

О.Р. Астапова

«Бог усмотрит Себе агнца...»: опыт прочтения Акеды в историко-религиозной перспективе

В настоящей статье на основе анализа экстрабиблейских религиозно-исторических данных предпринята попытка показать, что рассказ о жертвоприношении Исаака (Быт 22) явился результатом рефлексии библейских авторов над призванием Израиля и спецификой его религиозного пути сравнительно с прочими народами. В центр предложенного понимания Акеды поставлен аспект диалога Бога и человека.

ключевые слова: жертвоприношение Исаака, человеческие жертвоприношения, культ Молоха, заместительная жертва, избранничество Израиля, ритуал, ритуализм, диалог Бога и человека.

В иудейской традиции Акеда (евр. אֶקֶדָה, букв. «связывание Исаака») интерпретируется как замечательный пример самоотречения человека из послушания Божьей воле, страха Божьего и любви, ставший на все века символом мученического подвига веры¹. Многие поколения иудеев обращались к Акеде в кризисные моменты истории в поисках ответа на вопросы о смысле существования Израиля, о судьбах и миссии иудейского народа в мире, с надеждой на чудесное вмешательство спасающего Бога. «Исаак, следуя данному повествованию, не был принесен в жертву. Он прожил многие годы... Но он завещал этот час своим потомкам. Они рождены с ножом в их сердцах», — пишет израильский поэт Хаим Гури (цит. по: [Sagi, 46]). «Историю нашего поколения» видел в Акеде классик ивритской литературы Моше Шамир [Sagi, 45].

И в научной литературе, и в иудейской традиции повествование о жертвоприношении Авраамом Исаака часто соотносится с ханаанейской практикой детских жертвоприношений. Согласно

1. Так, например, в эпоху Крестовых походов родители-иудеи убивали своих детей, чтобы избежать их принудительного крещения [Sagi, 52].

наиболее распространенной точке зрения, смысл данного фрагмента — в отмене детских жертвоприношений и замещении их животными [Green, 14]². Ряд исследователей относит практику детских жертвоприношений к числу культов, легитимных в додевтерономическом яхвизме, но запрещенных реформой Иосии³. Своего рода обоснованием этого запрета и должно было служить повествование о принесении Авраамом в жертву своего сына Исаака.

Другой взгляд на Акеду, присутствующий в литературе, относится к этическому аспекту данного предания, часто — к проблеме соотношения веры, послушания и этики. Вопиющий с этической точки зрения поступок Авраама ставит перед исследователем ряд вопросов. Может ли повеление о человеческом жертвоприношении исходить от Яхве? Может ли Бог нарушить нравственный закон, гарантом которого Он Сам выступает? Или, быть может, урок, извлекаемый из данного предания, состоит в безоговорочном послушании божественным повелениям, которые не вмещаются в наши представления о добре и зле?

По мнению И. Канта, нарушение закона морали, каковым, несомненно, является убийство отцом своего сына, не может быть оправдано ничем, даже божественным волением. Ведь даже если человеку представляется, что откровение низошло ему «от Самого Бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать своего собственного сына, как овцу), здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки. Но тогда он окажется в опасности свершить нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и доказывало бы полное отсутствие совести в его поступке» [Кант, 203–204]. В одном из текстов Канта, обнаруженном американским исследователем Дж. Клайвом, немецкий философ высказывает суждение, что ответ Авраама на первоначальное повеление, предположительно исходящее от Бога, мог бы быть таким: «Совершенно ясно, что я не убью моего возлюбленного сына; но я не уверен в том, что ты, явившийся мне, — Бог, даже если бы твой голос прогремел с небес» [Clive, 152].

«Этический урок» извлекает из Акеды и современный американский ученый О. Бозм⁴. По его мнению, к первоначальному преданию следует относить лишь Быт 22:1–10, 13, в то время как

2. О полемике относительно этого вопроса см.: [Boehm 2004].

3. См., например: [Heider, 37–65]; того же мнения придерживался П. Моска, говоривший о «яхвистском ритуале» детских жертвоприношений [Heider, 86].

4. См. его работы: [Boehm 2002; Boehm 2004].

