

ЧАСТЬ I

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ И ИУДЕИ

(до 586 г. до н. э.)

Глава I

ЭПОХА ПАТРИАРХОВ

I. Авраам и Исаак

1. АМОРЕЙСКО-СУТИЙСКАЯ ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПРОТОИЗРАИЛЬТЯН (ПРОТОЕВРЕЕВ). АМОРЕЙСКИЕ И БИБЛЕЙСКИЕ ГЕНЕАЛОГИИ

Амореи-сутии и Авраам

I

Городская культура, развивавшаяся в сиро-палестинском регионе в эпоху ранней бронзы, в последней четверти III тысячелетия до н. э. приходит в упадок и сменяется по преимуществу культурой скотоводческой (четвертая фаза раннебронзового века; 2300–2100 гг. до н. э.). Переход же от первой фазы среднебронзового века (2100–1900 гг. до н. э.)¹ ко второй его фазе А (1900–1750 гг. до н. э.) в Сирии и Палестине характеризуется значительными изменениями в материальной культуре и активным развитием городской цивилизации (период реурбанизации). Большинство исследователей связывают эти процессы с интенсивной иммиграцией групп западных семитов, называвшихся *амореями* (или *сутиями*)². В ту эпоху сиро-палестинский регион представлял собой единый

¹ Многие исследователи относят начало первой фазы среднебронзового века к периоду, начинающемуся приблизительно на сто лет позднее, и датируют ее 2000–1800 гг. до н. э. Несколько варьируются и датировки последующих периодов. См., например: *Dever W.* The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestina // *Magnalia Dei; Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. E. Wright.* New York, 1976. P. 3–38; *Ibid.* New Vistas in the EB IV ('MB I') Horizon in Syria and Palestine // *BASOR* 237 (1980). P. 35–64; *Hayes J. H., Maxwell Miller J.* A History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986. P. 26. У. Девер датирует раннебронзовый век IV 2250–2000 гг. до н. э. Ср. также, например, датировку А. Мазара: ранний бронзовый век IV — средний бронзовый век I — 2300–2000 гг. до н. э.; средний бронзовый век IIА — 2000–1800/1750; средний бронзовый век IIВС — 1800/1750–1550 (Археология Библейской земли. Кн. 1. С. 61). Подробно о проблемах периодизации раннебронзового и среднебронзового веков в Палестине см., например: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 112–216.

² См., например: *Albright W.* From the Stone Age to Christianity. 3rd ed. Baltimore, 1957. P. 236–238; *Bright J.* A History of Israel. 3rd ed. Philadelphia, 1981. P. 55 f., 85, 96; *Vaux R. de.* The Early History of Israel / Trans. by *D. Smith.* Philadelphia, 1978. P. 66–71, 257–266; *Posener G., Bottéro J. and Kenyon K. M.* Syria and Palestine ca. 2160–1780 B.C. // *САН.* Vol. 1. Part 2. P. 532–594; *Speiser E. A.* The Patriarchs and Their Social Background // *B. Mazar (ed.).* The Patriarchs and Judges / The World History of the Jewish People. 1st ser.: Ancient Times. Vol. 2, Tel Aviv, 1970. P. 160–168; *Yeivin S.* The Patriarchs in the Land of Canaan // *Ibid.* P. 201–218; *LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. W.* Old Testament Survey. Grand Rapids, 1985. P. 88–107; ср. далее, например: *Hayes J. H.,*

культурный континуум. По-видимому, и т. наз. *гиксосы*, властвовавшие в Нижнем Египте в конце XVIII — середине XVI в. до н. э.³, были в своем большинстве также амореями-сутиями, пришедшими в Дельту Нила из Ханаана и Южной Сирии.

«Амореи» — термин условный⁴. Слово *amitū* (букв. «западные»; шумер. MAR.TU) используется только в специфических контекстах, а обычным наименованием (и *самообозначением*) для западносемитских пастушеских племен в Месопотамии служило слово *sutī'ū*, которое, очевидно, является передачей аморейского *šatī'u*, означающего «потомков (некоего) Шуту (Суту)». С аморейским Шуту (это имя должно было в аккадской передаче писаться «Суту») тождествен библейский Шет (שֵׁט; синод. Сиф), третий сын Адама и Евы (*Быт.* 4:25, 5:3). «У Шета также родился сын, и он нарек ему имя: Енош; тогда начали призывать Имя Господа (YHWH)» (*Быт.* 4:26). Согласно зафиксированным в Библии генеалогиям, все человечество восходит именно к Шету и Эношу (שֵׁט וְאֶנֶשׁ, букв. «человек»⁵), ибо потомство Каина погибло во время Всемирного Потопа; Потоп пережил только потомок Шета и Эноша Ной (Ноах) и его семейство. Ряд ключевых фигур из генеалогии Каина (включая его самого; см. *Быт.* 4:17–24⁶) находят своего двойника (как бы замену) в родословии Шета (*Быт.*, гл. 5⁷). Так, сын Эноша Каинан (вариант *Септуагинты*; в *Масоретском тексте*: Qênān [*Быт.* 5:9]), т. е. «кузнец» или «малый кузнец», выступает как дублет самого Каина и/или Тувала по прозвищу «Каин» (*Быт.* 4:22). И сын Каина Енох (Ханох), и его внук 'Ирад, и внук последнего Метушаэл (*Септуагинта*: Μαθουσαλα; синод. Мафусал), и Метушаэлов сын Лемех имеют своих двой-

Miller J. M. A History of Ancient Israel and Judah. Philadelphia, 1986. P. 71; *Anbar M.* The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan. Tel Aviv, 1985. Passim; *McCarter P. K.* The Patriarchal Age: Abraham, Isaac and Jacob // *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple* / Ed. by *H. Shanks*. Washington, 1988. P. 6–13; *Куповецкий М. С.* Этногенез и этническая история евреев до начала VI в. до н. э. // *От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе*. М., 2002. С. 26 и слл. Ряд исследователей высказывают возражения против данной концепции. См., например: *Liverani M.* 'The Amorites' — Peoples of the Old Testament Times. Oxford, 1973. P. 100–133; *Thompson T. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham. New Haven, 1975. P. 1–195; *Seters J. Van.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975. P. 20–26 et passim; *Dever.* New Vistas in the EB IV ('MB I') Horizon in Syria and Palestine. P. 35–64. Об основных проблемах этногенеза протоизраильтян см., например: *Lemche N. P.* Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. // *Biblische Enzyklopädie* (Hrsg. W. Dietrich und W. Stegemann). Bd 1. Stuttgart; Berlin; Köln, 1996, passim.

³ О гиксосах речь пойдет в гл. II настоящего издания.

⁴ Нижеследующие материалы, касающиеся амореев-сутиев, шетидов (сифидов) и т. наз. *Таблицы народов* (*Быт.*, гл. 10), основываются, главным образом, на исследованиях И. М. Дьяконова «Праотец Адам» (*В-О* 1. 1992. С. 51 и сл.), «Переселение заречных племен ('ибрим)» (*История древнего Востока*. Ч. 2. С. 269 и сл.) и «Переселение заречных племен и народов моря» (*История древнего мира*. Т. 1. С. 249 и сл.).

⁵ Корень слова в других афразийских языках пока не обнаружен.

⁶ Согласно т. наз. *документальной гипотезе*, этот пассаж относится к «Светскому источнику» (по классификации О. Айссфельдта; см. настоящее издание: *Вместо заключения*: Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*).

⁷ Материалы *Священнического кодекса* (см. там же).

ников-шетилов (сифидов)⁸. Так что Энош-человек, по сути, может быть соотнесен с Адамом, אָדָם, т. е. «человеком», образованным из красной земли⁹.

Принимая во внимание тот факт, что предполагаемыми потомками библейского Шема, старшего сына Ноя, являются в действительности «шетиловы», И. М. Дьяконов полагает, что Шем — это не кто иной, как Шет, тождественный с аморейским Шуту¹⁰. «Шем» (שֵׁם; *Септуагинта*: Σημ¹¹, *синод.* «Сим») буквально означает «имя», что говорит о возможном табуировании настоящего имени. К сынам Шема, «отца всех сынов 'Эвера», в т. наз. *Таблице народов* (*Быт.*, гл. 10) причислены народы и государства, по всей видимости, дружественные на момент ее составления (редакции¹²) Иудее: например, Элам, ассирийский город Ашшур¹³, Лидия, арамеи. Книга *Бытия* возвращается к генеалогической линии, ведущей от Шема к Аврааму (Аврахаму), в гл. 11, ст. 10–26.

В связи с идентификацией Шема с Шетом И. М. Дьяконов замечает, что факт упоминания Шета в *Быт.*, гл. 5 нас смущать не должен; например, в *Быт.*, гл. 4–5 мы также встречаемся с дублетными Ханочами, Лемехами и др. Более того, не следует упускать из виду и то, что генеалогия в *Быт.*, гл. 10 весьма специфична, поскольку она учитывает факт Потопа, неизвестный в ранних родословиях — не только в Каиновом (*Быт.*, гл. 4), но первоначально также и в Шетовом, что подразумевает пророчество Бил'ама, сына Бе'ора (Валаама, сына Веорова; *Числ.* 24:15–25)¹⁴. В этом пророчестве Моав, а также, очевидно, Эдом подпадают под общее наименование «сынов Шетовых» (בְּנֵי שֵׁט). Моав здесь рассматривается как потомок 'Эвера (через Лота); Эдом ('Эсав) же был внуком Авраама. (Само)наименование «сыновья Шета» указывает на то, что легенда о Потопе не получила распространения среди моавитян: они считались прямыми потомками Шета¹⁵.

Особый интерес представляют имена правнука Шема 'Эвера (עֵבֶר; из аморейского *'ибру), его сына Пелега (из аморейского *пальгу) и внука Реу (из аморейского *ра'у). Это «значащие» имена: первое означает «переход (например, через реку)», второе — «раздел», третье, вероятно, связано с понятием «пастьба скота». Вероятно, в этих именах отразились важнейшие события в жизни верхнемесопотамских аморейско-сутийских племен: уход из Месопотамии в первой половине II тысячелетия до н. э. и *переход* через

⁸ Например, об Енохе (Ханохе)-шетиде сказано, что он прожил 365 лет и что он «ходил с Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (*Быт.* 5:23–24). Метушelah (*Септуагинта*: Μαθουσαλα; *синод.* Мафусал)-шетид прожил дольше всех библейских личностей — 969 лет (*Быт.* 5:27). Отсюда выражение «Мафусалов век».

⁹ Об Адаме см. ниже, раздел 2.

¹⁰ Праотец Адам. С. 57.

¹¹ Отсюда термин *семиты*.

¹² В VII в. до н. э.?

¹³ В отличие от ассирийских же городов Ниневии и Кальху, попавших в число «сыновей Хама», Ашшур выступал в VIII–VII вв. до н. э. против завоевательной политики ассирийских царей.

¹⁴ Праотец Адам. С. 57.

¹⁵ Относительно библейского рассказа о Потопе и соответствующих месопотамских параллелях см.: ч. II, гл. IV, 1.

реку Евфрат, *распад* на новые племенные группировки, отличные от аморейских племен, известных в конце III — начале II тысячелетия до н. э., и постепенный переход к *кочевой жизни* вместо полуоседлой, какую они вели последние столетия перед тем в Двуречье¹⁶. Связь предков библейских кочевых племен с Верхней Месопотамией нашла отражение и в именах последующих родоначальников в данной генеалогии — Серуг, Нахор и Терах (Фарра). Соответственно прадед, дед (дублетный Нахор — брат) и отец патриарха Авраама являются названиями хорошо известных городов и местностей, расположенных в районе Харана, города в верхнем течении Евфрата, куда прибыли Терах, Авраам и Лот из южномесопотамского Ура.

Предок всех этих новых племен, как уже было упомянуто, именуется ‘Эвер — «Переход», может быть, точнее, «Заречье»; отсюда прилагательное ‘иври (עברי) — «(человек) из ‘Эвера», т. е. Заречья, — так, видимо, назывались первоначально все люди, принадлежавшие к числу сутийских племен, ушедших в первой половине II тысячелетия до н. э. из Верхней Месопотамии через Евфрат в Сирийскую степь и далее в Ханаан¹⁷. Состав этих племен еще не совпадал со сложившимся позже еврейским народом. В частности, в изложенном здесь смысле как ‘иври могли обозначаться и племена, возводившие себя к родоначальнику Лоту (*Быт.*, гл. 11 и др.), или Лотану (*Быт.* 36:29), никогда не входившие в израильский племенной союз и даже относимые (видимо, неточно) к потомкам осемитившихся хурритов, а также многочисленные аморейско-сутийские, арамейские и арабские племена, которых Библия считает потомками Авраама. (Причем арабские племена в качестве потомков ‘Эвера рассматриваются не непосредственно, а через сыновей Авраама от его наложниц Агари и Хеттуры; южноаравийские племена восходят к ‘Эверу через младшего сына последнего, Йоктана.)

II

Первым человеком, обозначенным в Библии термином *ха-‘иври* (העברי; *Быт.* 14:13) — который традиционно интерпретируют как «еврей», — был патриарх Авраам (אברהם, *Аврахам*; другая форма имени: אברם, *Аврам*). В рамках *аморейско-сутийской гипотезы*, скорее всего, и следует рассматривать странствование Авраама, в частности его переселение из северомесопотамского Харана в Ханаан и, следовательно, идентифицировать патриархов как амореев-сутиев. Эпоху же патриархов, описанную в книге *Бытия* 11:27–50:26, вероятно, следует соотносить с археологическим периодом среднебронзового века второй фазы, подпериодом В (1750–1630 гг. до н. э.)¹⁸. В Двуречье это был т. наз. Старовавилонский период, когда правила аморейская династия царя Хаммурапи

¹⁶ См. работы И. М. Дьяконова, указанные в примеч. 4 к настоящей главе.

¹⁷ См. также, например: *Bright. History of Israel*. P. 55 f., 85, 96; *Dever W. G. Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture // Israelite and Judaeon History / Ed. by J. H. Hayes and J. Maxwell Miller*. Philadelphia, 1977. P. 85 f.; *de Vaux. Early History of Israel*. P. 66–71, 257–266; *Posener, Bottéro, Kenyon. Syria and Palestine ca. 2160–1780 B.C.* P. 532–594.

¹⁸ См. также ниже, 3, I.

(1792–1750 гг. до н. э.) и его преемников; в Сирии это была т. наз. *эпоха Мари* — период расцвета этого управляемого амореями города-государства на среднем Евфрате, при раскопках которого обнаружен большой клинописный архив (документы датируются XVIII в. до н. э.). Тексты из Мари рисуют *диморфическую* социальную структуру амореев — сосуществование обитателей городов и кочевников и полукочевников. Эта картина хорошо согласуется с общественной ситуацией, описанной в книге *Бытия*: патриархи кочуют и живут в шатрах по соседству с городскими центрами. Например, в ходе повествования о странствованиях Авраама упоминаются города долины Иордана (*Быт.* 14:12), Хеврон (*Быт.* 23:10) и др. Впрочем, диморфический социальный паттерн, аналогичный тому, что вырисовывается из текстов Мари, имел место и в III тысячелетии до н. э. Предполагают, что подобного рода социальные структуры сохранялись, вероятно, и в более поздние времена; однако до нас не дошли *документальные данные, подобные архиву из Мари*, которые бы эксплицитно свидетельствовали об этом для более поздних периодов^{18a}.

В связи с вопросом о возможной датировке эпохи патриархов отметим также гипотезу, согласно которой время патриарха Авраама следует отнести к периоду между 2100 и 1900 гг. до н. э.¹⁹ Она основывается, в частности, на хронологическом указании *1 Цар.* 6:1: «В четыреста восьмидесятом году по Исходу сынов Израиля из страны Египта, в четвертый год царствования Соломона над Израилем (т. е. ок. 966 г. до н. э. — *И. Т.*), в месяц зив, который есть второй месяц (апрель-май. — *И. Т.*), (начал) он строить Дом (т. е. Храм. — *И. Т.*) ГОСПОДУ». Исходя из этого текста и используя внутрибиблейскую относительную хронологию, можно подсчитать, что Авраам вышел из Харана в Ханаан ок. 2091 г. до н. э., а Йаков переселился со своим семейством в Египет ок. 1876 г. до н. э. Однако цифра «480 лет», по мнению большинства исследователей, символическая — время жизни 12 поколений по сорок лет. (*Септуагинта ad loc.* — «четыреста сорок лет», насчитывая, как полагают, только одиннадцать поколений священников между Аароном (Ахароном) и Цадоком (*синод.* Садок)²⁰.) Упомянутая гипотеза не подтверждается и археологически, ибо, как выясняется, то был неурбанистический период и каких-либо находок, говорящих о существовании в данное время ханаанейских городских центров, встречающихся в повествованиях о патриархах, пока сделано не было²¹.

Племена западных семитов (амореев) в Месопотамии (как, вероятно, и вообще в Передней Азии) не образовывали какого-то единства: амореи разделялись на множество совершенно независимых друг от друга и родственных, но нередко и враждовавших, племен²². Судя по библейским данным, с той же ситуацией мы встречаемся и в Ханаане

^{18a} Основные релевантные для библейских исследований материалы из Мари анализируются в: *Malamat A. Mari and the Bible*. Leiden, 1998.

