К 164 (BA 2, P. 635): New Light on the Mourning Rites for Dumuzi? // RA. – 1992. – Vol. 86. – P. 60-63. Ср. ведический обряд посыпания костей умершего жареными зёрнами ячменя, смешанными с черным сезамом, с целью обретения непреходящей жизни на высшем небе (Атхарваведа XVIII, 4, 26; 32).

находилась на краю долины Рапаитов²⁹. Представление о рапаитах, судя по угаритским текстам, было двояким.

Во-первых, это так называемые «обитатели загробного мира»³⁰, точнее – исцеленные от смерти умершие, предки, обретшие божественный статус (ср. египетское употребление *nTr* (бог) по отношению к воскресшим умершим)³¹ – подданные Рапаита, Царя вечного. «Тогда он исцелит вас, пастырь дарует вам жизнь», – гласит обращенный, по-видимому, к рапаитам сильно поврежденный текст, повествующий о деянии Баала по возвращении из царства Муту (KTU 1.21, II: 5-6)³².

Во-вторых, это «рапаиты земные», образовывавшие культовое сообщество (*HBr*) (KTU 1.108, 5), члены которого участвовали в ритуальных трапезах и подвергались обрезанию (KTU 1.108, 23; 25), а, возможно, приносили и другие заместительные жертвы, что позволяло им, подобно участникам греческих мистерий, приблизиться к сообществу богов уже при жизни³³. В Библии рапаиты рассматриваются как одна из народностей, населявших древнюю Палестину (Быт. 15:19-21), что свидетельствует об отнюдь не маргинальном характере этого сообщества. Как существа полубожественные, рапаиты вызывали священный трепет у израильтян домонархической эпохи, характеризовавших их как «людей высокорослых», «исполинского рода», в глазах которых израильтяне были, «как саранча» (Чис. 13:33-34).

Таким образом, стремление к предельно полной жертве, полному саможертвоприношению, целью которого являлось участие в неподверженной разрушению божественной жизни, обретение иного, сравнительно с прочими людьми, онтологического статуса ради достижения бессмертия и породило идею человеческой жертвы в культе умершего и воскресшего бога, широко практиковавшегося в доизраильском Ханаане. Детское жертвоприношение было избрано здесь как наиболее действенный вариант заместительной жертвы.

В связи с этим необходимо отметить, что, по распространенной в научной литературе точке зрения, библейские «жертвы Молоху» следует понимать не как жертвы, посвященные одному из языческих богов, но как термин для обозначения определенного

²⁹ «Отсюда предел идет вверх к долине сына Енномова с южной стороны Иевуса, который [есть] Иерусалим, и восходит предел на вершину горы, которая к западу против долины Енномовой, которая на краю долины Рефаимов к северу» (Ис. Нав. 15:8); «И устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило» (Иер. 7:31); «И осквернил он Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху» (4 Цар. 23:10).

³⁰ Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита (XIV-XIII вв. до н.э.). – М., 1987. – С. 81.

³¹ Слова *rim*, *ilm*, *ilm*, *mtm* употреблялись в угаритских текстах синонимично, обозначая умерших предков – не только правителей, но и простых людей (Lewis T.J. The Ancestral Estate in 2 Samuel 14:16 // JBL. – 1991. – Vol. 110. – № 4. – P. 601).

³² Segal A.F. Life After Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West. – Doubleday, 2004. – P. 116.

³³ Шифман И.Ш. Указ. соч. С. 80-81; Он же. Угаритский эпос. – М., 1993. – С. 160, 290.

типа жертвоприношений, распространенных в сиро-палестинском регионе – так называемых *mlk*-жертвоприношений, адресуемых божественному Царю (исходно – царю мира мертвых, о чем речь шла выше), т.е. как обозначение собственно заместительной жертвы. В этом случае запрет таких жертвоприношений трактуется не только как запрет поклонения «иному» (т.е. не Яхве) богу, но и как запрет перенесения на Яхве способа почитания богов соседними народами³⁴.