ст. 11–12 и 14–19, содержащие первое и второе обращения Ангела к Аврааму, являются позднейшей интерполяцией [Boehm 2004, 155]. Фокусирование повествования в его последней редакции на Авраамовом послушании вторично и является следствием «внутрибиблейской полемики» двух различных традиций. Первая, более ранняя, находится в русле предания о «споре» Авраама с Богом по поводу судьбы Содома *¹, когда Авраам протестует против неправо судия Судии всей земли (ст. 23–25) [Boehm 2002, 11–12]. Вторая, более поздняя (с вмешательством Ангела), акцентирует момент «слепого послушания» Авраама вопреки очевидной «аморальности» требуемого от него поступка. В ранней традиции мысль, что Бог может творить все, что пожелает, даже преступать этические нормы, неприемлема для Авраама, поздняя же стремится сгладить острые углы в образе «непослушного» Авраама и переносит ответственность за «замену» жертвы на Ангела [Boehm 2002, 3].

*¹ Быт 18:23–33

Боэм проводит также сопоставление Акеды, рассматриваемой в контексте других повествований об Аврааме (Быт 17 и 18), с ближневосточной мифо-ритуальной традицией, справедливо отмечая при этом, что отсылки библейских сюжетов к ближневосточным, во-первых, не предполагают их равнозначности, а во-вторых, являются «говорящими» для древнего ближневосточного читателя. Намеренные аллюзии на известные экстрабиблейские мотивы несут читателю важное сообщение, «считываемое» в зазоре между сходством и различием библейских рассказов с ближневосточными преданиями и ритуальными практиками [Boehm 2004, 152]. Акеда определенно ассоциировалась с финикийской практикой детских жертвоприношений. Боэм, следуя античным источникам, видит смысл этих жертвоприношений в спасении города или народа: правитель в случае опасности, угрожающей народу, приносил в жертву своего сына, дабы умилостивить богов *² [Boehm 2004, 149–150]. Смертью сына правителя спасался народ и город. Авраам тоже спасает будущий народ, но не жертвоприношением сына, а, наоборот, отказом от такого жертвоприношения как противоречащего этическим нормам и не соответствующего с его знанием Бога [Boehm 2004, 156]. Испытание Авраама при таком подходе оказывается (в древнейшем, не подвергшемся редакции предании) своего рода испытанием его веры в Бога как Праведного Судию, которое Авраам с честью выдерживает.

*² Ср.: 4 Цар 3:27

Ответом на кантианскую интерпретацию Акеды с позиций «религии в пределах только разума» стала книга основателя европейского экзистенциализма С. Кьеркегора «Страх и трепет».

Кьеркегор характеризует историю Авраама как «телеологическое устранение этического»⁵. В сцене жертвоприношения Исаака Кьеркегор видит парадокс веры, состоящий в том, что «любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг» [Кьеркегор, 61]. С этической точки зрения поступок Авраама следовало бы считать убийством. Однако подвиг веры не вмещается в рамки этического, понимаемого как всеобщее, применимое к каждому. Личная вера не может быть введена внутрь всеобщего, а потому рыцарь веры, действуя в соответствии с абсолютным долгом перед Богом, «перешагивает через все этическое и вне его обретает более высокий *τέλος*» [Кьеркегор, 52].

В настоящей статье будет предпринята попытка рассмотрения Акеды в историко-религиозной перспективе. При этом мы будем исходить из того, что, как отмечают исследователи, Быт 22 входит в состав «исторического произведения эпохи плена», сложившегося в результате глубокого осмысления причин происшедшей катастрофы и раздумий о возможных перспективах [Введение, 234]. Перечислим основные вопросы, которые ставились 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? Какова специфика религиозного пути Израиля сравнительно с прочими народами? В связи с этим кругом вопросов и происходит в Быт 22 обращение к истокам истории Израиля — к праотцу Аврааму. Событие, происшедшее на горе Мория, 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 в. до н.э. с надписью на финикийском языке [Cooper, 7134]). Косвенным свидетельством наличия детских

5. От греч. *τέλος* — «цель».

жертвоприношений в Финикии может служить 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 обстоятельствах [Heider, 201]. 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^{*1}, в ряде случаев указывается и способ этого «отдавания», осуществлявшегося посредством «проведения» жертвы через огонь (העבר באש)^{*2}. Именно эти культы стали, согласно Библии, главной причиной ненависти Яхве к ханаанеям, которых «свергла земля» по причине их гнусных обычаев^{*3}. 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, гадалец, 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^{6, *4}.