¹⁹ По классификации У. Олбрайта, разработавшего данную гипотезу, — это первая фаза среднебронзового века.

²⁰ Ср. *1 Хр.* 5:29–34.

²¹ Ср., например: *Bright. History of Israel*. P. 67–102.

²² *Дьяконов. История древнего Востока*. Ч. I. С. 318.

(ср., например, *Быт.* 14:13). В Библии термин «амореи» подчас используется в качестве общего обозначения обитателей Ханаана (наряду с термином «ханаанеи»), а также Заиорданья (например, *Числ.* 21:21–35; *И. Нав.* 2:10) либо населения всей горной Палестины (например, *И. Нав.* 5:1) или обитателей Иудейских гор (например, *И. Нав.* 10:5). Земли к западу от Евфрата именуется «страной амореев» вплоть до середины I тысячелетия до н.э.

Типично аморейскими являются имена патриархов: Аврам (соотв. Авраам), Ицхак (*синод.* Исаак; сокращенное от Ицхак-'Эл ['Эл означает *Бог/бог*]), Йаков (Йа'аков; сокращенное от Йаков-'Эл), Йосеф (*синод.* Иосиф; сокращенное от Йосеф-'Эл)²³. В более поздние времена имена такого типа встречаются редко. Тем не менее, к примеру, имя «Йаков» и форма «Авирам»²⁴ появляются в источниках позднебронзового века (1550/1500–1200 гг. до н.э.)²⁵. «Йаков-'Эл» и «Йосеф-'Эл» встречаются, например, как наименования местностей в Ханаане в списках побежденных противников Тутмоса III (1490–1436 гг. до н.э.) и других египетских фараонов. Среди имен в угаритских текстах²⁶ встречается форма *ia-qub-ba'1* = *ya'qub-ba'1*, т. е. *Йаков-Ба'ал*²⁷.

Отметим также, что упоминаемые в древнеегипетских Текстах проклятий (XIX–XVIII вв. до н.э.)²⁸ имена собственные *ханаанейских* противников Египта — аморейские, и они идентичны упоминаемым в текстах того же времени из Месопотамии и Сирии аморейско-сутийским именам.

В документах из Мари упоминается о передвижениях аморейско-сутийских племен между Евфратом и Сирией–Северным Ханааном, в частности о племени *бини-йамина* («сыны юга»), наименование которого синонимично имени младшего сына Йакова-Израиля — Бинйамина (Вениамина) — эпонима одноименного израильского колена²⁹. Здесь же пытаются найти параллель к имени другого сына Йакова — Леви (Левия).

²³ Ср., например: *Huffman H. B. Amorite Personal Names in the Mari Texts.* Baltimore, 1965. P. 63–86; ср. также далее: *Hess R. S. Studies in the Personal Names of Genesis 1–11.* Neukirchen; Vluyn, 1993; *Knudsen E. E. Amorite Names and Old Testament Onomastics // SJOT 13 (1999).* P. 202–224.

²⁴ В *Числ.* 16:1 упоминается реувенид Авирам, участвовавший в восстании против Моисея (Моше) в пустыне. В *1 Цар.* 16:34 Авирам — первенец Хиэля из Бет-Эля, отстроившего Иерихон (IX в. до н.э.).

²⁵ Родственные именны формы зафиксированы и в более поздних текстах, например, в арамейских текстах с Элефантины (V в. до н.э.) и из Пальмиры (I в. до н.э. — III в. н.э.). См. далее, например: *Thompson. Historicity of the Patriarchal Narratives.* P. 43–50.

²⁶ Остатки древнего города Угарита, бывшего столицей одного из небольших северосирийских царств, были обнаружены французской археологической экспедицией в 1929 г. неподалеку от северо-восточного побережья Средиземного моря (Рас аш-Шамра; совр. Сирия). Основан был Угарит ок. XXIII в. до н.э., а в конце XIII в. до н.э. — разрушен землетрясением. Большинство дошедших до нас памятников угаритской словесности (как правило, в виде фрагментов) были записаны в этом городе в середине XIV в. до н.э. писцом Или-Мильку по приказанию царя НикмАдду (который оплатил всю работу), со слов верховного жреца храма Ба'ала (Ба'лу) АттинПарлану, о чем свидетельствуют сохранившиеся на некоторых табличках колофоны. Создание же этих произведений восходит, вероятно, к концу III — началу II тысячелетия до н.э.

²⁷ Ср.: *Gröndahl F. Die Personennamen der Texte aus Ugarit.* Rome, 1967. S. 41.

²⁸ Проклятия в адрес врагов фараонов, писавшиеся иероглифическим письмом на чашах и фигурках, которые затем разбивались, с целью актуализировать написанное.

²⁹ Ср., однако: *Kupper J. R. Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari.* Paris, 1957. P. 75–77; *Ahlstöm. History of Ancient Palestine.* P. 177 f.

В связи с вероятными аморейскими корнями протоизраильтян и имеющими общие истоки аморейскими и библейскими генеалогическими представлениями обратимся далее к сопоставлению *антропогенетических* воззрений амореев-сутиев, дошедших до нас в ассирийской и вавилонской версиях, и отдельными аспектами библейского антропоге-неза.

2. АМОРЕЙСКИЙ АДАМУ И БИБЛЕЙСКИЙ АДАМ

I. Интерпретация рассказа книги Бытия о грехопадении в свете аморейско-сутийских и ханаанейских (финикийских) генеалогий³⁰

I

Согласно книге *Бытия* 2:4b–3:24 (по документальной гипотезе — т. наз. Яхвистская версия^{30a} Творения), Человек (אָדָם *ха-’адам*) был сформирован «из комьев³¹ красной земли (אֲדָמָה *ха-’адама*)»³² и оживлен, одухотворен Дыханием ГОСПОДА. (Термин אָדָם *ха-’адам* употребляется для обозначения конкретного человека, но также и человека

³⁰ О библейской концепции антропогенеза см. также в нашем издании: ч. II, гл. III.

^{30a} См.: *Вместо заключения*. Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*.

³¹ По поводу данного перевода см.: *Speiser E. A. Genesis*. New York, 1982. P. 16.

³² В связи с текстом *Быт.* 2:7 И. М. Дьяконов замечает: «Уже давно замечено, что ’ādām „человек“ соотносится с ’ādāmāh „земля, почва“ (<*’adam-at-) таким же образом, как лат. homo соотносится с лат. humus „почва“. Это, конечно, связано с мифом о сотворении человека из праха земли. Надо заметить, однако, что *’adam-at- означало первоначально не любую почву, а только красную землю, от корня ’dm „быть красным“. Далее, рассматривая возможные афразийские параллели, И. М. Дьяконов отмечает, что особенно красноречивым является «египетское *inm*, безусловно происходящее из того же корня, но означающее „красная кожа“. На ум приходят кирпично-красные тела людей в протоафразийской наскальной живописи Сахары и в египетской настенной живописи. В обоих случаях это отличительная черта мужских фигур, контрастирующих с желтым цветом женских тел. Слово ’adam- „кожа, шкура“ известно в арабском и кушитском. Таким образом, ясно, что как само слово ’adam- (’anām-) „человек“, так и, очевидно, его связь с „красным“, „красной кожей“ и ’adam-at- „красной землей“ (возможно, имеется в виду как бы красная кожа „тела земли“?) унаследованы из общеафразийского языка». Почвы красного цвета в Западной Азии встречаются редко (к примеру, красновато-коричневая земля палестинского и финикийского побережья, ржаво-красный песчаник западного Эдома, коричнево-красные камни Синая). «Совсем наоборот обстоит дело в Африке, где мы с достаточным на то основанием ищем теперь прародину афразийцев: почва красного цвета там обычное явление почти повсеместно, за исключением черноземных наносов нильской долины. Последняя, впрочем, была заселена в послеафразийский период». Поэтому И. М. Дьяконов «склонен думать, что сотворение „красного“ Адама из красной земли — это сюжет, восходящий к досемитским, а именно к общеафразийским, временам» (Праотец Адам. С. 52).

[Платон в *Государстве*, III, 414c–415c упоминает о финикийском мифе, в котором, в частности, рассказывается о том, как бог вылепил людей из земли.]

вообще, человечества³³.) Сразу же после создания Человека [(ха)-'адам] — еще до образования животных и Женщины, впоследствии названной Евой [евр. *Хавва*], — ГОСПОДЬ Бог «насадил Сад в 'Эдене (или «на равнине»³⁴; גן בעדן — *И. Т.*) на востоке», т. е. к востоку от Ханаана. «И произрастил ГОСПОДЬ Бог... Древо жизни (חיי ה' עץ; т. е. бессмертия [ср. *Быт.* 3:22]. — *И. Т.*) посреди Сада, и Древо познания добра и зла (עץ הדעת טוב ורע)». «И поместил там Человека», чтобы «возделывать» Сад и «хранить его». «С равнины выходила река³⁵ для орошения Сада; и потом разделялась на четыре реки»: Пишон, Гихон, Тигр (*Хиддекел*) и Евфрат (*Перат*) (2:8–15). ГОСПОДЬ Бог разрешил Человеку есть от всякого дерева в Саду, за исключением плодов от Древа познания добра и зла (2:16–17). Затем ГОСПОДЬ создает животных и «помощника» (עוזר) Человека, «соответственного ему»³⁶, — Женщину (2:18). «И были оба наги, Человек и его Женщина, и не стыдились» (2:25). Змий соблазнил Женщину отведать от плодов Древа познания добра и зла, и она «взяла плодов его, и ела; и дала также Мужчине своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (3:6–7). ГОСПОДЬ Бог проклял Змия. «И нарек Человек имя Женщине своей Ева (הוה)»³⁷, ибо она стала матерью всех живущих. И сделал ГОСПОДЬ Бог Мужчине и Женщине одежды кожаные (כתנות עור) и одел их» (3:20–21), и затем изгнал из Рая.

³³ Ср. *Быт.* 2:5 и 7. Ср. также, например, *Быт.* 1:26 (согласно документальной гипотезе — т. наз. *Священнический кодекс*): «И сказал Бог: сотворим человека (אדם 'адам) по образу Нашему, как подобие Наше; и да владычествуют они (יָרְדוּ); NB: глагол употребляется во множественном числе и относится как к мужчине (-ам), так и к женщине(-ам). — *И. Т.*) над землей и ее обитателями». Для обозначения индивидуума в еврейском языке используется формула אדם-בן *бен-'адам* (букв. «сын человеческий» или «принадлежащий к категории 'адам») или термин שׂוֹמֵר 'иш («мужчина», «человек»).

³⁴ Еврейское עֵדֶן 'ēden, по-видимому, восходит к аккадскому edīnu (шумерское eden), «равнина», «степь» (ср. *Ис.* 37:12, где данный термин употреблен для обозначения области в Месопотамии). В текстах *Быт.* 2:8, 10, 4:16 это слово, очевидно, употреблено в качестве географического ориентира. В *Быт.* 2:15, 3:23, *Ис.* 51:3, *Иез.* 31:9 (ср. также *Ам.* 1:5, *Иез.* 27:23) «'Эден» — наименование райского Сада. Традиционная интерпретация обозначения עֵדֶן גֶּן — «Сад наслаждения (неги, удовольствия, лакомства)». См., например: *Speiser. Genesis.* P. 16; *LaSor et al. Old Testament Survey.* P. 73.

³⁵ Ср. *Быт.* 2:6, *Иов.* 36:27; *Speiser E. A. 'Ēd in the Story of Creation // Oriental and Biblical Studies / Ed. by J. Finkelstein and M. Greenberg. Philadelphia, 1967.* P. 19–22.

³⁶ Р. Д. Фридман трактует данную фразу как „a power equal to man“ (здесь: «сила, равная мужчине»). (*Woman, A Power Equal To Man // BAR, Jan./Feb. 1983.* P. 56.) О возможном *феминистском* прочтении текста *Быт.* 2:4b–3:24 см., например: *Milne P. J. Eve and Adam: Is a Feminist Reading Possible? // BR, June 1988.* P. 12–21, 39. (Как заметил один остроумный человек, в то время как мужчина был создан из праха земного, женщина была сотворена из гораздо более высокоорганизованного материала — ребра мужчины.)

³⁷ Это имя, по-видимому, может быть интерпретировано как «Дающая жизнь» (*синод.* «Жизнь»). См. также ниже, 2, II, II.

II

Интерпретация библейского рассказа о грехопадении Адама вызывает целый ряд затруднений. Прежде всего, это относится к Божьему запрету Человеку вкушать от Древа познания добра и зла, сформулированному следующим образом: «И заповедал ГОСПОДЬ Бог Человеку, говоря: от всякого дерева в Саду ты будешь есть; а от Древа познания добра и зла, не ешь от него; *ибо в день, в который ты вкусишь от него, непременно умрешь* (букв. „смертью умрешь“; курсив наш. — *И. Т.*)» (*Быт.* 2:16–17) [NB: к Женщине этот запрет не относился; она в это время еще не была создана]. Но ведь Человек, вкусив запретных плодов, не умер. И кажется, что Змий был прав: «Нет, не умрете» (*Быт.* 3:4). По мнению Д. Фрэзера, первоначально в рассказе о грехопадении фигурировали Древо жизни и Древо смерти (вместо Древа познания добра и зла). Змий обманул первых людей, которые отведали от Древа смерти и тем самым лишились бессмертия; он же сам съел плод от Древа жизни и обрел бессмертие (змеи меняют кожу и таким образом, как представлялось древним, возвращают молодость)³⁸. Многие же исследователи полагают, что первоначально существовали две различные версии о грехопадении: в одной фигурировало только Древо познания добра и зла, а в другой — лишь Древо жизни; впоследствии они были объединены. Однако, следуя принципу «бритвы Оккама», призывающему без нужды не умножать сущностей, попытаемся предложить иную интерпретацию. Думается, пассаж *Быт.* 2:16–17 может быть истолкован в том смысле, что Человек, сотворенный *не-смертным*, вкусив запретный плод, становится *смертным*, как бы *начинает умирать* — «...ибо в день (т. е. с того момента.— *И. Т.*), в который ты вкусишь от него, смертью ты будешь (станешь) умирать (*למות מות*)». Этот факт и констатирует ГОСПОДЬ (*Быт.* 3:19): «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься». Данная интерпретация, как кажется, находит параллель в аморейских (сутийских) генеалогиях, привлечение которых представляется вполне корректным, ибо, как было отмечено выше, библейские патриархи, по-видимому, происходили из этой группы западных семитов, обитавших в конце III — первой половине II тысячелетия до н. э. в Месопотамии, а библейские генеалогии в ряде ключевых аспектов восходят именно к аморейским генеалогиям. В версии, зафиксированной в надписи вавилонского царя Самсуилуны (1749–1712 гг. до н. э.), на первом месте стоит *Ḫarḫaru*. И. М. Дьяконов восстанавливает первоначальную аморейскую форму как *‘Aḡ’aru, что значит «обнаженный»³⁹. Эта фигура, вероятно, соответствует Человеку-Адаму до грехопадения — еще *не-смертному* «космическому» Первочеловеку (или, точнее, Прообразу человека), сотворенному прежде упорядочения земли, земного хаоса (ср. *Быт.* 2:5–7; ср. также текст *Иов* 15:7, согласно которому «первый человек» «был создан прежде холмов»)⁴⁰. На втором месте в вавилон-

³⁸ Фольклор в Ветхом Завете. С. 29–48. В месопотамском эпосе о Гильгамеше именно змея крадет у этого героя найденное им на дне Океана волшебное растение, называвшееся «старый человек обретает молодость».

³⁹ Праотец Адам. С. 55.

⁴⁰ См. также: Дьяконов. Там же. С. 55–56.

ской версии аморейской генеалогии стоит Madara/Maddaru, что вероятно, означает «(Мать-)Земля». (Таким образом, «космический» характер и не-смертность Первочеловека до грехопадения обуславливаются уже тем, что он существует как бы прежде земли.) Образ Madara/Maddaru может коррелировать с библейским 'adamah-земля, из которой был создан («перстный») Человек-Адам⁴¹. Далее следует Ṭubtī, «Мое благословение» (в ассирийской версии аморейской генеалогии Ṭudiya [= Ṭubtī⁴²] стоит во главе списка). По мнению И. М. Дьяконова, за этим обозначением скрывается табуированное имя Суту (Шуту), библейский Шет⁴³. Нам же представляется, что Ṭubtī — это, возможно, еще одна ипостась Человека-Адама до грехопадения — Адам, которого «благословил Бог» и который поставлен Им *владыкой* над землей и над всеми животными (Быт. 1:28; ср. 2:19–20). Четвертая фигура аморейской генеалогии в вавилонской версии — Yamūta, а в ассирийской (составленной для Шамши-Адада I; 1813–1781 гг. до н. э.) — Adamu, т. е. Адам-«Человек». Как замечает И. М. Дьяконов, «слово Yamūta (в зависимости от того, рассматриваем ли мы эту форму как древний перфект или претерит, или же как более поздний имперфект) означает либо „Он умер“, либо „Он умирает/умрет“. Кроме того, учитывая, что в личных именах мы часто встречаем именно формы с префиксом Ya-, можно предположить, что это имя означает „(Некто) Мертвый“ или „Умирающий“. То, что этот персонаж был обожествлен, подтверждается такими теофорными именами, как Yamūt-ba'la — „Йамут-владыка“ и Yamūt-Lim — „Йамут-бог Лим“ (ср. Šamšī-Adad — „Мое солнце — бог грозы“)). Российский исследователь склонен предположить, что «этот персонаж — не кто иной, как сам Адам, на месте которого он и находится. Но это уже Адам, вкусивший знания и обреченный на смерть»⁴⁴.