Как отмечает Г. Хайдер, в Библии содержатся ясные указания на то, что израильтяне часто (если не всегда) следовали культовым практикам ханаанеев, в том числе детским жертвоприношениям, под эгидой культа Яхве³⁵. Свидетельством тому может служить рассказ об удалении Иосией из Храма Господня всех вещей, сделанных для Ваала и Астарты и всего воинства небесного (4 Цар. 23:4-12). В 4 Цар. 21:4-5 говорится о царе Манассии, который соорудил жертвенники в доме Господнем и во дворах дома Господня. На искоренение такой практики и была направлена девтерономическая реформа.

Итак, в контексте сиро-палестинской религиозной традиции, божественное повеление, обращенное к Аврааму, могло иметь в виду принесение им полной, предельной жертвы, что для ханаанев означало приношение в жертву сына. Однако для Авраама вопрос о жертве остается открытым («Где же агнец для всесожжения? – Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой»). Этот же вопрос выдвигается на первый план в эпоху Плена: какую жертву «усмотрел» Яхве для Своего народа? Для какого жертвоприношения этот народ был избран? Именно отказ народа принести *усмотренную Яхве* жертву или, иными словами, отказ от той формы отношений народа с Богом, которая составляла специфику яхвизма, привел Израиль к катастрофе.

Предположение о замене детской жертвы на животную как основном смысле Акеды несостоятельно, на мой взгляд, по нескольким причинам.

Во-первых, такая замена, как отмечалось выше, была хорошо известна в пуническом мире и не могла восприниматься как некое новое Откровение, в то время как Акеда содержит явные указания на чрезвычайный характер происшедшего на горе Мория. Бог *искушает, испытывает* (נסו) Авраама: «И было, после сих происшествий Бог (*Элохим*) искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я». Судя по контексту употребления этого слова в Библии³⁶, речь идет о некой неординарной ситуации, в которой «испытываемый» ставится перед экзистенциальным выбором – выбором, по сути,

³⁴ Ср.: «Когда Господь, Бог твой, истребит от лица твоего народы, к которым ты идешь, чтобы взять их во владение, и ты, взяв их, поселишься в земле их, тогда берегись, чтобы ты не попал в сеть, следуя им, по истреблению их от лица твоего, и не искал богов их, говоря: "как служили народы сии богам своим, так буду и я делать"; не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим» (Втор. 12:30-31).

³⁵ Heider G.C. Op. cit. P. 268-269.

³⁶ См., например: Исх. 15:25; 16:4; 20:20; Втор. 13:3.

между жизнью и смертью. Три дня пути к месту жертвоприношения интерпретируются комментаторами как период приготовления к чему-то чрезвычайно важному (ср.: Исх. 3:18; 5:3)³⁷. Авраам, пишет Э. Ценгер, «в продолжение мучительного пути к месту жертвоприношения не перестает надеяться на «усматривающего» Бога³⁸. Суть «испытания» Авраама состояла в том, чтобы услышать, какую именно жертву усмотрел для него Бог.

Во-вторых, основной смысл девтерономической реформы и проповеди пророков, которым более-менее современен библейский рассказ о жертвоприношении Авраама, состоял в запрещении для Израиля богопочитания по образу соседних народов. Детские жертвы – лишь предельная форма этого богопочитания, и, применительно к Израилю, речь должна идти не о его смягчении, но о принципиальном его изменении, ведь все, что связано с культом, относилось к наследию добиблейской культуры и само по себе отнюдь не выделяло Израиль из среды прочих народов. Пророки переориентируют Израиль, в первую очередь, с культового способа осуществления связи с Богом на «экзистенциальный» диалог с Ним, на Боговедение: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6:6); «... Отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: «слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедую вам, чтобы вам было хорошо» (Иер. 7:22-23).

Култ имел смысл в Израиле, прежде всего, как способ выражения «слова» человеческого, обращенного к Богу, и, если этого слова нет, а есть лишь внешняя форма, Бог не слышит, диалога нет:

«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови» (Ис. 1:11-12, 14-15);

«Заколающий вола - то же, что убивающий человека; приносящий агнца в жертву - то же, что задушающий пса; приносящий семидал - то же, что приносящий свиную кровь» (Ис. 66:3).