Как показано в исследовании Г. Хайдера, специально посвященном «культу Молоха» [Heider], 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, со-

*1 Лев 18:21;
20:2–4;
3 Цар 11:7;
4 Цар 23:10;
Иер 32:35;
Амос 5:26

*2 4 Цар 23:10.
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

*3 См.: Лев 18:24–
30

*4 Втор 18:9–12

6. Здесь и далее цитаты из Библии приводятся в Синодальном переводе.

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

Умершими и воскресшими богами в Ханаане считались Баал (именуемый также Баалшамемом — «владыкой небес»), отождествлявшийся с Ададом⁷, Эшмун (в Сидоне), Адонис (в Библие), Мелькарт⁸ (*mlk qrt* — «царь града») в Тире, Сарепте, Аскалоне; в Карфагене он известен как Баал-Мелькарт. Библейский Молох мог быть вариантом имени Мелькарта, владыки мира мертвых⁹. Карфагенские votivные стелы, сопровождавшие погребения принесенных в жертву детей, содержали посвячительные надписи Баалу-Аммону и его супруге Танит (тирский «эквивалент» этой пары — Мелькарт-Астарта) [Cooper, 7130, 7132]. Божеством, чье имя соотносимо с библейским Молохом, мог быть эблаитский и аморейский Малик¹⁰, отождествлявшийся с аккадским владыкой мира мертвых Нергалом. Божество по имени *mlk* известно и в Угарите. Здесь оно могло отождествляться с *Рапаитом* (от корня **𐎠𐎢𐎩** — «исцелять»), царем вечным (*rpu mlk ʿlm*), владыкой подземного мира, имеющим власть «исцеления» мертвых¹¹.

Умерший и воскресший бог в различных религиозных традициях так или иначе связан с неподвластной смерти Богом-жизнелателем, часто являясь Его «сыном»¹², но при этом он земнородный,

7. 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-šeri*, отождествлявшейся с Иштар — «царицей небес» [Weinfeld, 144–145].

8. 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 перити, приходившемся на февраль-март. В храмах его образом был огонь, горящий на алтаре.

9. «Город» (*qrt*) — эвфемизм мира мертвых.

10. Упоминается уже на табличках из Эблы, датирующихся серединой III тыс. до н. э. [Heider, 94–101].

11. В угаритской поэме «О рапаитах» Рапаит, царь вечный (*rpu mlk ʿlm*), отождествляется, судя по параллелизму употребляемых формул, с «рапаитом земным» или «целителем земли» (*r[pu] arš*) (KTU I. 108, Recto, 1; Verso, 23–24), где под «землей», возможно, следует понимать подземный мир и его обитателей.

12. «Род» египетского Осириса восходит к Богу-Творцу Агуму, 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.

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 воскресший бог, владыка жизни неразрушаемой, и почитался в различных традициях, как отмечалось выше, *царем* мира мертвых (Осирис, Таммуз, Мардук-Нергал, Дионис, ведийский Яма)¹³.

Культ умершего и воскресшего бога обнаруживает типологическое сходство в различных культурах (в Месопотамии, Ханаане, Греции, Малой Азии). Повсюду этот «персонаж» соединяет в себе Небо, Землю и Преисподнюю, проходя через два рождения¹⁴: рождение *в смерть* и рождение *из смерти*, причем второе рождение предваряется добровольной мучительной смертью¹⁵. Последний момент хотелось бы отметить особо.

Осуществленное в умершем и воскресшем боге взаимопроникновение столь разнородных реальностей, каковыми являются друг по отношению к другу божественный, земной и подземный миры в древних религиях¹⁶, не может произойти некатастрофично. Оно предполагает онтологическую метаморфозу, непременно сопряженную со страданием и смертью. В крито-минойской культуре,

13. Характерна присущая различным культурам амбивалентность, свойственная образу царя мира мертвых. Эта амбивалентность ярко представлена в образе ведийского царя и владыки предков Ямы, чье имя означает «близнец». Будучи «первым смертным», он стал владыкой всех, управляющихся во чрево земли, в «земляной дом» (РВ 7. 89. 1). Но в то же время Яма является и властелином *блаженных умерших* (РВ 10. 14. 3–7; 10. 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. 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» (РВ 9. 113. 8) (отсюда позднейшее представление о Яме как *судии* мертвых; вершителями посмертного суда становятся и египетский Осирис, и месопотамский Таммуз). Второй путь Яма открывает тем, кто при жизни следовал «пути правды» (*ритасья пандха*). Великая тайна тождества Гадеса — царя

мира мертвых — и Диониса — сына Неба и Земли — лежала в основе греческих мистериальных культов (см.: [Кереньи 2000, 62–63]). Смерть при определенных условиях может стать (но может и не стать!) концом лишь *смертного* состояния, выходом в бессмертную жизнь.