Возможна и несколько иная интерпретация. В момент грехопадения «космический» Адам — благословенный Проточеловек (NB: Женщина-«помощник» из него еще не была извлечена), творящий с ГОСПОДОМ животный мир и даже участвующий (правда, в пассивной форме) в сотворении Женщины, — потеряв свою не-смертную сущность, умирает; его место занимает земной смертный человек- 'адам.

Как было отмечено, термин 'адам соотносится с глаголом 'адам, «быть красным»; иными словами 'адам — это «красный человек». Нельзя ли здесь усмотреть переключку с 'адомим (אָדוּמִים)-эдомитянами? (NB: Для ландшафта западного Эдома (малозаселенного) характерны нубийский песчаник *ржаво-красного* цвета и белый известняк.)

⁴¹ Дьяконов. Там же. Ср. Быт. 4:10–12, где земля как бы персонифицируется.

⁴² Или же Dūdiya, «Мой возлюбленный» (Дьяконов. Там же. С. 56).

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 55.

II. Проточеловек в книге Иезекиила, гл. 28, книге Иова 15:7–8, финикийской и месопотамской мифологиях.

Проблема жизни, смерти и бессмертия

I

Отголоски представлений о «космическом» Первочеловеке можно, как кажется, обнаружить и в 28-й главе книги пророка *Иезекиила*, согласно которой «‘Эден, Сад Божий», находился на «Святой Горе Божьей» — вероятно, имеется в виду космическая Гора — Обитель Бога. Первочеловек был «помазанным керувом (т. е. первоначально был сотворен как ангелоподобное существо), чтобы осенять»; его одежды, приготовленные в день его сотворения, «были украшены всякими драгоценными камнями», и он «расхаживал среди огнистых камней». Он «совершен был в путях со дня сотворения» своего, «печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты»⁴⁵. Но вот Проточеловек возгордился и провозгласил себя «богом», поставил ум свой «наравне с Умом Божиим», вознамерился сесть на «Седалище Бога». Посему Всевышний «низвергнул» «керува осеняющего» — Первочеловека — «с Горы Божьей», «из среды огнистых камней» «на землю», где он становится смертным человеком. Сам образ Проточеловека в *Иез.*, гл. 28 коррелирует с согрешившим против Бога «царем Тира».

В *Быт.*, гл. 2–3 Сад (в) ‘Эден(е) имеет географическую локализацию. Но в то же время это Сад, где может пребывать ГОСПОДЬ БОГ (3:8 и сл.), это — «Сад ГОСПОДЬ», «Сад Бога» (*Быт.* 13:10, *Ис.* 51:3, *Иез.* 31:8–9), что подразумевает *потусторонность* Рая. Знаменательно, что шумеро-аккадский термин *eden/edinu*, к которому, вероятно, восходит библейское обозначение ‘Эден, 𐎶𐎺𐎠, имеющий значение «равнина», «степь», употреблялся также и для обозначения *потустороннего* (подземного) *мира*. (В то же время, как замечает И. Ш. Шифман, в угаритской поэме о борьбе бога Ба‘ала (Ба‘лу) с Пожирающими и Раздирающими (КТU, 1.12, II:52–53) термин ‘*dn* в значении «нега» употреблен для обозначения потустороннего Райского мира⁴⁶, что могло бы быть соотнесено с традиционной интерпретацией библейского 𐎶𐎺𐎠 𐎶𐎺 как «Сад неги»⁴⁷.) Заметим также, что шумерский термин *кур*, служивший для обозначения потустороннего (подземного) мира, имел значение «большая гора», герср. «мировая гора» («чужеземная страна»)⁴⁸. Протолюди в *Быт.*, гл. 2–3 занимают пограничное, «лименальное» положение —

⁴⁵ Ср. *Пс.* 8.

⁴⁶ О Ба‘лу. Угаритское поэтическое повествование / Пер. с угаритского, введ. и комм. И. Ш. Шифмана. М., 1999. С. 45 и сл., 254, 272.

⁴⁷ Ср. примеч. 34.

⁴⁸ Не исключена возможность какой-то связи между описанием райской Горы в *Иез.*, гл. 28 и шумерской концепцией «Горы человека жизни (т. е. бессмертия)», на которой произрастали вечнозеленые (*бессмертные*) кедры (= деревья жизни?), срубив которые Гильгамеш, вероятно, рассчитывал обрести вечную жизнь. (Ср. также текст *Иез.* 31:8–9, согласно которому в «Саду Божьем», среди «древ ‘эденских», выделяются, прежде всего, кедры [ср. ст. 2].)

они *сопричастны* миру потустороннему, ангелоподобным существам (אלהים, «богам»; Быт. 3:5, см. также 3:22).

Существует точка зрения, согласно которой рассматривавшийся выше текст из *Иез.*, гл. 28, вероятно, является частью тирской поэмы, которую пророк Иезекиил, проживавший в поселении Тель Авив, на канале Евфрата Кевар (вавил. *нару кабару*), мог узнать от обитателей Бит-Цурайи, колонии тирских изгнанников, расположенной в окрестностях Ниппура на Кеваре. Сама поэма, как предполагается, была создана, по всей видимости, в X–IX вв. до н. э., в эпоху величия финикийского Тира⁴⁹. В свете сказанного кажется уместным сопоставить упомянутый пассаж из *Иез.*, гл. 28 с рассказом об антропогенезе, содержащимся в «Финикийской истории» Геренния Филона Библского (см.: *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, I, 10, 6–8)⁵⁰. Филон воспроизводит хаанаейско-аморейскую космогонию и антропогонию, содержащуюся в сочинении финикийца Санхунйатона, жившего в Берите, вероятно, в XII–XI вв. до н. э.⁵¹ По словам Филона, он сам перевел сочинение Санхунйатона на греческий. В данном тексте говорится о трех протомужах — или, может быть, точнее, *первочеловеке* в трех «ипостасях» — *Эоне*, *Протогоне* и *Гене*. *Эон* соответствует здесь финикийскому ‘улом (= евр. אלו(ל)ם/‘олам), «вечность», *resp.* «вечный». В пользу этого свидетельствует то, что неоплатоник Дамаский, воспроизводя финикийскую космогонию по Моху⁵² (*О первоначалах*, I, 323, 5–12), говорит о божественном ‘Уломе (Οὐλωμός; NB: финикийская вокали-

⁴⁹ Mazar B. The Philistines and the Rise of Israel and Tyre // The Early Biblical Period. Historical Essays. P. 81 f.

⁵⁰ О личности Филона Библского (ок. 70–160) и его «Финикийской истории» см., например: *Ebach J. H.* Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos. Stuttgart, 1979; *Baumgarten A. I.* The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden, 1981; *Oden R. A., Attridge H. W.* Philo of Byblos: the Phoenician History: Introduction. Washington, 1981.

⁵¹ Существуют и более поздние датировки времени жизни Санхунйатона. По поводу историчности данной фигуры см., например: *Eissfeldt O.* Taautos und Sanchunjaton. Berlin, 1952, *passim*; *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия — мифология и история // Финикийская мифология. СПб., 1999. С. 193 и сл.

⁵² Мох — древний финикийский мудрец; как и Санхунйатон, он написал «Финикийскую историю». Вероятно, сидонянин (Страбон, Ямвлих). Согласно Страбону (XVI, 2, 24, 9–12) и Сексту Эмпирику (IX, 363), Посидоний из Апамен сообщал, что Мох был основоположником атомистического учения (NB: до Левкиппа и Демокрита). Страбон также пишет, что Мох жил до Троянских войн. Ямвлих в «Жизни Пифагора» (по происхождению, возможно, финикийца или сирийца) замечает, кроме прочего, что последний приплыл в Сидон и там встретился с «потомками» «физиолога» и «пророка» (проφήτης) Мохы и с другими финикийскими «иерофантами» (III, 14, 1–2). В связи с традицией, согласно которой Мох являлся родоначальником атомистического учения, отметим идею *Притч.* 8:26 о «начальных пылинках мира» (т. е. атомах?). Не имеет ли здесь место некая контаминация и не библейский ли царь (מלך, *мелех*) Соломон — по традиции, автор *Притч* (ср., например, 1:1, 10:1, 25:1) — скрывается, в конечном счете, под загадочным именем Мох? Имя Μῶχος (Мох), вероятно, представляет собой сокращение от Μάλχος (сем. <*malk), «царь». (В этой связи заметим, что античные авторы — по крайней мере, до начала эпохи эллинизма — подчас слабо дифференцировали евреев и финикийцев. Например, для эпического поэта Херила Самосского иудеи, жители Иерусалима — это финикийцы, и их язык — финикийский; даже для Теофраста обитатели финикийского Тира — евреи. См., например: *Иосиф Флавий*, Против Апиона, I, 173–174 и 167. См. далее: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. Сефер Йецира — Книга созидания. М.; Иерусалим, 5763–2002. С. 279.)

зация передана верно), коррелятом которого выступает «космический Эон» (αἰὼν κοσμικός; I, 217, 27). Нонн из Панополя в *Деяниях Диониса*, XL, 430–433, воспроизводя тирское антропогенетическое предание, упоминает о проживавших в районе будущего города Тира первозданных мужах, «сверстниках вечного мира», которых «одних видел» Эон, «рожденный из одного с ними начала». (Протолюди характеризуются как «непорочное порождение небрачной почвы, самобытный образ которых тогда родился от неводеланного, незасеянного ила».)

Исходя из вышеприведенных материалов, можно предположить, что наименование *Эон* в космогонии Санхунйатона/Филона Библиского может быть интерпретировано как *Вечный человек* и соотнесено с фигурой *не-смертного* «космического» Адама до грехопадения. В этой связи кажется уместным привести текст *Быт.* 3:22: «И сказал ГОСПОДЬ Бог: вот, Человек (אָדָם) стал как один из Нас (ср. Сам ГОСПОДЬ Бог и обитатели потустороннего мира⁵³. — *И. Т.*), зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от Древа жизни (т. е. бессмертия. — *И. Т.*), и не вкусил, и не стал жить вечно (לֵלֶךְ)». Иными словами, поскольку до грехопадения Человеку было не запрещено вкушать с этого Древа, он был потенциально *вечен*, в идеале мог стать *Вечным человеком* (ср. зафиксированное в *Быт.* 3:19 обращение ГОСПОДА Бога к Адаму после грехопадения: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься»; т. е. теперь человек стал смертен во плоти). Фраза «Эон нашел, (как получать) с деревьев пищу», возможно, сопоставима с *Быт.* 2:16, 3:2 (ср. 3:6) о питании *не-смертных* Мужчины и Женщины в Райском Саду до грехопадения.

Фигура же *Протогона*, т. е. *перворожденного (первозданного) человека*, вероятно, сопоставима с «Первым Человеком» (אָדָם רִאשׁוֹן), «рожденным» «прежде холмов», о котором говорится в книге *Иова* 15:7–8⁵⁴.

И. Ш. Шифман⁵⁵ справедливо, на наш взгляд, допускает, что упоминаемые в финикийской истории греческие имена *Гена* и его жены *Генеи* (греч. γένος — «рождение», «род», «семья», «потомок», «потомство» и т. д.) являются переводом финикийских *šph и *špht (ср. угаритское *šph) — «семья, родственники, потомство, потомок»⁵⁶. Думается, что образы *Гена* и *Генеи* — первой на земле супружеской пары *смертных* людей⁵⁷, поселившейся в Финикии (т. е. в Ханаане), — коррелируют с библейскими образами *Человека* и его *Женщины*, ставших *смертными* после грехопадения, или, другими словами, ставших *Адамом-Человечеством* (т. е. прародителем человечества) и *Евой-«Дающей жизнь»* (евр. חַוְוָה *Хавва*), «матерью всех живущих» (*Быт.* 3:20)⁵⁸.

⁵³ Ср., например, *Быт.* 3:5; ср. также 2 *Сам.* 14:17.

⁵⁴ См. ниже, II.

⁵⁵ Древняя Финикия. С. 217.

⁵⁶ WUS, S. 313. N 2664.

⁵⁷ Ср. *Евсевий*, I, 10, 9: «Из рода Эона и Протогона опять произошли смертные дети...»

⁵⁸ См. далее в нашем издании: ч. II, гл. III, 2.

II

Первоначально роль космического (мирового) дерева играет Древо познания добра и зла. Древо жизни, т. е. бессмертия⁵⁹, находится как бы в тени. Хотя ГОСПОДЬ не запрещает Человеку вкушать от его плодов, тот не ест их. Это и понятно: «космический» Человек *не-смертен* — ведь он находится *вне исторического времени*, в «космической» (доземной, досмертной) реальности — и плоды этого Древа ему не нужны. Вкушение запретного плода с Древа познания добра и зла знаменует собой возникновение новой реальности, начало исторического времени — в котором рождаются, живут и умирают. Платой за способность познания добра и зла оказывается *актуализация зла* для человека — он становится *смертным* во плоти.

Судя по книге *Иова* 15:7–8, можно предположить, что существовала версия, согласно которой «Первый Человек» (אדם ראשון), «рожденный», «созданный прежде холмов» (т. е. еще до упорядочения, или даже прежде, мира), «привлек к себе мудрость» (т. е., возможно, отведал плод с Древа познания) именно «по совету Бога» (בסוד אלוה).

Проточеловек исчезает («умирает»), его место занимает земной человек. Он, «подобно Богу (и „богам“, т. е. ангелоподобным существам; ср. *Быт.* 3:22), знает добро и зло»⁶⁰ и, следовательно, обладает свободой воли, выбора⁶¹; он получает возможность размножаться, и он *смертен*. Функции космического дерева переходят к Древу жизни. Но теперь оно недоступно человеку: оно находится в другой реальности и охраняется персонажами потустороннего мира — *керувами* (*Быт.* 3:24); так что попытаться отведать от его плодов можно, лишь перейдя в мир иной. Впрочем, в земном мире возникает свое «древо жизни» — Ева/*Хавва* (евр. חַוָּה, по-видимому, может быть переведено как «Дающая жизнь», resp. «Жизнь»); ее «плоды» также дают человеку «жизнь»-бессмертие — в потомстве.

⁵⁹ В древневосточных языках понятие «бессмертие», как правило, передавалось термином «жизнь» (например, в эпосе о Гильгамеше, Книге Псалмов и т. д.). В то же время, отметим угаритское blmt («Об Акхите»; KTU 1.17:vi.27) и еврейское מוֹת אֵל (*Прит.* 12:28), слова, буквально означающие «бессмертие».

⁶⁰ Ср. *Быт.* 3:5; ср. также, например, 2 *Сам.* 14:17, *Ис.* 41:23.

⁶¹ В связи с проблемой взаимоотношений между предопределением и индивидуальной ответственностью человека за свои поступки В. А. Якобсон замечает: «Для того, чтобы поступать правильно, свободы воли не достаточно. Необходима еще способность человека всегда — и безошибочно — различать добро и зло и желание всегда поступать в согласии с добром. Вышеуказанной способностью люди обладают в различной степени, и никто не обладает ею в полной мере. Хотя Сатана и обещал первым людям, что они будут «как боги, знающие добро и зло», и ГОСПОДЬ подтвердил, что «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло», но и Адам и Ева не вкусили от дерева жизни и потому обрели только частицу Божественного знания. Вся же полнота этого знания связана, видимо, с бессмертием. Не обретя бессмертия, люди не обрели и всеведения, и потому их знание добра и зла неполно, несовершенно и абстрактно: зная, что добро и зло существует, они не всегда умеют и хотят обнаружить их конкретные проявления. Сатана, будучи отцом лжи, солгал и на этот раз. ГОСПОДЬ же принял меры к тому, чтобы Его создания не стали чересчур совершенными. Человек таков, каким его сотворил Бог, и концепция индивидуальной ответственности логически несовместима с представлением о Творце» (рецензия на монографию: *Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины*. СПб., 1994 // Петербургское востоковедение. Вып. 8. 1996. С. 696–697).

По мнению И. М. Дьяконова, смерть «появляется на сцене лишь после того, как Ева нарушает запрет, отведав плодов древа познания добра и зла. Смертность становится ценой познания добра и зла, но само познание добра и зла выступает просто как познание стыда, наготы. До этого момента Ева не приносила детей Адаму и была ему «помощником» (букв. «поддержкой, усилением»), а не женой или сожительницей. Таким образом, присутствует мотив, связывающий соитие с обретением познания и в то же время — смертности. Этот мотив известен и по эпосу о Гильгамеше (Энкиду). Автор *Яхвистской версии* приглушил звучание этого мотива как такового и заменил его мотивом, связывающим обретение знания и смертности с постыдностью наготы⁶². Этим самым сюжет потерял в своей мифологической очевидности (смерть — кара за создание новой жизни при соитии, познание — общеизвестная метафора, означающая коитус)... Смерть вступила в мир не с убийством Авеля (если уж на то пошло, то сам Авель убивал своих ягнят!), смерть вступила в него с грехопадением Адама и Евы»⁶³.