Сам язык Библии подчеркивает диалогичность отношений Бога и человека, для выражения которых всегда используется образ *разговора*, взаимной обращенности друг к другу, взаимного *слышания* (слышание и слушание гласа Божия со стороны народа и слушание Богом гласа человеческого):

³⁷ Westermann C. Op. cit. P. 358-359.

³⁸ Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгера. – М., 2008. – С.142.

«И не было такого дня ни прежде ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого» (Иис. Нав. 10:14);

И наоборот: «Если они будут поститься, Я не услышу вопля их; и если вознесут всесожжение и дар, не приму их» (Иер. 14:12).

Именно диалогический характер отношений с Богом выделяет Израиль из среды прочих народов, делает его «исшедшим из Египта»:

«И сказал: если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет» (Исх. 34: 26);

«Слышал ли [какой] народ глас Бога [живаго], говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты?» (Исх. 34:33);

«Если ты, когда перейдете [за Иордан в землю, которую Господь Бог ваш дает вам], будешь слушать гласа Господа Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его, которые заповедую тебе сегодня, то Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли» (Втор. 28:1).

В этом слышании гласа Божьего и ответе на него – залог *жизни* Израиля как народа Божия, в противном случае Израиль становится неотличимым от прочих народов и, тем самым, *умирает*:

«Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долготы дней твоих» (Втор. 30:20);

«Как народы, которые Господь [Бог] истребляет от лица вашего, так погибнете и вы за то, что не послушаете гласа Господа, Бога вашего» (Втор. 8:20);

«И останется вас немного, тогда как множеством вы подобны были звездам небесным, ибо ты не слушал гласа Господа Бога твоего» (Втор. 28:62);

«Ибо сыны Израилевы сорок [два] года ходили в пустыне [потому многие и не были обрезаны], доколе не перемер весь народ, способный к войне, вышедший из Египта, которые не слушали гласа Господня, и которым Господь клялся, что они не увидят земли, которую Господь с клятвою обещал отцам их, дать нам землю, где течет молоко и мед» (Иис. Нав.5:6).

Отступничество Израиля, приведшее к катастрофе, состоит не в чем ином, как в замещении диалогизма ритуализмом, означающим, в предельном своем выражении, превращение ритуала в «гарантированный» способ установления отношений с Богом, соединения с Ним: «Признай только вину твою: ибо ты отступила от Господа Бога твоего

и распутствовала с чужими под всяким ветвистым деревом, а гласа Моего вы не слушали, говорит Господь» (Иер. 3:13).

Из пророческих писаний и исторических книг Библии можно заключить, что Израиллю запрещалось все, что вело к усилению культовой составляющей, конституирующей определенный характер взаимоотношений человека с Богом, неприемлемых для Израиля: ритуалы, направленные на достижение бессмертия, учреждение монархии, и даже строительство Храма. Не сфера культа и даже не этические предписания, но живая динамика отношений народа с Яхве должна была являться фокусом и краеугольным камнем яхвизма, постоянно отвергаемым большинством народа, весьма тяготевающим к привычным религиозным формам: «Всякий день простирали Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям, – к народу, который постоянно оскорбляет Меня в лице, приносит жертвы в садах и сжигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него» (Ис. 65:2-4). Пещеры и сады служили в Ханаане местами, где совершались культы, связанные с умершим и воскресшим божеством (Баалом, Таммузом-Адонисом), во время этих ритуалов вкушалось свиное мясо. Все эти культы категорически осуждались пророками³⁹.

Повествование о жертвоприношении Авраама с самого начала вводит ситуацию его диалога с Богом. Бог *сказал* нечто, и Авраам *услышал*. Это главное. На горе, о которой говорится, что там был узрен Яхве (יהוה ירען), Авраам вступил с Богом в диалог. *Полной жертвой* (но не внешней, а внутренней), принесенной Авраамом в течение трех дней пути к горе, стало его *вслушивание*, вхождение в состояние открытости к диалогу с Богом. Агнец для всесожжения был дан *после* того, как Авраамом была принесена усмотренная Яхве полная, предельная жертва. Именно она, а не агнец, запутавшийся рогами в ветвях, и стала «заменой» Исаака.