14. Греческий Дионис носил эпитеты «дважды рожденный» или «дитя двойных дверей».

15. Момент добровольности смерти умершего-воскресшего бога явно присутствует в угаритском эпосе о борьбе Баала и Муту (см. рус. пер. И.Ш. Шифмана: О Ба'лу : Угаритские поэтические повествования. С. 143–156), в шумерском предании о нисхождении Инанны в подземный мир, в преданиях о Дионисе (см. об этом: [Кереньи 2007, 128–129]).

16. Крайнюю редукцию этих верований можно наблюдать в шаманизме. Представление об инаковости друг по отношению к другу небесного, земного и подземного миров здесь стерто, однако идея «мистического путешествия» по Мировому древу шамана, владеющего соответствующей методикой, сохраняется и является центральной.

к которой, скорее всего, восходит греческий образ страдающего Диониса, Диониса-Пенфея¹⁷, основным способом соединения божественного и человеческого являлись так называемые «игры» с диким быком. Бык в минойском Крите, как и повсюду на древнем Ближнем Востоке, являлся излюбленным жертвенным животным и символическим образом верховного Бога, Бога-Творца, Жизнедателя, Бога в аспекте Его креативной мощи. Критские «игры» заканчивались, как правило (скорее всего, даже всегда), гибелью не только приносившегося в жертву по их окончании быка, но и вступавших с ним в противоборство людей, передающих «быку» свою жизненную силу, максимально аккумулированную в момент «игр»¹⁸. Соединение Бога, Чьим образом мыслился бык, и человека происходило через взаимную жертву, взаимное страдание, взаимную смерть¹⁹. Мясо принесенного в жертву быка оказывалась «быко-человеческой» плотью, которую вкушали царь и присутствовавший во время этого действия народ Крита. Отголоски критской традиции, центром которой являлась тема «вхождения» Небесного Бога в земной мир и преобразования человека в бога, слышны в позднейших греческих преданиях, сохранивших память не только о мучительной смерти, но и о сопряженном со страданиями рождении Соединителя божественного и земного²⁰.

В русле этой логики следует понимать повсеместно связанную с культом умершего-воскресшего бога идею *заместительной жертвы*. Эта жертва, заменяющая самого жертвователя, приносилась с целью соединения последнего с божеством, «трансцендирования» человека, умирающего в человеческом²¹ и рождающегося в бого-человеческом статусе, свойственном умершему и воскресшему богу, или, говоря в греческих терминах, — с целью

17. От греч. λένθος — «скорбь, страдание».

18. См., например, изображения «трагического» исхода «игр» (fig. 157–159): [Evans, 224–226].

19. Мысль, что соединение божественного и человеческого происходит через страдания, является центральной в мистериальных греческих культах, связанных с Дионисом. «Здравствуй, о ты, перенесший страданье, какого раньше не ведал: богом стал ты из человека, козленком пал в молоко», — гласит надпись на одном из золотых листов, сопровождавших погребения посвященных в орфические мистерии [Керень 2007, 162]. Ритуал варения жертвенного козленка в молоке своей матери, известный из дионисийских мистерий, имел в основе своей идею сопряженности соединения человеческого и божественного, происходящего в

утробе Матери-Земли, со страданиями. Мать-Земля принимает в себя своих чад, но и дает им новое, бессмертное, рождение.

20. Имеется в виду миф о рождении недоношенного Диониса от испеленной огнем Зевса смертной Семелы и последующем вынашивании Диониса самим Зевсом, переносящим страдания вынашивания и родов «бога, ставшего по виду человеком» (Еврипид. Вакханки. 1–9, 88–98, 286–297). Страдания Зевса — это страдания бога, входящего в земной мир, ведь Дионис и Зевс суть одно.