Впрочем, можно допустить, что, по крайней мере, *потенциально* смерть (включая понятие смерти) вошла в мироздание в момент сотворения Древа жизни, т. е. *бессмертия*; ибо этот акт предполагает, что существует или появится (*должен* появиться) некто потенциально или актуально *смертный*, аналогично тому как сотворение Древа познания добра и зла предполагает, что есть или будет некто, (первоначально) *не знающий*, как отличить одно от другого. И еще один момент: согласно *Быт.* 3:21, Адам и Ева были высланы из Рая в *кожаных* одеждах.

Судя по версии Творения *Священнического кодекса* (*Быт.* 1:1–2:4а), первоначально предполагалось, что и люди и животные будут питаться только плодами земными и древесными, т. е. будут вегетарианцами (1:29–30)⁶⁴. Возможно, здесь содержится скрытый намек на то, что смерть появилась в мире не с необходимостью, по крайней мере, насильственная смерть.

⁶² По мнению И. М. Дьяконова, акцентирование того факта, что, вкусив от Древа познания добра и зла, перволюди познали прежде всего греховность наготы, направлено на разрушение представлений о святости наготы, существовавших в ханаанейском, хурритском, вавилонском и т. д. обществах, для религиозных обрядов которых был типичен институт храмовых иеродула (аккад. *кадишту[м]*, евр. *кедеша*), «обязанных обнаженными на алтаре приносить в жертву свою девичью или женскую прелесть... В отличие от ханаанейских, израильские женщины носили покрывало от головы до пят, при необходимости (в присутствии посторонних мужчин) закрывая и лицо. Из иудейской религии этот ригоризм заимствовали и другие „люди книги“ — ранние христиане и арабы-мусульмане. Правда, первоначально обычай закрывать женщинам лицо возник еще раньше сложения „книжных религий“ — вспомним тех же ассирийцев. Однако, вероятно, что он все же появился сравнительно поздно, и именно в кочевых областях, а уже оттуда продвигался в области оседлые. Можно предположить, что он зародился у северомесопотамских племен амореев — они же сутии, или потомки легендарного Сифа, сына Адама, — от которых этот обычай мог прийти к ассирийцам, с одной стороны, и к израильтянам, генеалогически традиционно связанным с северомесопотамскими сутиями (Серух, Нахор, Фара и другие северомесопотамские патриархи: *Быт.* 11:21 слл.; также *Быт.* 24; 25:20; 28:1–5, 29, 31), — с другой» (Люди города Ура. М., 1990. С. 44–45). Еврейская Библия запрещает сакральную проституцию.

⁶³ Дьяконов. Праотец Адам. С. 53.

⁶⁴ О некоторых особенностях космогенеза и антропогенеза в *Священническом кодексе* см.: ч. II, гл. I и III, 1.

Судя же по версии *Быт.* 6:1–4 (по классификации О. Айссфельдта, «Светский источник»⁶⁵), смерть входит в мир — ГОСПОДЬ постановляет, что Его Дух *не вечно* (אָלְעוּל) будет пребывать *во плоти человека*, но сто двадцать лет (6:3)⁶⁶ — после того, как «сыны Божьи» (т. е. обитатели потустороннего мира), «знающие добро и зло» (ср., например, *Быт.* 3:5, 22⁶⁷), стали входить к дочерям человеческим. Будучи познаны «сынами Божиими», женщины стали причастны потустороннему знанию — знанию добра и зла. И здесь, так же как и в версии *Бытия* 3, это знание приходит в мир через женщину — равно как и смерть.

III

Параллель к библейской концепции Первочеловека можно усмотреть в месопотамском (вавилонском) мифе об Адапе, сыне (слуге) бога мудрости Энки (*шумер.*; *аккад.* Эйя)⁶⁸. Ряд исследователей небезосновательно соотносят имя *Адапа* с еврейским *Адам*⁶⁹. Но прежде несколько слов об Энки. Имя бога Энки (en-ki[ak]) буквально означает «владыка земли». (NB: согласно *Быт.* 1:28, Первочеловек определяется Богом именно как «владыка земли»⁷⁰.) Согласно шумерскому мифу, условно называемому «Энки и Нинхурсаг», Энки, сын «царя земли и небес Ану», помещается в начале времен вместе со своей женой, богиней Нинхурсаг, в «страну живых» (т. е. бессмертных) Дильмун⁷¹, превращенную им благодаря использованию пресной воды в цветущий сад. Согласно *Быт.* 2:14–15, в начале времен Первочеловек был поселен ГОСПОДОМ в Саду 'Эдена — откуда выходили реки Пишон, Гихон⁷², Тигр и Евфрат — «чтобы возделывать его и хранить его». Напомним, в этой связи, что Энки, олицетворявший, по определению Т. Якобсена, нуминозную силу пресных вод, обычно изображался с двумя потоками, Тигром и Евфратом, низвергающимися с его плеч или же из вазы, которую он держит в руках. Отметим также, что, вероятно, именно к мифу об Энки (один из его эпитетов — *титти* [*шумер.* *umun*], «первоначальная форма», «архетип») и Нинхурсаг (эпитеты: «мать всех де-

⁶⁵ Р. Сменд обозначал этот источник как *Яхвист I*; Г. Форер — как «номадический» источник, Р. Х. Пфайфер — как «южный».

⁶⁶ Текстологический анализ данного пассажа и литературу вопроса см., например, в работе: Bernstein M. J. 4Q252 i 2 לעולם באדם רוחי ידור לא // RQ 63 (1994). P. 421–427.

⁶⁷ Ср. также 2 *Сам.* 14:17.

⁶⁸ Фрагмент мифа был обнаружен в телль-эль-амарнском архиве, что свидетельствует о его большой популярности на древнем Востоке.

⁶⁹ См., например: Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока / Пер. с англ. А. С. Рапопорт. Отв. ред. В. А. Якобсон. М., 1991. С. 48.

⁷⁰ Ср. *Быт.* 9:1–2.

⁷¹ Большинство современных ученых идентифицируют Дильмун [Тельмун] с одним из Бахрейнских островов. Ранее ряд исследователей, включая С. Крамера, локализовали Дильмун в районе Междуречья.

⁷² По поводу локализации Пишона и Гихона см., например: Speiser E. A. The Rivers of Paradise // Festschrift J. Friedrich. Heidelberg, 1959. S. 473–485; Görg M. Wo lag das Paradies? // BN 2 (1977). S. 23–32; Görg M. Zur Identität des Pischon (Gen 2, 11) // BN 40 (1987). S. 11–13.

тей», «дающая рождение (жизнь)»⁷³) в конечном счете восходит представление о создании Женщины-Праматери Евы из ребра (УЛУ) Человека-Праотца Адама⁷⁴.

Теперь об Адапе. Он был жрецом-правителем Эриду, самого древнего из городов Вавилонии. Энки-Эйя создал его «как образец человека» и наделил его мудростью (ср. *Иез.*, гл. 28; *Иов.* 15:7–8). В обязанности Адапы входило, кроме прочего, снабжать богов рыбой. Однажды Южный Ветер перевернул его лодку, и Адапа, разгневавшись, сломал этому Ветру крыло. Верховный бог Ану повелел Адапе явиться к нему на небеса, дабы держать ответ за содеянное. Энки-Эйя советует сыну не прикасаться к хлебу и воде, которые ему будут предложены на небесах, ибо они принесут ему смерть. Так он и сделал, отказавшись от предложенного Ану по законам гостеприимства угощения. Верховный бог сообщил Адапе, что этим поступком последний лишил себя бессмертия, ибо ему были предложены хлеб и вода жизни. Конец таблички сломан, но контекст предполагает, что Ану простил Адапе содеянное с Южным Ветром и отправил его обратно на землю. Итак, подобно тому как библейское Древо Жизни остается в запредельном для земного человека Саду 'Эдена, в мифе об Адапе, пища, дающая бессмертие, также находится в потустороннем, небесном мире. Напомним, что и в эпосе о Гильгамеше растение молодости произрастает на дне Океана, т. е. также в неземном мире.

3. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ АВРААМА ИЗ МЕСОПОТАМИИ В ХАНААН

1. Хеврон и Цоан

Говоря о фигуре Авраама (Аврама), следует отметить, что его имя встречается в Библии только как имя собственное, в отличие от имен его ближайших потомков — Исаака, Йакова-Израиля и его двенадцати сыновей, которые используются и как обозначения колен и местностей⁷⁵. Согласно книге *Бытия* 11:31, 15:7 и книге *Неемии* 9:7, Авраам с семьей проживал в «Уре халдейском (халдеев)» в Южной Месопотамии. Данное наименование города — анахронизм. Халдеи появляются в Вавилонии ок. 1100–1000 гг. до н. э., и название «Ур халдейский», скорее всего, могло возникнуть не ранее IX в. до н. э. Ур, переживавший упадок во II тысячелетии до н. э., стал возрождаться при послед-

⁷³ Ее называли также «Владычеца матки» (be-lit re-e-me), и ее эмблема, напоминающая по форме греческую букву «омега» (Ω), убедительно интерпретируется на основе египетских параллелей как изображение коровьей матки. См.: Frankfort H. A Note on the Lady of Birth // JNES, 3 (1944). P. 198 ff.; Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии / Пер. с англ. С. Л. Сухарева. Отв. ред. И. М. Дьяконов. М., 1995. С. 124 сл.

⁷⁴ См.: Крамер С. Н. История начинается в Шумере / Пер. с англ. Ф. Л. Мендельсона. 2-е изд. Предисловие, переводы поэтических текстов и комментарии В. К. Афанасьевой. М., 1991. С. 152. Краткое содержание мифа об Энки и Нинхурсаг и соответствующие рассуждения С. Н. Крамера приводятся в ч. II, гл. III, 2, II.

⁷⁵ См. ниже в данной главе.

нем царе Нововавилонской (Халдейской) династии⁷⁶ Набониде (556–539 гг. до н. э.). Возможно, именно в это время город патриарха Авраама и стал определяться иудеями не просто как Ур, а *Ур халдейский*; это наименование и было интерполировано в соответствующую древнюю традицию. (NB: *Септуагинта* вообще опускает в соответствующих местах слово «Ур» и говорит просто о «стране халдеев»⁷⁷.) Равным образом, обозначение Израиля-Йакова как «странствующий арамей» во *Втор. 26:5*⁷⁸, вероятно, могло возникнуть не ранее рубежа II и I тысячелетий до н. э., когда арамеи с возрастающей силой начинают проявлять себя в Вавилонии и Сирии. Или же, например, упоминание в рассказе о поселении Йакова с семейством в Египте в «земли Раамсес» (*Быт. 47:11*) могло появиться не ранее XIII в. до н. э., когда фараон Рамсес II построил в северо-восточной части Дельты Нила новую столицу, назвав ее в честь себя самого (ср. *Исх. 1:11, 12:37, Числ. 33:3, 5*); само же это переселение имело место значительно ранее, по всей вероятности, в гиксосскую эпоху (XVII–XVI вв. до н. э.)⁷⁹. Думается, что эти и другие анахронизмы не следует рассматривать (по крайней мере, однозначно) как некий «terminus post quem» возникновения той или иной традиции, повествования в Пятикнижии; просто в процессе устной передачи рассказа или же при записи повествования (или на каком-то этапе переписывания текста) появлялись некоторые географические, этнические и т. д. «уточняющие определения» (глоссы, впоследствии вносимые в основной текст, и т. п.), отражающие «современные» реалии и призванные, как, возможно, казалось интерполяторам, помочь слушателю (читателю) точнее идентифицировать город, регион и т. п.

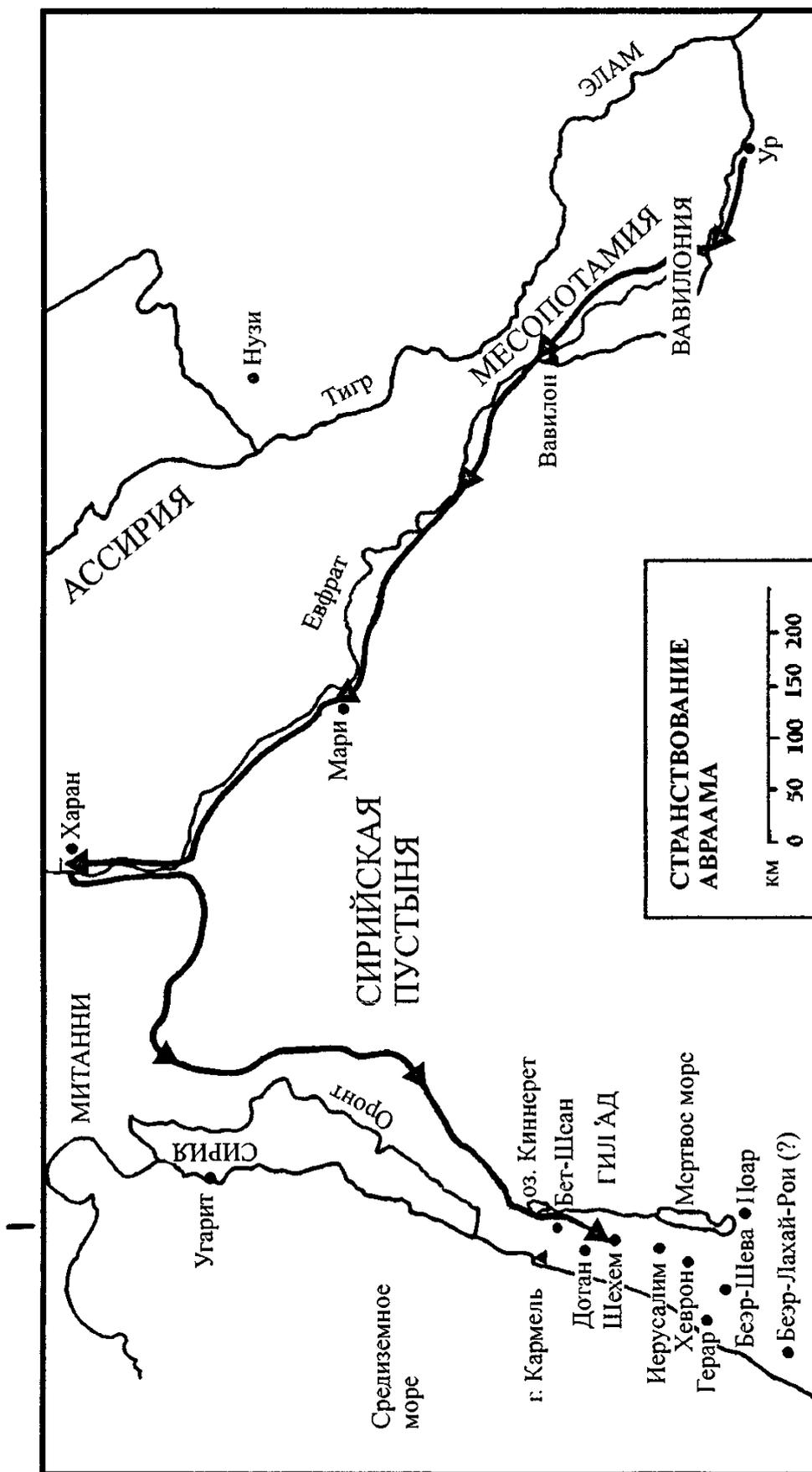
Из Ура семья Авраама во главе с его отцом Терахом направляется на северо-запад Месопотамии, в Харан, где они останавливаются. В Харане Терах почил (*Быт. 11:32*). (Как уже отмечалось, Терах, Серуг (прадед Авраама), Нахор (дед; дублетный Нахор — брат Авраама) являются и названиями хорошо известных городов и местностей, расположенных в районе Харана.) По смерти Тераха, Авраам и его племянник Лот с семьями отправляются в Ханаан. В Торе, как нам представляется, есть один относительный хронологический ориентир, который позволяет выявить время, *после которого* Авраам мог появиться в Ханаане. В тексте книги *Числ. 13:22[23]* говорится, что город «Хеврон был построен семью годами прежде Цоана Египетского». Цоан — это египетский *Dʿnt*, греч. Танис, в северо-восточной части Дельты Нила; данное наименование зафиксировано впервые в источнике от 23-го года правления фараона XX династии Рамсеса XI (1098–1070 гг. до н. э.). Цоан являлся резиденцией фараонов XXI и XXII династий (ср. *Ис. 19:11, 13; 30:4; Иез. 30:14*), перенесших столицу из Пер-Рамсеса (Пи-Риа-масэ-са-Маи-Амана), расположенного приблизительно в 20 км к югу от Таниса (район Хатаны-Кантира на северо-востоке Дельты, на восточном берегу пелузийского рукава Нила) и бывшего резиденцией Рамессидов — фараонов XIX и XX династий. При этом каменные

⁷⁶ 626–539 гг. до н. э.

⁷⁷ Греческий перевод Пятикнижия был осуществлен в Александрии ок. середины III в. до н. э.

⁷⁸ Ср. также *Быт. 25:20, 28:5, 31:20, 24*.

⁷⁹ См. ниже, ч. I, гл. II.