Не что иное, как слышание гласа Божия и следование ему, ставится в заслугу Аврааму. «И благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (בְּקוֹלִי שָׁמַעְתָּ)» (Быт. 22:18). Последующая «этизация» яхвизма стала неизбежной вследствие страха народа слышать глас Божий из среды огня:

«И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть» (Исх. 20:19); ср.: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, -- Его слушайте, так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания, говоря: да не услышу впредь гласа

³⁹ См., например: 3 Цар. 18:18; Иез. 8:14-18; Ос. 2:13; 11:2.

Господа Бога моего и огня сего великого да не увижу более, дабы мне не умереть» (Втор. 18:15-16).

Вследствие этого страха смерти и был дан Израилю Закон. Этизацией, возводимой традицией к Моисею, был побежден (в ходе апеллирующей к Моисею девтеронимической реформы) ритуализм, но в основании «религии Моисея», где истинная жертва – это исполнение закона, лежит полная жертва Авраама, его согласие на ту смерть, которой впоследствии испугался Израиль, но которой народу Божьему была дана жизнь⁴⁰.

Само рождение Израиля стало возможным благодаря тому, что Авраам услышал ответ на свой (и своего сына) вопрос: где же агнец для всесожжения? В противном случае народа не было бы (если бы Исаак был принесен в жертву). Всякий раз, когда Израиль строит взаимоотношения с Яхве по образу прочих народов, в жертву приносится Исаак, выбирается альтернативный, сравнительно с предназначенным Израилю, путь жертвоприношения, ведущий к смерти Израиля как народа.

Не предельной ритуальной жертве, но диалогу с Богом приписывается в яхвизме сила, позволяющая человеку соучаствовать в Божественной Жизни, сила трансцендирования человека, входящего в непосредственные отношения с «всецело Иным» Богом, Которого «не вмещают небо и небо небес» (3 Цар. 8:27). Таким образом, смысл Акеды состоит, на мой взгляд, в возведении к самим истокам израильской религии Откровения о той жертве, что усмотрел для Своего народа Яхве, Откровения об исконном смысле его избранничества, о пути его жизни. Израиль будет идти *путем жизни* тогда, когда будет приносить ту жертву, которой ему была дана жизнь (во всех религиях предание о том, *как человеку была дана жизнь*, содержит сообщение *о пути жизни* для человека). И эта жизнь была дана народу Божьему не отказом Авраама от *полной жертвы* (как полагает О. Бозм), но, наоборот, согласием на нее.

Свидетельством же того, что жертва, усмотренная Яхве, все же была принесена Израилем, стало событие рождения Иисуса – Того, в Ком преодолена чаемая многими народами, в т.ч. и ханаанеями, отчужденность Бога и человека, и, тем самым, лишена своего жала смерть. Это событие стало плодом не ритуальной, хотя бы и предельно

⁴⁰ Как показано в известной работе Р. Отто, проливающей свет на проблему генезиса религии как таковой, «священное», понимаемое в религиозных традициях как *благо* или *добро*, представляет собой результат *этизации и рационализации* переживания нуминозного (от лат. *nimen* – божественная сила, проявление божества) как «всецело Иного», возвышающегося над всяким творением (*Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным: Пер. с нем. – СПб., 2008. – С. 206*). Само нуминозное полностью иррационально, невыразимо в понятиях и не поддается определению. Поэтому содержание нуминозного могут раскрыть лишь «знаки» и «символы». Таким «символом» и является, на мой взгляд, предание о жертвоприношении Авраама, указывающее на то переживание, что составляет внутреннее ядро яхвизма.

полной, жертвы, но той жертвы – взаимной жертвы Бога и человека, жертвы-умирания, без которой невозможен бого-человеческий диалог.

Список сокращений

ER	Encyclopedia of Religion. Second Edition: 15 Vols. / Editor in chief L. Jones. – Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
JBL	Journal of Biblical Literature. Philadelphia
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament. Sheffield
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit / Ed. by M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin. – Kevelaer: Neukirchener Verlag, 1976.