21. Во время Малых мистерий в Аграх и Элевсинских мистерий совершались действия с аллюзией на известные из доисторического времени погребальные ритуалы — посвящаемый символически уподоблялся семени, умирающему в земле и рожда-

замещения жизни *bios* (жизни конечной, смертной) на жизнь *zoe* (жизнь вечную, не подпускающую к себе смерть) [*Кереньи 2007, 19–22*]. В Месопотамии жертвователю, желая обретения сколь возможно полной соединенности с божеством, выходящим из царства смерти (Думузи-Таммузом), приносил в жертву его символический субститут — ягненок или козленок, символизировавшего и умершего-воскресшего бога, и самого жертвователя, которого, собственно, и замещало животное. В ребенке, плоти от плоти жертвователя, это тождество должно было бы реализовываться всего полнее, 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 Угарите [*Heider, 100–101, 113, 142–143, 149*].

К другому варианту заместительной жертвы можно отнести жертву по принципу «часть за целое». Такими жертвами были обрезание у рапайтов (см. ниже), самокастрация жрецов Атаргатиды (Астарты) в сирийском Иераполе, бичевание или скарификация миста во время Малых мистерий в Аграх, ритуальное бритье головы, совершавшееся, согласно Лукиану^{*1}, в культе Адониса. Множество ритуальных бритв найдено в пунических могилах [*Cooper, 713f*]. Одним из вариантов заместительной жертвы были в ряде случаев и стелы с изображением детского жертвоприношения. Одиннадцать подобных стел, но без человеческих останков, найдены при раскопках храма Эшмуна в Сидоне [*Odell, 110*]. 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.) [*Heider, 200*], 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 тем самым даровать ему бессмертие, помещала Демифонта, сына Келея и Метаниры, в огонь^{*2}. Этой же цели

*1 Лукиан.
О сирийской
богине. 6

*2 Гомер. Гимн
Деметре. 237–241

ищемся для новой жизни [*Taylor-Perry, 82*].

22. Ср. Мих 6:6–7, где жертва первенцем рассматривается как «замещающая» жертвоприношение в тысячу овнов или несчетных потоков елеса: «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 елеса? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего —

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 Ду'узу 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 обитатели [Scurlock, 60–63]²³. 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, находилась на краю долины Рапаитов²⁴. Представление о рапаитах, судя по угаритским текстам, было двояким.

Во-первых, это так называемые «обитатели загробного мира» [Шифман 1987, 81], точнее — исцеленные от смерти умершие, предки, обретшие божественный статус (ср. египетское употребление *ntr* (бог) по отношению к воскресшим умершим)²⁵, 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^{*1} [Segal, 116].

Во-вторых, это «рапаиты земные», образовавшие культовое сообщество (*hbr*)^{*2}, члены которого участвовали в ритуальных трапезах и подвергались обрезанию^{*3}, а возможно, приносили и другие заместительные жертвы, что позволяло им, подобно участникам греческих мистерий, приблизиться к сообществу богов уже при жизни [Шифман 1987, 80–81]²⁶. В Библии рапаиты рассматриваются

*1 КТУ I. 21,
2. 5–6

*2 КТУ I. 108, 5

*3 КТУ I. 108,
23; 25

за грех души моей?»

23. Ср. ведический обряд посыпания костей умершего жареными зернами ячменя, смешанными с черным сезамом, с целью обретения непреходящей жизни на высшем небе (AB 18. 4. 26; 32).

24. «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» (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).

25. Слова *rim*, *ilnym*, *ilm*, *mtm* употреблялись в угаритских текстах синонимично, обозначая умерших предков — не только правителей, но и простых людей [Lewis, 601].

26. См. также: Шифман И.Ш. Угаритский эпос.

как одна из народностей, населявших древнюю Палестину^{*1}, что свидетельствует об отнюдь не маргинальном характере этого сообщества. Как существа полубожественные, рапайты вызывали священный трепет у израильтян домонархической эпохи, характеризовавших их как «людей высокорослых», «исполинского рода», в глазах которых израильтяне были «как саранча»^{*2}.

*1 Быт 15:19–21

*2 Числ 13:33–34

Таким образом, стремление к предельно полной жертве, полному само-жертвоприношению, целью которого являлось «трансцендирование» человека, его участие в неподверженной разрушению божественной жизни 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 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 народами²⁷.