блоки монументальных зданий и храмов, колоссальные статуи, обелиски и стелы Пер-Рамсеса перевозились из бывшей резиденции фараонов в Танис и Бубастис, так что в районе Кантира практически ничего не осталось от некогда грандиозных комплексов столицы Рамессидов⁸⁰. Поскольку в Танисе было обнаружено много блоков с надписями, в которых упоминаются фараоны Рамсес II (1279–1212), построивший Пер-Рамсес⁸¹, Мернептах (1212–1200) и их преемники, некоторые исследователи⁸² первоначально отождествили Танис с Пер-Рамсесом. Составной частью большого Пер-Рамсеса был Аварис (бывшая гиксосская столица и культовый центр; см. ниже), расположенный приблизительно в 2 км к югу от Кантира, в Тель-эд-Даб'е⁸³. Когда автор *Псалма* 78[77]:12, 43 говорит о знаменьях и чудесах, которые сотворил ГОСПОДЬ «на поле Цоана» (יַעַז הַשָּׂדֶה), т. е. о казнях египетских⁸⁴, он явно имеет в виду регион большого Пер-Рамсеса — столицы фараона, при котором происходил Исход евреев из Египта⁸⁵, — включавшего Аварис. Отметим в этой связи, что название «Поле Бури (D'; откуда D'nt, Цоан)» известно с середины XIII в. до н. э., т. е. со времени, непосредственно примыкающего к Исходу⁸⁶. Возможно, что именно это «поле» и имеет в виду автор *Псалма* 78; среди казней египетских были невиданные до того по силе гром, град, молнии (*Исх.* 9:23 и сл.), т. е. сильнейшая буря (ср. также *Исх.* 10:21 и сл. об осязаемой тьме).

В свете сказанного приведенный выше пассаж *Числ.* 13:22[23] может быть соотнесен с т. наз. *Стелой четырехсотого года*, к рассмотрению которой мы обратимся ниже (ч. I, гл. III, 2). Здесь же только заметим, что из содержания данного текста можно заключить, что гиксосы обосновались в районе Пер-Рамсеса и построили здесь свой культовый центр, посвященный богу Сутеху (Сетху)-Ба'алу — он же их столица Аварис — ок. 1720 г. до н. э.⁸⁷ или чуть позднее. Таким образом, основываясь на традиции, зафик-

⁸⁰ См., например: *Van Seters J.* The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966. P. 127–151; *Uphill E. H.* Pithom and Raamses: Their Location and Significance // *JNES* 27 (1968). P. 291–376; *JNES* 28 (1969). P. 15–39; *Idem.* The Temples of Per Ramesses. Warminster, 1984; *Bietak M.* Avaris and Piramesse: Archaeological Exploration in the Eastern Delta. London, 1981; *Берлев О. Д.* Египет времени Нового Царства и Позднего периода // *Источниковедение истории Древнего Востока.* М., 1984. С. 37; *Томашевич О. В.* Послесловие // *Монтэ П.* Египет Рамсесов / Пер. с франц. *Ф. Л. Мендельсона.* Отв. ред., автор послесловия и примечаний *О. В. Томашевич.* М., 1989. С. 368 f.; *Стучевский И. А.* Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984. С. 67–77; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 188–194.

⁸¹ О Пер-Рамсесе см. ниже, ч. I, гл. III, 1–2.

⁸² Ср., например: *Gardiner A. H.* Tanis and Pi-Ramses: a Retraction // *JEA* 19 (1933). P. 124–127; *Idem.* Egypt of the Pharaohs. 3rd ed. Oxford, 1964. P. 165; *Montet P.* Le drame d'Avaris. Paris, 1941, *passim*; *Idem.* Египет Рамсесов. С. 16; *Коростовцев М. А.* Религия древнего Египта. М., 1976. С. 112; ср.: *Перепелкин Ю. Я.* Египет после солнцепоклоннического переворота // *История древнего Востока.* Ч. 2. С. 554; *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 128; ср. также: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 188–194.

⁸³ См., например: *Bietak.* Avaris and Piramesse.

⁸⁴ См. ниже, ч. I, гл. III, 4 (*экскурс*).

⁸⁵ См. ч. I, гл. III.

⁸⁶ См. там же.

⁸⁷ См., например: *Avi-Yonah M.* Hebron // *EJ.* Vol. 8. Col. 226; *Schulman A. R.* Hyksos // *EJ.* T. 8. Col. 1142; *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 191, n. 5. Ср.: *Gardiner.* Egypt of the Pharaohs. P. 165; *Mazar.* Middle Bronze Age in Canaan. P. 21. См. также ниже, ч. I, гл. II, II и гл. III, 2.

сированной в тексте *Числ.* 13:22[23], можно предположить, что Хеврон (он же Кириат-Арба⁸⁸; на территории будущего колена Йехуды) «был построен» в последней трети XVIII в. до н. э. (ок. 1727 г. до н. э. или немного позднее)⁸⁹. В то же время книга *Бытия* сообщает, что Авраам почти сразу после своего обоснования в Ханаане «поселился у дубравы (терebinтов. — *И. Т.*) Мамре, что в Хевроне; и построил там жертвенник Господу» (13:18); в дальнейшем Хеврон становится его основным местопребыванием (см., например, 14:13, 18:1). Таким образом, хронологический ориентир *Числ.* 13:22[23] говорит в пользу того, что эпоху патриархов можно было бы соотнести с археологическим периодом среднебронзового века II В (1750–1630 гг. до н. э.).

Когда же и почему отец Авраама Терах, «взяв» Авраама, сына своего, и Лота (сына Гараана [לֹט]), внука своего, и Сарай (Сару), невестку свою, покинули великий южно-мезопотамский город Ур и остановились в Харане, на севере Месопотамии, о чем лаконично сообщается в *Быт.* 11:31? Думается, что это могло произойти около 1740 г. до н. э. Дело в том, что в 1742/1741 гг. до н. э. против вавилонского царя Самсуилуны (1749–1712 гг. до н. э.), сына Хаммурапи, вспыхивает восстание в пределах бывших царств Ларсы и Иссины под руководством Рим-Сина II. Ур присоединился к восстанию. В 1739 г. до н. э. Самсуилуна учинил в городе страшный погром: значительная часть населения была вырезана, а дома разрушены. Город надолго обезлюдел⁹⁰. Исходя из этого, можно предположить, что семья Авраама покинула Ур именно в период подавления упомянутого восстания⁹¹.

II. Завет ГОСПОДА Бога с Авраамом

Авраам остановился в Харане, к северу от города Мари (который он, вероятно, проходил), в верхнем течении Евфрата, на восточном берегу реки. Именно здесь будущему патриарху впервые явился ГОСПОДЬ (YHWH)⁹² и призвал его идти от своих сородичей (*Быт.* 12:1) и от «служения иным богам» (*И. Нав.* 24:2–3) в Ханаан. По сути, уже здесь ГОСПОДЬ провозглашает основные положения Завета, который «de jure» будет заключен в Ханаане (см. *Быт.*, гл. 15 и 17), а именно: от Авраама будет произведен великий народ

⁸⁸ См. *Быт.* 23:2, 35:27, *И. Нав.* 14:15, 20:7, *Суд.* 1:10.

⁸⁹ Артефакты, относящиеся к этому периоду, были обнаружены в гробнице в Вади аль-Тутах.

⁹⁰ Об Уре в период с 1932 по 1739 г. до н. э. — т. е. Уре непосредственных предков Авраама — можно прочесть в монографии И. М. Дьяконова «Люди города Ура» (М., 1990). См. также: *Вулли Л.* Ур халдеев. М., 1961.

⁹¹ В связи с вышеприведенными хронологическими и географическими ориентирами заметим, что, согласно апокрифической *Книге Юбилеев*, 13:10–15, Авраам появляется в Ханаане в период основания Хеврона; через семь лет, когда он пребывал в Египте (ср. *Быт.* 12:10–20), там был построен Цоан. (*Книга Юбилеев* была написана на еврейском языке в середине II в. до н. э., вероятно, в ессейско-кумранской среде; многочисленные фрагменты книги на еврейском языке были обнаружены в Кумране.) Ср. также кумранскую рукопись *Апокриф книги Бытия* (1Q Арос Gen) 19–20.

⁹² Ср. *Быт.* 15:7, где ГОСПОДЬ говорит Аврааму: «Я ГОСПОДЬ (YHWH), который вывел тебя из Ура халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение». Но тогда, в Уре, ГОСПОДЬ еще, по-видимому, не открылся ему.

(т. е. Израиль); он и его потомки будут благословлены на земле, которую укажет ГОСПОДЬ, т. е. на земле ханаанской, а враги их прокляты; через него будут благословлены все племена земные (*Быт.* 12:1–3). Имплицитно подразумевается, что патриарх будет почитать Богом единственно УНВН-ГОСПОДА⁹³.

В главах 15 и 17 книги *Бытия* рассказывается о заключении Завета между ГОСПОДОМ и Авраамом. (См. также *Пс.* 105 [104]: 8–9.) При этом ГОСПОДЬ обещает Аврааму, что его потомству будет дана вся земля ханаанская, земля от Реки египетской, т. е., вероятно, Вади эль-Ариша, отделяющего Ханаан от Синайского полуострова, до реки Евфрат (*Быт.* 15:18, 17:8). Таких размеров достигало Израильское царство во времена царей Давида (ок. 1009/1002[1001]–969 гг. до н. э.) и Соломона (ок. 970/969–931 гг. до н. э.). Завет предполагает также, что ГОСПОДЬ будет Богом Авраама и его потомков (*Быт.* 17:7). Знамением Завета между Авраамом и его потомками будет обрезание крайней плоти у восьмидневных младенцев мужского пола (*Быт.* 17:10–14⁹⁴). На еврейском языке понятие «заключить Завет» часто передается выражением, буквально означающим «разрубить (рассечь) Завет» (כרת ברית). Параллель можно обнаружить в аморейских текстах из Мари, где идиома «убить осленка» была эквивалентна фразе «заключить завет». Идиоматическое выражение «разрубить завет» встречается в тексте из сирийской Катны XV в. до н. э. Дело в том, что при заключении союза (завета; в частности, между сюзереном и вассалом) практиковалось рассечение животного (животных) на две половины и прохождение договаривающихся сторон между ними (см., например, *Быт.* 15:9–18).

4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ УНВН-ГОСПОДА (ЯХВИЗМА). АВРААМ И МОИСЕЙ

I

Многие исследователи, основываясь на текстах книги *Исхода* 3:14 (источник *Элохист*⁹⁵) и 6:3 (*Священнический кодекс*), содержание которых может быть интерпретировано в том смысле, что до Моисея евреям не было известно Имя ГОСПОДЬ יהוה (УНВН), т. е. Тетраграмматон⁹⁶, рассматривают Моисея в качестве основателя религиозного учения Яхвизма⁹⁷. Сам же культ и Имя УНВН, как полагают сторонники данной гипотезы,

⁹³ См. ниже: *Значение и произношение Тетраграмматона* (экскурс).

⁹⁴ См. также *Быт.* 17:23, 21:4, *Лев.* 12:3, *Исх.* 4:25–26.

⁹⁵ См.: *Вместо заключения*. Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*.

⁹⁶ См. Экскурс «*Значение и произношение Тетраграмматона*» в конце данного раздела.

⁹⁷ См., например: *K. van der Toorn. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996. P. 281–286; Callaway J. A. The Settlement in Canaan. The Period of Judges // Ancient Israel / Ed. by Shanks. P. 83. Вопросы, связанные с происхождением религии Яхвизма, анализируются в работе: Moor J. C. de. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. 2nd ed. Leuven, 1997.*

еврейский законодатель заимствовал у мидйанитян (мадианитян; *Исх.* 2–4; 18:1; *Числ.* 10:29)⁹⁸ или же кенитов⁹⁹ (ср. *Суд.* 1:16; 4:11), представлявших, по-видимому, одно из ответвлений мидйанитян¹⁰⁰. В качестве основания указывается, во-первых, на то обстоятельство, что Моисей проживал долгое время в районе горы Синай у своего тестя Ре‘у‘эла-Итро (*синод.* Рагуила-Иофора¹⁰¹), являвшегося мидйанитяническим жрецом (см., например, *Исх.* 2:16, 3:1, 18:1). И именно здесь, у Синая, ГОСПОДЬ впервые обращается к Моисею из среды горящего тернового куста (неопалимой купины; *Быт.*, гл. 3). Далее, отмечается, что, согласно книге *Исхода* 18:10–12, Итро, услышав от Моисея рассказ о том, как ГОСПОДЬ избавил Израиль из египетского плена и поразили фараона и египтян, воскликнул: «Благословен ГОСПОДЬ (YHWH), который избавил вас (т. е. израильтян. — *И. Т.*) из руки египтян» (ст. 10) и «принес всежожение и жертвы Богу» (ст. 12). Из данного пассажа делается вывод, что Итро являлся священником ГОСПОДА. Однако такой вывод представляется необоснованным уже в свете ст. 11, где Итро, под впечатлением рассказа Моисея, восклицает: «*Ныне узнал я* (יָנֹכַח אֲנִי; курсив наш. — *И. Т.*), что ГОСПОДЬ (YHWH) велик паче всех богов...» Если бы престарелый Итро был священником YHWH-ГОСПОДА, могло ли быть, что он только лишь под конец своего пути узнает, что Бог, которому он служит всю свою жизнь, оказывается, самый великий?!

Во-вторых, сторонники «мидйанитянской гипотезы» указывают на поэтические тексты книг *Второзакония* 33:2, *Судей* 5:4–5, *Аввакума* 3:3 и *Псалма* 68[67]:8–9 (ср. 18), где говорится о шествии ГОСПОДА: от Синая; от Сеира¹⁰²; от горы Паран¹⁰³; с поля эдомского; от Темана¹⁰⁴; т. е. с территории Эдома¹⁰⁵ и примыкающих к нему областей, близких к Мидйану¹⁰⁶ (ср. также *Ис.* 63:1).

⁹⁸ Мидйанитяне проживали в южном Эдоме и к востоку от Эйлатского (Акабского) залива, на территории нынешнего северного Хиджаза в Саудовской Аравии. Отдельные кочевые племена проникали и на территорию Синайского полуострова и даже в Палестину.

⁹⁹ Вероятно, «потомки Каина» (ср. *Числ.* 24:21–22). См. далее следующее примеч.

¹⁰⁰ Ср. *Суд.* 1:16, 4:11 и *Исх.* 2–4; 18:1; *Числ.* 10:29. Кениты обитали к югу от Иудеи. Часть кенитов, по всей видимости, вторглась в Ханаан вместе с израильтянами и поселилась в его южной части, в уделе Йехуды. Йонадав, сын Рехавы, и его потомки, рехавиты, ведущие кочевой образ жизни (*Иер.*, гл. 35), были по происхождению кенитами, принятыми в колено Йехуды (*1 Хр.* 2:55). Исходя из этимологии термина *кени* («кузнец»), некоторые исследователи рассматривают кенитов в качестве странствующих кузнецов. (См. также, например: *Rowley H. H. From Joseph to Joshua: Biblical Traditions in the Light of Archaeology. London, 1950. P. 152–153.*)

¹⁰¹ В *Числ.* 10:29 тесть Моисея носит имя *Ховав* (сын Ре‘у‘эла); Ховавом тесть Моисея назван и в *Суд.* 4:11.

¹⁰² Гористый и лесистый район Эдома.

¹⁰³ Возможно, горный массив Джебель-Макра, расположенный юго-восточнее Кадеша.

¹⁰⁴ Оазис в северо-западной части Центральной Аравии. —

¹⁰⁵ Северной границей Эдома служил Вади-Зеред, а южной — вероятно, северная оконечность Эйлатского (Акабского) залива. Эдом располагался по обе стороны Аравы. Его жители занимались охотой и торговлей, а также животноводством и земледелием. Столицей эдомитян был город Села (букв. «скала»). Долгое время он идентифицировался с Петрой (*греч.* «скала») в южном Заиорданье, однако, как показывают раскопки, самое раннее поселение на территории древней Петры возникает только в самом конце VIII в. до н. э. Возможно, Села располагалась в районе эс-Селы, в 8 км к юго-западу от Тапилы.

¹⁰⁶ См., например: *Hayes, Miller. History of Ancient Israel and Judah. P. 111–112.*

II

Иную информацию о происхождении культа YHWH-ГОСПОДА дают «Светский источник» (= *Яхвист I* по Р. Сменду) и *Яхвист* (= *Яхвист II* по Р. Сменду) — наиболее древние и репрезентативные источники книги *Бытия* и глав 1–24 книги *Исхода*¹⁰⁷, а также ряд идеологически примыкающих к ним пассажей. Так, здесь возникновение Яхвизма возводится ко времени (и имплицитно к персоналиям) первопредка сутиев Шета и его сына Эноша-человека (пришедшего на смену космическому Адаму-Человечеству): именно «тогда начали призывать Имя YHWH¹⁰⁸ (ГОСПОДЬ; или: „Имя ГОСПОДА“. — *И. Т.*)» (*Быт.* 4:26). Согласно *Быт.* 8:20, Ной «устроил жертвенник ГОСПОДУ». В *Быт.* 9:26 YHWH-ГОСПОДЬ идентифицируется как «Бог Шема»; последний, будучи прадедом Эвера, может быть соотнесен (если даже не отождествлен) с Шетом. Мы узнаём также, что ГОСПОДЬ открылся Аврааму под Именем YHWH (*Быт.* 15:7); что Авраам «призывал Имя YHWH» (*Быт.* 13:4, 21:33) и обращался к Богу как к YHWH-ГОСПОДУ (*Быт.* 15:2, 8); воздвигал жертвенники YHWH-ГОСПОДУ (*Быт.* 12:8, 13:18), воздевал к YHWH руки (*Быт.* 14:22). Далее, место жертвоприношения на горе в земле Морийа Авраам нарекает именем *YHWH ip'э*, т. е. «ГОСПОДЬ усмотрит» (*Быт.* 22:14). Согласно *Быт.* 28:13, Сам ГОСПОДЬ называет Себя Богом Авраама и Исаака; согласно же *Быт.* 32:9, Йаков обращается к YHWH-ГОСПОДУ как к Богу Авраама и Исаака; в *Быт.* 24:12, 42 раб Авраама свидетельствует, что Богом его господина является YHWH-ГОСПОДЬ¹⁰⁹. В тексте *Быт.* 31:53, — где Бог YHWH определяется как «Бог Авраама» и «Родственник (אָבִי) Исаака» (также ст. 42) и дифференцируется с «богом Нахора» (брата Авраама и деда Лавана, проживавшего с семейством в районе Харана), — ГОСПОДЬ выступает как «личный» и единственный Бог семьи Авраама¹¹¹ (ср. *Быт.* 15:6: «И он (Авраам. — *И. Т.*) поверил в ГОСПОДА (וְהָאֱלֹהִים בְּיָהוָה)...»). В Масоретском тексте *Быт.* 31:53, в отличие от текста *Септуагинта*, в данном стихе сохранилась также фраза, согласно которой «Бог Авраама» и «бог Нахора» являются «богами их отца», т. е. родовыми богами¹¹². Наконец, отметим, что YHWH-ГОСПОДЬ неоднократно выступает как *Бог Исаака и Йакова* (см., например, *Быт.* 26:25, 28:13, 16, 32:9).

¹⁰⁷ Многие современные исследователи выражают сомнение в независимом существовании Элохиста отдельно от Яхвиста. (См. далее настоящее издание: *Вместо заключения*. Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*.)

¹⁰⁸ По поводу данного перевода см.: *Speiser*. Genesis. P. 37.

¹⁰⁹ Ср. *Быт.* 24:3.

¹¹⁰ Часто переводят «Страх».

¹¹¹ Х. Х. Роули определил религиозные воззрения патриархов как «практический монотеизм» (*Worship in Ancient Israel*. Philadelphia, 1967. P. 21).

¹¹² Ср. текст *Быт.* 31:49, где Лаван (внук Нахора) говорит Йакову: «Пусть надзирает ГОСПОДЬ (YHWH) надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга».

III

В связи с гипотезой об аморейско-сутийских корнях протоизраильтян укажем, что такие библейские эпитеты Бога, как *Шаддай* (традиционная интерпретация: «Всемогущий») ¹¹³ и *Цур* (букв. «Скала», «Твердыня», «Камень») ¹¹⁴, имеют аморейские параллели — соответственно Šadu/i- и Šura/i- ¹¹⁵. Отметим также, что среди аморейских теофорных антропонимов из Мари встречаются имена Ya(h)wi-Ila (Ilum) и Ya(h)wi-Hadad (Adad). Возможно, они могут интерпретироваться как «Эл (Илум) [есть] Ya(h)wi» (или: «(Мой) Бог — Ya(h)wi» ¹¹⁶), «Хадад (Адад) [есть] Ya(h)wi» ^{117, 118} (*Хадад* [вероятно, «громовержец»] — бог грозы, бури, молнии (его оружие) и грома (его голос) — это, как полагают, имя собственное *Ба'ала* [данный эпитет Хадада означает «владыка», «господин»] ¹¹⁹.) Большинство исследователей, однако, усматривают в упомянутых именах форму глагола «быть» ¹²⁰ и интерпретируют их как «Хадад существует (есть, присутствует и т. п.)», «Бог (или: «Мой бог»)/Эл существует» ¹²¹. Если верно последнее толкование имен, то данные аморейские теофорные антропонимы проливают свет на «генезис» Тетраграмматона — YHWH, вероятно, восходящего к глаголу הָיָה/הָיָה , «быть» и традиционно интерпретируемого как *Суций* (*Исх.* 3:14–15; см. также ниже).

Такие формулы, как «Бог моего/твоего/его отца (отцов)», «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Йакова», многократно употребляемые в книгах *Бытия* и *Исхода*, имеют прямые параллели в ассирийских табличках из Каппадокии (XIX в. до н. э.) и текстах из Мари ¹²².

¹¹³ Перевод «Всемогущий», которого придерживаются Септуагинта и Вульгата, вероятно, восходит к интерпретации термина *Шаддай* как *ша* «который» и *дай* «достаточно», т. е. «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например, *Вавилонский Талмуд*, Хагига, 12а). Некоторые исследователи сопоставляют термин *Шаддай* с аккадским словом šadû, «гора» и переводят Имя *Эл Шаддай* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога). Ср.: *Ouellette J. More on 'Eḷ Šadday and Beḷ Šade // JBS 87 (1969). P. 470–471.*

¹¹⁴ См., например, *Втор.* 32:4, 15, 18, 30–31, 37; *Авв.* 1:12.

¹¹⁵ Ср. в этой связи, например, *Втор.* 32:31, 37.

¹¹⁶ Ср., например, библейские имена יְהוָה («Элия(ху)»), «Мой Бог — YH(W)», יְהוָה («Йо'эл»), «YW — Бог ('Эл)».

¹¹⁷ Ср. зафиксированное в *1 Хр.* 12:5 имя בַּעַלְיָהוּ (*Ба'алиа*; букв. «YAH — Господин (*Ба'ал*)»); относительно этого имени ср. далее: ч. I, гл. II, II, 4; III, 3, II.

¹¹⁸ См., например: *Finet A. Iawi-Ilâ, roi de Talhayûm // Syr 41 (1964). P. 117–122; Idem. Réflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux // Mélanges Armand Abel. Leiden, 1978. Vol. 3. P. 64–78.*

¹¹⁹ В частности, в Угарите именами Хадад и Ба'ал обозначали одно и то же божество.

¹²⁰ См., например: *Soden W. von. Jahwe 'Er ist, Er erweist sich' // WO 3 (1966). S. 177–187 (перепечатано в: *Bibel und Alter Orient. Berlin, 1985. S. 78–88*); *Weippert M. Jahwe // RLA 5 (1980). P. 251–252; Toorn Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 282*; ср.: *Freedman D. N., O'Connor P. יהוה JHWH // ThWAT, B. III, Sp. 543 f.*; ср. также: *Knauf E. A. Yahwe // VT 34 (1984). S. 467; Knudsen. Amorite Names and Old Testament Onomastics.**

¹²¹ Некоторые исследователи полагают, что имя Yw (вокализация неизвестна), встречающееся в поврежденном пассаже из угаритского эпоса о Ба'але (KTU 1.1 iv 14 f.), является сокращенной формой от YHWH, что весьма проблематично. (Ср., например: *Freedman, O'Connor. Ibid. S. 542 f.*; *Toorn. Ibid. P. 282.*)

¹²² Единичные случаи употребления аналогичных эпитетов имеют место и в более позднее время, например в текстах из Катны, Угарита, амарнских письмах и позднее, но все же они наиболее характерны для рели-

Бог патриархов — это, прежде всего, личностный Бог, в том смысле, что Он находится в связи с человеком, с конкретными личностями, в отличие от ханаанейских богов, которые, прежде всего, связаны с местами (местностями). Показательно, что и в более поздние времена мы практически не встречаемся с *топонимами*, содержащими Имя YHWH или его сокращенные формы,¹²³ в то время как в библейских и экстрабиблейских *антропонимах* эти формы встречаются очень часто: YHWH — Бог *каждого* израильянина и ГОСПОДЬ *всего* мироздания.

IV

С учетом сказанного обратимся к рассмотрению и интерпретации вышеупомянутых текстов книги *Исхода* 3:13–15 (*Элохист*) и 6:2–3 (*Священнический кодекс*). Первый текст гласит: «И сказал Моисей Богу: вот я пойду к сынам Израилевым и скажу им: „Бог отцов ваших послал меня к вам“. А они скажут мне: „Как Ему Имя?“ Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (יהוה שר יהוה; глагол היה („быть“) употреблен здесь в форме имперфекта 1 л. ед. ч., и Имя ГОСПОДА может быть интерпретировано как „Я был, есмь и буду Таким, Каким Я был, есмь и буду“¹²⁴ или, возможно, точнее «Я есмь Тот, Который есмь»¹²⁵, т. е. *Вечносущий*. — *И. Т.*)¹²⁶. И сказал: так скажи сынам Израилевым: „Сущий (יהוה) послал меня к вам“. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: „ГОСПОДЬ (יהוה), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Яакова, послал меня к вам. Вот Имя Мое на веки, и памятование обо Мне из рода в род“». В процитированном тексте усматривают намек на то, что до Моисея Тетраграмматон не

гнозных понятий Аморейской эпохи, т. е. XIX и XVIII вв. до н. э. (*Тадмор Х. Библейский период // История еврейского народа / Ред. Ш. Эттингер. Нью-Йорк, 1970. С. 21.*)

¹²³ В *Быт.* 22:14 место жертвоприношения нарекается Авраамом YHWH *ur'э*, т. е. «ГОСПОДЬ усмотрит»; в *Иез.* 48:35 предполагается, что в после пленную эпоху Иерусалим будет назван YHWH *шамма*, т. е. «ГОСПОДЬ там».

По мнению ряда исследователей, встречающийся в египетских топографических списках времен Аменхотепа III (1386–1349 гг. до н. э.), Рамсеса II (1279–1212) и Рамсеса III (1182–1151) термин Ya-h-wa (Yhw)/Yi-ha является наименованием места в Сирии, «в стране бедуинов-шасу» и, возможно, в Сеире, т. е. Эдоме. (См., например: *Thompson H. O. ABD. Vol. VI. P. 1012; Astour M. C. Supp. Vol. to IDB. P. 971; Idem. Yahweh in Egyptian Topographic Lists // Festschrift Elmer Edel: 12. März 1979 / Ed. by M. Görg and E. Pusch. Bamberg, 1979. P. 17–33; Freedman D. N., O'Connor. יהוה JHWH. Sp. 542; Kitchen K. A. Pharaoh Triumphant. Warminster, 1982. P. 238 f.; Toorn. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 283. Ср. также: Tropper J. Der Gottesname *Yahwa // VT 51 (2001). S. 81–106.*)

¹²⁴ Имперфект в еврейском языке может соответствовать будущему времени, обозначать действия, которые начались в прошлом и продолжаются в настоящем, а также обычные, привычные, регулярно повторяющиеся действия. Кроме того, имперфект может обозначать единоразовый акт в прошлом (часто в поэтических текстах), а также иметь модальное значение.

¹²⁵ Ср. *Тимей*, 37е–38а, где Платон, говоря о времени как «некоем движущемся подобии вечности», сотворенном отцом, замечает, что «вечной сущности» «подобает одно только „есть“, между тем как „было“ и „будет“ приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения».

¹²⁶ Ср. *Исх.* 3:12а: «Я буду (יהוה) с тобою (имеется в виду Моисей. — *И. Т.*)...»; и в то же время эту фразу можно понять в свете ст. 13–15 как: «Сущий будет с тобою...»

был известен израильтянам. Думается, однако, что здесь, скорее, имеется в виду то, что Моисей был тем человеком, кому ГОСПОДЬ *разъяснил* — возможно, впервые — *сущность* Своего Имени; и именно эту сущность он должен был раскрыть своим собратьям. Само же Имя израильтяне, пребывавшие в Египте, очевидно, знали. В пользу этого свидетельствует традиция, зафиксированная в источнике *Яхвист*. Кроме того, в текстах *Исх.* 6:20 и *Числ.* 26:59, относящихся к *Священническому кодексу*, зафиксировано имя дочери Леви, жены 'Амрама и матери Моисея — יְהוָה Йохевед, означающее «ГОСПОДЬ — Слава» (YW — сокращенная форма от YHWH). В свете этого допустимо предположить, что знание Имени ГОСПОДА могло служить Моисею в качестве своеобразного «пароля» при появлении его в среде израильтян (особенно потомков Леви).

Во втором тексте, относящемся к *Священническому кодексу*, говорится следующее: «И говорил Бог Моисею, и сказал ему: Я ГОСПОДЬ (יהוה). Я являлся Аврааму, Исааку и Йакову в (качестве) Бога Всемогущего (באל שדי; т. е. „как Бог Всемогущий“; или „с (Именем) ‘Бог Всемогущий’ “. — *И. Т.*), а Имя Мое „ГОСПОДЬ (יהוה)“ Я не дал им познать (לא נודעתי להם; или: „а Имя Мое ‘ГОСПОДЬ’ не было дано Мной им познать“; „а (с) Именем Моим ‘ГОСПОДЬ’ Я не открылся им“; „а Имя Мое ‘ГОСПОДЬ’ не было возведено Мной им“. — *И. Т.*)». Представляется возможным также и этот пассаж интерпретировать в том смысле, что *Моисей был первым, кому ГОСПОДЬ разъяснил сущность, значение Своего Имени в полном объеме*, а не таким образом, что он явился тем, кому Имя было *впервые* открыто¹²⁷. Например, до Моисея, Имя YHWH могло еще не быть понято как «Сущий» и интерпретироваться как-то иначе¹²⁸. Кроме того, согласно распространенной точке зрения, *Священнические материалы* получили окончательное оформление ко времени книжника Эзры, т. е. к середине V в. до н. э.¹²⁹, когда шло интенсивное «отделение семени Израиля от всех чужаков» (*Неем.* 9:2) и имела место жесткая конфрон-

¹²⁷ Аналогичную интерпретацию данного текста предложил еще Ж. Астриук («Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей», II), ссылаясь на кардинала Каэтана (Томаса де Вио). Сопоставляя тексты *Исх.* 3:14 и 6:3 со свидетельствами *Яхвиста*, Е. А. Спейзер замечает: «Хотя *Яхвист* возводит открытие имени YHWH к далекому прошлому, в то время как *Элохист* и *Священнический кодекс* относят начало его употребления к Моисею, оба взгляда могут быть согласованы, если учитывать различия их точек зрения. Почитание YHWH было, по всей вероятности, первоначально ограничено малой группой подвижников под эгидой патриархов; именно это движение нашло соответствующее отражение в *Яхвисте*. Когда Моисей из аморфного конгломерата различных этнических и племенных элементов начал формировать нацию, он должен был сконцентрироваться на трех основных моментах, характеризующих нацию: территория, свод законов и особая религия. Последняя должна быть нормативной в нескольких аспектах; и она необходимо должна быть верой тех самых праотцов, которые уже связали ее с Землей Обетованной и с YHWH в качестве ее Первоисточника. Таким образом, именно в этом отношении YHWH открылся Моисею; и именно это личное Откровение отмечают как *Элохист*, так и *Священнический кодекс*. Однако для *Яхвиста*, который фиксировал эволюцию (религиозных воззрений. — *И. Т.*) в узком кругу пионеров-патриархов, личное участие YHWH было доминирующим фактором с самого начала» (Genesis. P. 37–38).

¹²⁸ Ср. экскурс «Значение и произношение Тетраграмматона».

¹²⁹ См.: *Вместо заключения*. Краткий очерк библейской историографии. *Пятикнижие. Документальная гипотеза*.

тация с самаритянами¹³⁰ и другими окрестными народами. В этот период было особо актуально подчеркнуть именно роль Моисея — консолидатора израильтян как единого народа — в создании общенациональной религии Яхвизма, нежели роль Авраама — «отца множества народов» (Быт. 17:5–6).

Значение и произношение Тетраграмматона (экскурс)

Имя Бога יהוה YHWH — Тетраграмматон — засвидетельствовано в Еврейской Библии более 6000 раз. До падения Иерусалима и разрушения Первого Храма в 587/586 гг. до н. э. произношение Тетраграмматона, вероятно, в отдельных случаях допускалось. Сама формулировка третьей заповеди (Исх. 20:7, Втор. 5:11) не предполагает запрета на это во всех случаях, но только «всуге»: «Не произноси (אשף אף; букв. «не поднимай», «не возноси». — И. Т.) Имени ГОСПОДА (יהוה), Бога твоего, напрасно (אשף; всуге. — И. Т.)». Возможно, этот пассаж следует интерпретировать как: «Не клянись ложно Именем ГОСПОДА, Бога твоего»¹³¹. (Не исключена также возможность того, что предписание третьей заповеди связано с установкой не допустить в израильском обществе попыток использования Тетраграмматона в магических целях.) То, что Тетраграмматон мог в древности в отдельных случаях произноситься, предполагает, как кажется, и тот факт, что в Библии и в дошедших до нас экстрабиблейских письменных источниках эпохи Первого Храма Имя ГОСПОДА присутствует в полном написании в клятвенных формулах, благословениях, обращениях и т. д. В то же время в именах собственных (произносившихся, естественно, крайне часто) мы встречаемся только с сокращенными формами Тетраграмматона (Йоханан, Йехошафат, Йешайаху и др.). (Пророк Иезекиил ок. 572 г. до н. э. предлагает назвать отстроенный после вавилонского плена Иерусалим יהוה שמה, т. е. «ГОСПОДЬ там»; 48:35.)