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 Яхве [Heider, 268–269]. Свидетельством тому может служить рассказ об удалении Иосией из Храма Господня всех вещей, сделанных для Ваала и Астарты и всего воинства небесного^{*3}. В той же книге говорится о царе Манассии, который соорудил жертвенники в доме Господнем и во дворах дома Господня^{*4}. На искоренение такой практики и была направлена девтеронимическая реформа.

*3 4 Цар 23:4–12

*4 4 Цар 21:4–5

М. : Восточная литература, 1993. С. 160, 290.

27. 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, последую им, по истреблении 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 сжигают на огне богам своим» (Втор 12:29–31).

Итак, в контексте сиро-палестинской религиозной традиции божественное повеление, обращенное к Аврааму, могло иметь в виду принесение им полной, предельной жертвы, что для ханаанеев 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.

Но все-таки что же за жертву усмотрел Яхве для Своего народа?

Предположение о замене детской жертвы на животную как основном смысле Акеды несостоятельно, на наш 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 Мориа. Бог *искушает, испытывает* (נִסָּו) Авраама: «И было, после сих происшествий Бог (*Элохим*) искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я»^{*1}. Судя по контексту употребления этого слова в Библии^{*2}, речь идет о некоей неординарной ситуации, в которой «испытываемый» ставится перед экзистенциальным выбором — выбором, по сути, между жизнью и смертью. Три дня пути к месту жертвоприношения интерпретируются комментаторами как период приготовления к чему-то чрезвычайно важному^{*3} [Westermann, 358–359]. Авраам, пишет Э. Ценгер, «в продолжение мучительного пути к месту жертвоприношения не перестает надеяться на “усматривающего” Бога» [Введение, 142]. Суть «испытания» Авраама состояла в том, чтобы услышать, какую именно жертву усмотрел для него Бог.

Во-вторых, основной смысл девтеронимической 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 доибблейской культуры

*1 Быт 22:1

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

*3 Ср.: Исх 3:18; 5:3

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^{*1}.

^{*1} 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: «Слушайте глас Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедую вам, чтобы вам было хорошо»^{*2}.

^{*2} Иер 7:22–23

Культ имел смысл в Израиле только как способ выражения слова человеческого, обращенного к Богу. Если же этого слова нет, а имеется лишь внешняя форма культа, то Бог не слышит, и диалога не происходит:

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^{*3}.

^{*3} 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^{*4}.

^{*4} 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):

И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого^{*5, 28}.

^{*5} Нав 10:14

Интересно, что в период складывания Мишны Акеда вспоминалась во время особой общественной молитвы в дни постов

приму их» (Иер 14:12).

28. Ср.: «Если они будут поститься, Я не услышу вопля их; и если вознесут всесожжение и дар, не

как первое в череде других библейских событий, когда Господь услышал вопиющих к Нему:

Пусть Тот, Кто ответил Аврааму, отцу нашему, на горе Мориа, ответит вам и услышит голос молений ваших сегодня *¹.

*¹ Таанит. 2. 4

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 *². Слышал ли [какой] народ глас Бога [живого], говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? *³

*² Исх 34:26

*³ 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 *⁴.

*⁴ Втор 28:1

В этом слышании гласа Божьего и ответе на него — залог *жизни* Израиля как народа Божьего, 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 долгота дней твоих *⁵.

*⁵ 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 *⁶.

*⁶ Втор 8:20

И останется вас немного, тогда как множеством вы подобны были звездам небесным, ибо ты не слушал гласа Господа Бога твоего *⁷.

*⁷ 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 клятвой обещал отцам их, дать нам землю, где течет молоко и мед *⁸.

*⁸ Нав 5:6

Отступничество Израиля, приведшее к катастрофе, состоит 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 *¹.²⁹

*¹ Иер 3:13

Из пророческих писаний и исторических книг Библии можно заключить, что Израилю запрещалось все то, 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 тяготевшим к привычным религиозным формам:

Всякий день простирал 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 сожигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него *².

*² Ис 65:2–4

Пещеры и сады служили в Ханаане местами, где совершались культы, связанные с умершим и воскресшим богом (Баалом, Таммузом-Адонисом), во время этих ритуалов вкушалось свиное мясо. Все эти культы категорически осуждались пророками³⁰.