Однако в после пленную эпоху, по крайней мере, с III века до н. э., в силу ограничительной интерпретации третьей заповеди, связанной, прежде всего, с благоговением перед сакральностью Имени ГОСПОДА¹³² (а также, вероятно, с усилением универсалистских и прозелитических тенденций, желанием подчеркнуть для иноверцев, что Бог Из-

¹³⁰ Ср., например, *Неем.* 13:28. После падения Северного, Израильского, царства и его столицы, Самарии, в 722 г. до н. э. часть израильтян была насильственно расселена по территории Ассирийской империи, а на землях бывшего Северного царства были поселены «люди из Вавилона, и из Куты, и из 'Аввы, и из Хамата, и из Сефарваима» (2 Цар. 17:24, см. также ст. 25–41; ср.: *Иосиф Флавий*, *Иудейские древности*, X, 184). С течением времени эти народы частично смешались с остатком израильтян, и образовалась новая народность и религиозная община — *самаритяне*.

¹³¹ Ср. *Лев.* 19:12, 24:11, 16. (Согласно *Мишне*, Санхедрин, VII, 8 и *Вавилонскому Талмуду*, Санхедрин, 60а, за святотатство приговаривали к смерти только в том случае, если богохульник произносил и клял Имя Бога יהוה .)

Ср. также: *Филон Александрийский*, *О жизни Моисея*, III, 519, 529.

¹³² Называя истинное Имя Бога, человек, по-видимому, как бы призывает Его (на землю нисходит Его Присутствие). (Ср., например, *Быт.* 4:26; *Числ.* 10:35–36.)

раиля есть *Господин* над всем мирозданием, *Бог* всего человечества), евреи перестают произносить Имя YHWH, говоря вместо него אֲדֹנָי - 'АДОНАЙ, т. е. ГОСПОДЬ (букв. «мой ГОСПОДА»). Уже в Септуагинте Имя יהוה передается через слово κύριος, ГОСПОДЬ. В раннем средневековье (до X в. н. э.) при огласовке консонантного текста Библии еврейские ученые-масореты («хранители традиции»), вокализируя Тетраграмматон, поставили гласные значки, используемые при огласовке слова אֲדֹנָי - 'Адонай, с одним необходимым по фонетическим соображениям отличием — под буквой йод в Имени יהוה YHWH они поставили значок *шва* (обозначающий ультракраткий звук, вероятно, аналогичный звуку ə в английском языке¹³³) вместо *хатеф-патаха* (значка, обозначающего ультракраткий звук с оттенком ə), стоящего под гортанным 'алефом в слове 'АДОНАЙ. Эта огласовка указывает на то, что вместо YHWH следует читать 'АДОНАЙ (т. наз. *qeri perpetuum*, т. е. *постоянное чтение (произношение)*)¹³⁴. Когда же в тексте Библии само обозначение אֲדֹנָי 'Адонай предшествует Тетраграмматону (305 раз), то, чтобы избежать его повторения, масореты снабжали *Nomen Ineffabile* гласными значками термина אֱלֹהִים ('Элохим), так что в этих случаях вместо YHWH читают «ЭЛОХИМ» (букв. «БОГ»). Христианские теологи и ученые транслитерировали масоретскую огласовку Тетраграмматона יהוה «буквально» — лат. *Jehovah* (соответственно рус. *Иегова*). Обычно считается, что первым данную транскрипцию использовал в 1518 г. исповедник папы Льва X Петр Галатин¹³⁵. Имя «*Jehovah*» использовалось христианами вплоть до середины XIX в., когда Г. Эвальд предположил, что его следует читать как YAHWEH¹³⁶. В пользу этой вокализации говорит, в частности, передача Тетраграмматона раннехристианскими авторами Епифанием Саламинским (315–403) и Феодоритом Киррским (390–466) как Ἰαβέ. В пользу огласовки первого слога свидетельствует и сокращенная форма Имени Бога YH (YAH), встречающаяся в поэтических текстах (например, в *Исх.* 15:2; *Пс.* 68[67]:5), окончания -YHW (-YAHU) и -YH (-YAH) во многих еврейских теофорных именах (например, Элияху (Элия), Йешайаху (Йешайа), Ирмейаху (Ирмейа))¹³⁷, а также такие греческие транскрипции Имени, как Ἰαωόε, Ἰαωαί (Климент Александрийский [ок. 150 — ок. 215 гг.]) и Ἰαή (Ориген [ок. 185–253/254])¹³⁸.

Имя YHWH, по-видимому, представляет собой форму третьего лица единственного числа имперфекта¹³⁹ породы *qal* глагола יהוה (*hāwāy*) — древняя форма глагола יהי (*hā-yāh*), «быть», о чем свидетельствует *Исх.* 3:14–15. (В западносемитских языках корень

¹³³ Примерно как *e* в русском слове *целовать*.

¹³⁴ Впоследствии стали избегать произносить также и обозначение 'Адонай, заменяя его словом *haš-šem* (арам. *šēmā'*), букв. «Имя».

¹³⁵ Возможно, впрочем, что эта транскрипция появилась еще ок. 1100 г.

¹³⁶ *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*. 2. Ausg. Göttingen, 1852. Bd 4. S. 222–224.

¹³⁷ В арамейских папирусах с нильского острова Элефантина (юг Египта), принадлежавших еврейским военным колонистам и датирующихся периодом между 495 и 399 гг. до н. э., Имя Бога выписывается как YHW (видимо, произносилось YAHU) — сокращенная форма от YHWH.

¹³⁸ В еврейских папирусах из Египта, трактующих о магии, Имя ГОСПОДА выписывается как Ἰαωούε.

¹³⁹ О значениях имперфекта в еврейском языке см. примеч. 124.

*hwy означает «являться», «существовать», «быть»; по-аккадски 'awāt- имеет первичное значение «говорение», «речь», «слово»¹⁴⁰.) Таким образом, Имя ГОСПОДА может быть интерпретировано как *Тот, Кто существует/есть (всегда)*, т. е. *Вечносущий*. Согласно книге *Исхода* 3:14, Сам ГОСПОДЬ так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Сущий (יהוה אֱשֶׁר אֱהיֶה; или: „Я есмь Тот, Который есмь“. — *И. Т.*)»¹⁴¹. В этой Самохарактеристике, выражающей конечное основание доступной для человеческого постижения сущности Божества, апофатическая теология достигает своего апогея. Как замечает Томас Гоббс в «Левиафане», «кто не хочет прилагать к Богу другого имени, кроме соответствующих естественному разуму, тот должен пользоваться лишь отрицательными выражениями, как *Бесконечный, Непреходящий, Непостижимый*, или *превосходными степенями*, как *Высочайший, Величайший*, или неопределенными именами, как *Благой, Праведный, Святой, Творец*, и притом так, чтобы выразить этим лишь свое поклонение и удивление, а не сказать, *что́* есть Бог. Есть только одно имя для Его сущности: *Он есть* (Unicum enim naturae suae nomen habet: est)». Также и Спиноза пишет в «Богословско-политическом трактате», что в Священном Писании не встречается никакого Имени, кроме Тетраграмматона, «которое указывало бы на абсолютную сущность Бога, без отношения к сотворенным вещам. Поэтому евреи и утверждают, что только это Имя Бога есть собственное, остальные же суть нарицательные; и действительно, остальные имена Бога, будут ли они существительные или прилагательные, суть атрибуты, которые Богу приличествуют, поскольку Он рассматривается в отношении к сотворенным вещам или становится известным через них. Так, слово לך ('Эл. — *И. Т.*) или с парагогической буквой „ה“ — לְהוֹאֵל ('Элоах. — *И. Т.*)¹⁴² означает, как известно, не что иное, как „могущественный“; и оно служит лишь преимущественным определением Бога, подобно тому, как мы Павла называем апостолом. Иногда поясняются свойства Его мощи, например, לך великий, грозный, справедливый, милосердный и пр., или, чтобы охватить все свойства сразу, это имя употребляется во множественном числе со значением единственного¹⁴³, что в Писании весьма часто бывает». Жан Астриук, стоявший у истоков т. наз. *документальной гипотезы*, рассуждая относительно возможных интерпретаций Тетраграмматона, заметил, что, по правилам грамматики и аналогиям из еврейского языка, Имя Бога «означает „sum qui sum“ („Я есмь то, что есмь“. — *И. Т.*), когда Сам Бог дает себе это имя (см. *Исх.* 3:14. — *И. Т.*); оно означает „es qui es“ („Ты еси то, что еси“. — *И. Т.*), когда люди дают его Богу, обращаясь к Нему; и оно означает „est qui est“ („Он есть то, что есть“. — *И. Т.*), когда говорят о Боге в третьем лице и дают Ему это Имя». Отсюда следует, что Имя Бога, «или, что то же самое, „sum qui sum“, могло иметь не-

¹⁴⁰ Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1991. С. 25.

¹⁴¹ Предлагается и такая интерпретация данной фразы: «Я действительно есмь Тот, Который есмь» (*LaSor et al. Old Testament Survey*. P. 135. См. также: *Vaux R. de. The Revelation of the Divine Name YHWH // Proclamation and Presence*. Richmond, 1970. P. 48–75. Ср.: *Schild E. On Exod. iii 14 — «I am that I am» // VT 4 (1954)*. P. 296–302).

¹⁴² Оба слова обычно переводятся как «Бог».

¹⁴³ Имеется в виду т. наз. *множественное величия* (см.: ч. II, гл. I, III).

сколько значений. Во-первых, оно означает „Существо вечное“ (ens aeternum), „Существующее само по себе“ (ens a se), „Необходимое“ (ens necessarium), и это наиболее распространенные значения этого слова. Во-вторых, оно означает Существо, неизменное в Своих решениях, и, как следствие, — Существо, безгранично верное в Своих обещаниях...»

Некоторые исследователи усматривают в Имени YHWH форму каузативной породы *hiph'il* от глагола *hwh/hyh* («быть») и интерпретируют его как «Тот, Кто дает бытие, существование». В свете данного истолкования обозначение *לַהּוֹיָהוּ צְבָאוֹת* может означать: «Тот, Кто дает существование (т. е. творит, порождает) воинства», т. е. воинства небесные (и, возможно, воинство Израиля), или же все вещи мироздания. Однако следует иметь в виду, что глагол *hwh/hyh* в каузативной породе не зафиксирован в еврейском языке¹⁴⁴.

Имя YHWH возводится также некоторыми исследователями к корню *הוה* («падать») в *hiph'il* и истолковывается как «Заставляющий падать (дождь и/или молнию)», интерпретация: «Громовержец»¹⁴⁵; либо «Заставляющий падать (врагов)»¹⁴⁶. Существует также точка зрения, согласно которой обозначения YO, YAN, YAHU, обычно рассматриваемые как сокращенные формы от YHWH, первоначально могли не иметь какого-то определенного значения и являться своего рода культовыми возгласами, с помощью которых пытались призвать мистическую нуминозную силу, светозарную манифестацию сакрального.

5. ИВРИМ И ХАПИРУ

Итак, Авраам, дальний потомок 'Эвера (*עבר*), первым из библейских героев обозначен термином *ха-иври* (*עברי*; *Быт.* 14:13)¹⁴⁷. Как замечает И. М. Дьяконов, термин *иври* применялся «ко всем потомкам 'Эвера, по крайней мере, ко всем потомкам Авраама, — такова была, несомненно, его первоначальная коннотация». Отмечая разницу в употреблении в библейском языке терминов *иври*-«еврей» и «израильтянин» (потомок патриарха Йакова-Израиля и его сыновей; см. ниже), этот российский исследователь пишет: «Первым термином обозначается такое лицо из числа племен 'ибрим, которое либо не входит (вообще или в данное время) в состав членов израильского племенного союза [утратило племенные связи], а позже в состав подданных Израильского или Иудейского царства, либо же изображено в разговоре с собеседником [чужеземцем], который не мо-

¹⁴⁴ См. также: Childs B. S. *The Book of Exodus*. Philadelphia, 1974. P. 62 ff.

¹⁴⁵ См.: Учение. Пятикнижие Моисеево / Введ., пер. и коммент. И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 293.

¹⁴⁶ Выдвигается также гипотеза, согласно которой Тетраграмматон следует возводить к глаголу *הוה* в значении «дуть», «дышать» (?) и рассматривать как специальное обозначение Бога ветра и бури. Ю. Велльхаузен истолковывает YHWH как «Шествующий в ветре».

¹⁴⁷ К этому термину восходит русское «еврей» (через греч. *Ἑβραῖος*/Еβραῖος).

жет быть в курсе [тонкостей] данной племенной структуры [племенных родословий]; таким образом, всякий член израильского племенного союза — ‘ибри, но не всякий ‘ибри — израильтянин; первый термин — общеэтнический, второй обозначает племенную, а позже государственную принадлежность»¹⁴⁸.

Некоторые исследователи (в прошлом их было довольно много) отождествляют ‘иврим (мн. ч. от ‘иври) с т. наз. *хапиру* (ḥapirū/ḥabirū) аккадских текстов и ‘апиру (‘apirū) древнеегипетских¹⁴⁹. В египетских текстах, содержание которых имеет отношение к южной и центральной Палестине, часто упоминаются пребывающие здесь *шасу* (šasū) и ‘апиру (‘apirū). Оба термина употребляются не как этнонимы, а как обозначения социальных групп. *Шасу* ведут кочевнический («бедуинский») образ жизни: живут в шатрах, владеют скотом и практикуют его сезонный перегон на новые пастбища. В отличие от *шасу*, ‘апиру не являются номадами; в основном они фигурируют в египетских текстах как наемники. Египетское ‘apirū восходит к аккадскому термину ḥapirū/ḥabirū, произведенному от глагола ḥabāgu, «насильственно, вынужденно покинуть дом», «быть изгнанным». *Хапиру* — это лица, стоящие за пределами социальной организации: «изгои, парии, странники, бродяги, беженцы». Самое раннее из дошедших до нас упоминаний о *хапиру* (шумерск. SA.GAZ) встречается в тексте от эпохи Третьей династии Ура (ок. 2050 г. до н. э.). В течение последующих семисот–восьмисот лет *хапиру* (‘апиру) упоминаются в ассирийских, вавилонских, египетских, угаритских, хеттских текстах. В т. наз.

¹⁴⁸ Переселение заречных племен (‘ибрим). С. 273–274; Праотец Адам. С. 57; Иврит (еврейский язык) // Языки Азии и Африки IV. Кн. 1. М., 1991. С. 122–123.

См. также: Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 356: «...в Библии термин ‘ibrī ... применяется к израильтянам (включая иудеев), но лишь в специфических случаях, а именно, когда речь вложена в уста чужестранца, который, по-видимому, предполагается не разбирающимся в племенном делении, существующем в Палестине, или в уста израильтянина, разговаривающего с таким чужестранцем. Кроме того, термин ‘ibrī применяется к соотечественнику, утерявшему родоплеменную связь с общинами Израиля, например к еврею, не входящему в состав государства Израиль, а подчинившемуся филистимлянским городам-государствам (I Сам. [I Царств] 14:21), или к попавшему в долговую кабалу, или к находящемуся на чужбине.

Таким образом, в древности термин „израильтянин“ означал лицо, принадлежащее к одной из общин племенного союза (а позже государства) Израиль, а термин „еврей“ — лицо той же народности и того же языка, но безотносительно к его принадлежности к такой общине. Вероятно, первоначально так могли быть обозначены и члены неизраильских племен, говоривших на близких диалектах и возводивших себя к тем же... предкам».

¹⁴⁹ По проблеме *хапиру/‘апиру* см., например: Spiegelberg W. Der Name der Hebräer // OLZ 10 (1907). S. 618–620; Bottéro J. Le problème des Ḥabiru. Paris, 1954; Idem. Entre nomades et sédentaires: Les Ḥabiru // DHA 6 (1980). P. 201–213; Greenberg M. The Ḥab/piru. New Haven, 1955; Vaux R. de. Le problème des Ḥabiru après quinze années. JNES 27 (1968). P. 221–228; Weippert M. The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. London, 1971; Mendenhall G. E. The Tenth Generation. Baltimore, 1973; Rowton M. B. Dimorphic Structure and the Problem of the ‘Apiru-‘Ibrīm // JNES 35 (1976). P. 13–20; Loretz O. Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ‘ibrī vom Appellativum ḥabiru. Berlin; New York, 1984; Lemche N. P. Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985. P. 1–32; Toorn. Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 185–187.

письмах из Телль эль-Амарны (обнаруженная в 1887 г. часть дипломатического архива Аменхотепов III и IV; XIV в. до н. э.¹⁵⁰) на аккадском языке¹⁵¹ они иногда обозначаются идеограммой SA.GAZ.MEŠ, — которая является «шумеризованной» транскрипцией семитского šaggāšu, «убийцы, разбойники»¹⁵², — и изображаются как лица, атакующие ханаанские города. Эти люди также квалифицируются как munnabtūtu, «беженцы». (Ряд исследователей даже прямо соотносили этих хапиру с захватывающими Ханаан израильтянами во главе с Иисусом Навином¹⁵³.)