Повествование о жертвоприношении Исаака с самого начала задает ситуацию диалога Авраама с Богом. Бог нечто *сказал*, Авраам *услышал*, и это центральный момент рассказа. На горе, о которой говорится, что там был узрен Яхве (אֵלֶיךָ יְהוָה), праотец Израиля вступил с Богом в диалог. Авраам в библейской традиции — это прежде всего человек, *разговаривающий* с Богом (вспомним Быт 18:23–33). *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 же для всесожжения был дан *после* того,

29. Деревья или деревянные шесты (*ашеры*), устанавливавшиеся на горах или искусственных холмах, являлись культовыми образами ханаанейской богини, типологически подобной месопотамской Инанне-Иштар. Горы же служили местом почитания Баала, «жилищем» которого была, согласно угаритской мифологии, гора Цапану — первообраз любого святилища этого божества.

Возможно, культы под ветвистыми деревьями, произрастающими на высотах, имели отношение к священному браку Баала и Анат (Астарты, Ашеры) — неслучайно они часто характеризуются как «блудодейния» (от глагола זָנַן — «блудодействовать») (см., например: Иер 2:20, 3:6; Ос 4:13–14).

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

как Авраамом была принесена усмотренная Яхве полная, предельная жертва. Именно она, а не агнец, запутавшийся рогами в ветвях, и стала «заменой» Исаака.

Существенно, что момент Акеды оказывается высшей точкой диалогических отношений Авраама с Яхве. Как замечает Р. Моберли, в «Авраамовом цикле» после Акеды (Быт 22:20–25:11) нигде более не возникает ситуация *разговора* Яхве и Авраама [Moberly, 322]. Фрагмент Быт 22:15–18, содержащий последние обращения к Аврааму слова Господа и характеризуемый данным автором как древнейший канонически признанный теологический комментарий на Акеду [Moberly, 314, 323], придает событию на горе Мориа характер поворотного момента истории спасения Израиля, который «обязан своим существованием не только Яхве, но и Аврааму» [Moberly, 321]. Не что иное, как слышание гласа Божия и следование ему, ставится здесь в заслугу Аврааму: «И благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (שמעת בקולי)»^{*1}.

*1 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»^{*2, 31}. 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 через которую народу Божьему была дана жизнь³².

*2 Исх 20:19

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

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

32. 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. *numen* — божественная сила, проявление божества) как всецело совершенно Иного, возвышающегося над всяким творением [Отто, 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.

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.

Таким образом, смысл Акеды не ограничивается изменениями в ритуальной сфере или нравственной проблематикой, он лежит много глубже — там, где коренятся сами основания ветхозаветной этики и культа. Библейские авторы, включившие Акеду в историю о праотцах, возводят к самим истокам израильской религии откровение о той жертве, что усмотрел для Своего народа Яхве. Это откровение об исконном смысле его избранничества, о пути его жизни, — неслучайно в иудейской традиции земля Мориа, где совершилось жертвоприношение, давшее жизнь Израилю, отождествляется с горой, на которой Соломон построил Храм^{*1}. 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 «совершенно Иным» Богом.

*1 2 Пар 3:1

Во всех религиях предание о том, как человеку была дана жизнь, содержит сообщение и о пути жизни для человека. Израиль будет идти *путем жизни* тогда, когда будет приносить ту жертву, которой ему была дарована жизнь. И эта жизнь сообщается народу Божьему не отказом Авраама от *полной жертвы* (как полагает О. Бозм [Боейт 2004]), но наоборот, согласием на нее.

Свидетельством того, что жертва, усмотренная Яхве, все же была принесена Израилем, стало событие рождения Иисуса Христа — Того, в Ком преодолена чаемая многими народами, в том числе и ханаанеями, отчужденность Бога и человека, и тем самым лишена своего жала смерть. Это событие стало плодом не ритуальной, хотя бы и предельно полной жертвы, но той жертвы — взаимной жертвы Бога и человека, жертвы-умирания, — без которой невозможен богочеловеческий диалог.

Источники

- Атхарваведа : Избранное / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Восточная литература, 1995. 406 с.
- О Ба'лу : Угаритские поэтические повествования / Пер. И.Ш. Шифмана. М. : Восточная литература, 1999. 536 с. (Памятники письменности Востока; вып. 105, 2).
- Ригведа : Мандалы V–VIII / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Наука, 1999. 743 с.

- Ригведа : Мандалы IX–X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Наука, 1999. 559 с.
- Угаритский эпос / Пер. И.Ш. Шифмана. М. : Наука; Восточная литература, 1993. 339 с. (Памятники письменности Востока; вып. 105, 1).
- Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit : Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits / Red. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Teil 1. Kevelaer : Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1976. (Alter Orient und Altes Testament; 24/1).

Литература

1. *Введение* = Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М. : ББИ, 2008. 802 с.
2. *Кант* = Кант И. Религия в пределах только разума // Он же. Собрание сочинений : В 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
3. *Кереньи 2000* = Кереньи К. Элевсин : Архетипический образ матери и дочери. М. : Рефл-бук, 2000. 288 с.
4. *Кереньи 2007* = Кереньи К. Дионис : Прообраз неиссякаемой жизни. М. : Ладомир, 2007. 319 с.
5. *Кьеркегор* = Кьеркегор С. Страх и трепет. М. : Республика, 1993. 383 с.
6. *Отто* = Отто Р. Священное : Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 272 с. (Профессорская библиотека).
7. *Шифман 1987* = Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М. : Наука, 1987. 236 с.
8. *Boehm 2002* = Boehm O. The Binding of Isaac : An Inner-Biblical Polemic on the Question of “Disobeying” a Manifestly Illegal Order // *Vetus Testamentum*. 2002. Vol. 52. Fasc. 1. P. 1–12.
9. *Boehm 2004* = Boehm O. Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel // *Vetus Testamentum*. 2004. Vol. 54. Fasc. 2. P. 145–156.
10. *Clive* = Clive G. The Romantic Enlightenment. New York : Meridian Books, 1960. 219 p.
11. *Cooper* = Cooper A.M. Phoenician Religion // *Encyclopedia of Religion*. Second Edition : 15 Voll. / Editor in chief L. Jones. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 10. P. 7128–7133.
12. *Evans* = Evans A.J. The Palace of Minos at Knossos. London : Macmillan and Co., 1930. Vol. 3. 525 p.
13. *Green* = Green R.M. Abraham, Isaac and The Jewish Tradition : An Ethical Reappraisal // *The Journal of Religious Ethics*. Spring, 1982. Vol. 10. No. 1. P. 1–21.
14. *Heider* = Heider G.C. The Cult of Molek : A Reassessment. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1985. 446 p.

15. *Lewis* = Lewis T.J. The Ancestral Estate in 2 Samuel 14:16 // Journal of Biblical Literature. 1991. Vol. 110. N 4. P. 597–612.
16. *Moberly* = Moberly R.W.L. The Earliest Commentary on the Akedah // Vetus Testamentum. 1988. Vol. 38. Fasc. 3. P. 302–323.
17. *Odell* = Odell M.S. Ezekiel. Macon : Smith & Helwys Publishing, 2005. 565 p.
18. *Sagi* = Sagi A. The Meaning of the “Akedah” in Israeli Culture and Jewish Tradition // Israel Studies. 1998. Vol. 3. N 1. P. 45–60.
19. *Taylor-Perry* = Taylor-Perry R. The God Who Comes. New York : Algora Publishing, 2003. 204 p.
20. *Scurlock* = Scurlock J.A. К 164 (BA 2, P. 635) : New Light on the Mourning Rites for Dumuzi? // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1992. Vol. 86. P. 53–67.
21. *Segal* = Segal A.F. Life After Death : A History of the Afterlife in the Religions of the West. New York : Doubleday, 2004. 866 p.
22. *Weinfeld* = Weinfeld M. The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // Ugarit-Forschungen. 1972. Bd. 4. P. 133–154.
23. *Westermann* = Westermann C. Genesis 12–36 : A Commentary. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1985. 604 p.

Список сокращений

AB	Атхарваведа
PV	Ригведа
KTU	Тексты Угарита (Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit)

Olga Astarova

“God will provide himself a lamb...”: An attempt of reading of the Akedah from the historico-religious perspective

The present article providing the evidence derived from the extra-biblical sources attempts to show that the story of the Binding of Isaac, the Akedah (Gen. xxii) resulted from the Biblical author's reflections on the Israel's mission and the peculiarity of its religious way compared to other nations. A focal point of the present interpretation of the Akedah is the dialog between God and man.

KEYWORDS: the sacrifice of Isaac, human sacrifices, the cult of Molek, the substitute sacrifice, the chosenness of Israel, ritual, ritualism, dialog between God and man.