Как справедливо, на наш взгляд, утверждает И. М. Дьяконов, «иврим и хапиру на самом деле «не имеют между собой ничего общего; хапиру не были кочевниками, кем несомненно являлись «ибрим, и их этнический состав был не только и не столько аморейско-сутийским, сколько ханаанейским, аккадским и, возможно, хурритским и т. п.»¹⁵⁴. Далее, хапиру изображаются в источниках как воины-наемники, мародеры, торговцы и т. д., функционирующие на территории *всего* древнего Ближнего Востока — что отнюдь не соответствует описанию евреев в Священном Писании¹⁵⁵. Кроме того, термин «иври/«иврим (עברי/עבריים), бесспорно, восходящий к глаголу עבר [‘āḇar], «переходить (часто, через реку)», имеет в Библии первоначальное значение «перешедшие (через реку Евфрат)», «люди из Заречья» (ср., например, *И. Нав.* 24:2–3) и не связан с аккадским ḫabāru/resp. ḫabirū.

6. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ АВРААМА. ХАНААНЕЙСКИЙ КУЛЬТ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

I

Сара (*вар.* Сарай; из др.-семит. *шаррату*, «царица»), жена Авраама, не рождала ему детей. И привела она ему свою служанку, египтянку (המצרית) Агарь (Хагар), дабы он вошел к ней, и они могли бы иметь детей благодаря ей. Агарь зачала и родила сына, Измаила (Ишма‘э’ла)¹⁵⁶. Через четырнадцать лет Сара с помощью Божьей сама родила Ав-

¹⁵⁰ На территории древнего Ахетатона, столицы Аменхотепа IV (Эхнатона); ок. 300 км к югу от Каира.

¹⁵¹ Вперемешку с ханаанизмами и некоторыми хурритскими словами. В некоторых случаях писцы приписывали древнеханаанейский перевод того или иного аккадского термина в аккадской транскрипции, помечая его специальным значком (т. наз. Glossenkeil).

¹⁵² *Toorn.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 186. Эта точка зрения разделяется не всеми ассириологами (сообщение В. А. Якобсона).

¹⁵³ Ср., например: *Waterhouse S.D.* Who are the Habiru of the Amarna Letters? // *JAThS* 12 (2001). P. 31–42.

¹⁵⁴ Переселение заречных племен («ибрим»). С. 275; Языки древней Передней Азии. С. 356. Ср.: *Ahlström.* History of Ancient Palestine. P. 235 ff.

¹⁵⁵ См., например: *LaSor et al.* Old Testament Survey. P. 207.

¹⁵⁶ Жена Измаила также была египтянка (*Быт.* 21:21). К Измаилу возводится происхождение многих арабских и арамейских племен.

рааму сына, Исаака. «И увидела Сара, что сын Агари, египтянки, которого она родила Аврааму, насмеяется. И сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее; ибо не унаследует сын рабыни этой с сыном моим, с Исааком» (*Быт.* 21:9–10). Авраам очень огорчился, но, в конце концов, снабдив Агарь и Измаила хлебом и водой, «отпустил» их (*Быт.* 21:11–14). Е. Спейзер находит параллель к упомянутым библейским событиям в клинописных текстах из Нузи в Верхней Месопотамии¹⁵⁷, отражающих образ жизни и обычаи хурритов середины II тысячелетия до н. э.¹⁵⁸ Так, согласно брачному контракту из Нузи, бесплодная жена должна была привести к мужу рабыню, дабы та родила ему ребенка. Причем, если рождался сын, он не мог быть впоследствии изгнан из дому. Последнее может быть соотнесено с горечью и нежеланием, с которыми Авраам уступает настоянию Сары¹⁵⁹.

Как уже было отмечено, имя Исаак (Ицхак), вероятно, является сокращенной формой от «Ицхак-’Эл», что, возможно, означает «да улыбнется (засмеется) ’Эл», т. е. «да посмотрит ’Эл благосклонно». Пророк Амос в первой половине VIII в. до н. э. дважды употребляет имя «Исаак» как термин, синонимичный обозначению Северного царства — «Израиль» (7:9, 16). С другой стороны, в рассказах о патриархах Исаак связан с северным Негевом (т. е. будущей территорией Иудеи), в частности, с оазисами Беэр-Шевой и Беэр-Лахай-Рои (*Быт.* 24:62, 25:11, 26:32–33).

Одним из центральных сюжетов в повествованиях о патриархах является рассказ о жертвоприношении Авраама. ГОСПОДЬ повелел Аврааму принести в жертву Ему своего сына Исаака на горе в земле Морийа¹⁶⁰.

«... И устроил Авраам там жертвенник, и разложил дрова, и связал (קָרַע) сына своего, Исаака, и положил его на жертвенник, поверх дров. И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но ангел ГОСПОДЕНЬ воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. (ГОСПОДЬ через ангела. — *И. Т.*) сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня. И возвел Авраам очи свои, и увидел: и вот сзади овен, запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошел, взял овна, и принес его во всесожжение вместо сына своего» (*Быт.* 22:9–13).

¹⁵⁷ Напомним, что Харан, откуда прибыл в Ханаан Авраам и где проживали родичи патриархов, находился на древней хурритской территории.

¹⁵⁸ Genesis. P. 120–121.

¹⁵⁹ Е. Спейзер находит также хурритский «фон» для тех эпизодов, в которых Авраам (*Быт.* 12:10–12, 20:1–18) и Исаак (*Быт.* 26:6–11) представляли жен как своих сестер: «В хурритском обществе жена приобретала особое положение и защиту, когда она признавалась одновременно в качестве сестры своего мужа, независимо от действительного кровного родства» (*Ibid.* P. XL–XLI, 91–94).

¹⁶⁰ Впоследствии эта гора будет отождествляться с Храмовой горой в Иерусалиме. См., например, 2 *Хр.* 3:1: «И начал Соломон строить Дом ГОСПОДА в Иерусалиме, на горе Морийа...»

¹⁶¹ В еврейской традиции библейский рассказ о жертвоприношении Авраама обозначается как קָרַע [‘акеда], букв. «связывание».

II

Дабы понять значение текста *Бытия*, гл. 22, следует иметь в виду, что в ханаанейской (а также пунийской) среде, равно как и у других соседних с евреями народов, имело широкое распространение жертвоприношение (в том числе сожжение) детей, обычно мальчиков в возрасте до шести месяцев, часто при угрозе военного поражения. Это подтверждается как письменными источниками, так и археологическими материалами¹⁶². Например, на одном из рельефов храма Амона в Карнаке изображена сцена захвата южноханаанейского города Ашкелона египетскими войсками времен фараонов Рамсеса II или Мернептаха (втор. пол. XIII в. до н. э.); двое из осажденных приносят жертву на городской стене: они держат на весу детей с тем, чтобы бросить их навстречу вражеским



Взятие Ашкелона египетскими войсками. Прорисовка части рельефа из храма Амона в Карнаке. Время Рамсеса II или Мернептаха (втор. пол. XIII в. до н. э.)

¹⁶² См., например: Шифман. Древняя Финикия. С. 248–250, 252–255.

стрелам¹⁶³. Согласно 2 Цар. 3:27, моавитский царь Меша (сер. IX в. до н. э.) принес в жертву всеожжения своего первородного сына на стене при угрозе поражения от израильтян. В финикийских колониях Западного Средиземноморья найдены стелы (I тысячелетие до н. э.) с обетом принести ребенка в жертву, а также целые кладбища принесенных в жертву детей. Известно, например, что когда армия главы Сицилийского союза городов Агафокла (360–289 гг. до н. э.) подошла в 311–310 гг. до н. э. к стенам Карфагена (город на п-ове к с.-в. от совр. Туниса, основанный колонистами из Тира в последней четверти IX в. до н. э.), было сожжено более 500 детей, из которых 200 — сыновья знатных семейств — были определены властями, а около 300 было принесено в жертву богам добровольно (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, XX, 14). Детей не сжигали живыми; жертву сначала умерщвляли, а затем уже мертвого сжигали — часто на раскаленных бронзовых руках статуи какого-либо бога (как правило, Ба'ала [Ба'ал-Хаммона]), и происходило это обычно ночью под звуки тамбуринов, флейт и лир. Жертвоприношения совершались в своеобразных культовых местах, называвшихся «тофетами» и располагавшихся неподалеку от городских стен; здесь же в специальных урнах останки хоронились. Язычники и отступники Иерусалима также приносили такого рода жертвы в «долине сына (сынов) Хиннома», к югу от города¹⁶⁴. Такое жертвоприношение детей называлось по-финикийски *mlk*, латинская передача: *molc* (также *mlk 'dm*), евр. *молах*. Вероятно, вследствие ошибочной интерпретации данного термина, бытовавшей еще в древности, появилось представление о существовании в западносемитском пантеоне жесточайшего бога *Молоха*¹⁶⁵.

Таким образом, рассказ о жертвоприношении Авраама имеет одной из основных своих целей отвержение человеческих жертвоприношений, практиковавшихся окрестными языческими народами. Жертвоприношения детей запрещаются также под страхом смерти в книге *Левита* 18:21 и 20:2–5¹⁶⁶.

Как замечает И. Ш. Шифман, «весьма вероятно, что в финикийском обществе мысль о возможности замены человеческого жертвоприношения (*mlk 'dm*) приношением барана (*mlk 'mr*, латинская передача *molchomor*) получила распространение под влиянием иудаизма, хотя могла развиться и вполне самостоятельно»¹⁶⁷.

¹⁶³ Bossert H. Th. Altsyrien. Tübingen, 1951. S. 278, Anm. 244; Шифман. Древняя Финикия. С. 253 и сл.

¹⁶⁴ Из еврейского названия *ге* (бен[е]-) Хинном, т. е. «долина (сына/сынов) Хиннома», произошел термин γέεννα, «геенна» (ср., например, Ис. 66:24).

¹⁶⁵ См., например: Eissfeldt O. Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende das Gottes Moloch: Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums. III. 1935. Существует точка зрения, согласно которой *mlk* — это обряд инициации юношей и девушек огнем. (Дьяконов. Сирия, Финикия, Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. С. 255.)

¹⁶⁶ Ср. также: Втор. 12:31; Ис. 57:5; Иер. 7:31–32, 19:5–6, 32:35; Иез. 16:20–21, 20:26, 30–31, 23:37, 39; 1 Цар. 16:34; 2 Цар. 16:3, 21:6, 23:10; Пс. 106[105]:37–38.

¹⁶⁷ Древняя Финикия. С. 255.

II. Йаков-Израиль и его сыновья

У Исаака и его жены Ревекки (Ривки) было два сына-близнеца, Йаков и 'Эсав; причем 'Эсав¹⁶⁸ вышел первым из утробы матери (*Быт.*, гл. 25). Однако Йакову с помощью матери удалось добиться того, что перед смертью Исаак благословил именно его как первородного сына (*Быт.*, гл. 27). Е. Спейзер усматривает параллель к этому рассказу в хурритских текстах из Нузи (XV в. до н. э.). Так, в хурритском обществе право первородства необязательно являлось следствием хронологического первенства; оно могло быть установлено личным решением отца. При этом наиболее важными распоряжениями считались те, которые делались на смертном одре. И такого рода распоряжения обычно начинались формулой: «Вот я состарился»¹⁶⁹ (ср. *Быт.* 27:1: «Когда Исаак состарился...»).

Йаков, он же Израиль (Йисра'эл; см. *Быт.* 32:25–28), подобно Исааку, взял жен из семьи своих родичей в Верхней Месопотамии. От своей старшей жены Леи (*синод.* Лии; букв. «Дикая корова», видимо, когда-то тотемное животное группы племен¹⁷⁰) он родил шестерых сыновей: Реувена (Рувима), Шимона (Симеона), Леви (Левия), Йехуду (Иуду), Иссахара и Зевулуна (Завулону); а от рабыни Леи Зилпы (Зелфы) — Гада и Ашера (Асирра). От младшей и любимой жены своей Рахели (Рахили, букв. «Овца») Йаков родил Йосефа (Иосифа) и Биньямина (Вениамина), а от ее рабыни Билхи (Валлы) — Дана и Нафтали (Неффалима). Двенадцать сыновей Йакова-Израиля стали родоначальниками-эпонимами двенадцати колен (племен) Израилевых. Многие из племен имели свое символическое (первоначально тотемное?) животное или растение: Йехуда — молодой лев (львенок), Иссахар — осел, Дан — змея, Нафтали — олень (или теребинт), Иосиф — отрасль плодоносного дерева, Биньямин — волк; см. *Быт.* гл. 49). Иосиф оказался впоследствии предком-эпонимом не одного, а двух племен — Эфраима (Ефрема) и Менашше (Манассии)¹⁷¹, а Леви, вероятно, был предком не племени, а особого «сословия» левитов¹⁷², монополизировавших богослужебные действия в культе Бога племенного союза YHWH¹⁷³.

Как уже отмечалось, имя Йаков является сокращенной формой от Йаков-'Эл (одно из возможных значений — «Да защитит 'Эл» или «'Эл защитил»). Эта именная форма (с

¹⁶⁸ 'Эсав стал родоначальником эдомитян (идумеев).

¹⁶⁹ Genesis. P. XLI–XLII, 212–213.

¹⁷⁰ Дьяконов. Переселение заречных племен ('ибрим). С. 274.

¹⁷¹ Согласно *Быт.* 41:50–52, Эфраим и Менашше — сыновья Иосифа, родившиеся в Египте; оба были благословлены Израилем (*Быт.*, гл. 48).

¹⁷² О левитах см. далее: ч. I, гл. V, 2 (*экскурс*).

¹⁷³ В т. наз. *Песни Деворы* (создана, вероятно, до 1130/1125 гг. до н. э.) перечисляются следующие десять колен Израилевых: Эфраим, Биньямин, Махир (который, вероятно, репрезентирует здесь восточную, заиорданскую, часть колена Менашше), Зевулун, Иссахар, Реувен, Гил'ад (располагавшийся напротив Эфраима в Заиорданье; возможно, тождествен здесь с коленом Гада), Дан, Ашер, Нафтали (*Суд.* 5:14–18). См. далее настоящее издание: ч. I, гл. V, 2. Здесь же приводится текст *Песни Деворы*.

компонентом 'Эл или именем другого бога) — типичное западносемитское (аморейское) имя собственное среднебронзового века и гиксосского периода. Оно засвидетельствовано также в Угарите в эпоху поздней бронзы (форма ia-qub-ba'1 = ya'qub-ba'1). Но позднее родственные именны́е формы зафиксированы лишь в персидскую эпоху. С другой стороны, «Йаков-'Эл» (наряду с «Йосеф-'Эл») встречается как наименования некоей местности в центральном Ханаане в списках побежденных противников Тутмоса III и более поздних египетских фараонов. Некоторые исследователи, дифференцируя Йакова и Израиля, пытаются выявить особую группу традиций, сформировавшихся вокруг последнего¹⁷⁴. Допускается также наличие ранней племенной группы, проживавшей в центральном нагорье Ханаана и называвшейся «Израиль»¹⁷⁵.

Во *Втор.* 32:15, 33:5, 26 и *Ис.* 44:2 в качестве синонима имени-этнонима Йаков употребляется обозначение יִשְׂרָאֵל-Йешурун, буквально означающее «выпрямленный» (отсюда «прямой», «праведный» и т. п.). Возможно, данное наименование возникло в среде израильтян как своего рода реакция на интерпретацию некоторыми их соседями (эдомитянами?) имени народа Йаков (יַעֲקֹב) как «лукавствующий» (ср., например, *Быт.* 27:36).

Ряд имен сыновей Йакова-Израиля, прежде всего, Симон, а также сын Иосифа Менаше, рассматриваются исследователями как (скорее всего) формы имен собственных; другие же имена — в том числе Йехуда, Зевулун, Ашер, Нафтали, Биньямин, а также Эфраим — соотносятся с географическими названиями. Так, полагают, что «Йехуда», «Эфраим» и «Нафтали» первоначально могли являться наименованиями горных цепей (ср. *И. Нав.* 20:7), затем же были экстраполированы на группы обитателей соответствующих регионов. «Зевулун», вероятно, имеет значение «нагорье»; «Ашером», возможно, именуется у египтян прибрежный район к северу от Кармеля в позднебронзовый век¹⁷⁶. Имя «Биньямин», т. е. «сын (resp. сыны) юга», могло указывать на то, что члены соответствующего колена проживали к югу от своих братьев.

Замечено, что комплекс традиций, лежащих в основе повествований книги *Бытия*, в конечном счете представляет собой тщательно разработанное описание родственных связей, которые существовали (или считались существующими) между предками Израиля и его соседями. Современные антропологические исследования показывают, что родственные паттерны очень часто являются центральными факторами в социальной структуре и самоопределении общины. На основе *Быт.*, гл. 12–36 Р. А. Оден заключил, что рассказы о патриархах представляют собой разработку двух типов генеалогий: *линейной*, идущей от Авраама (и, мы можем добавить, от Шема или даже Шета) к Йакову и определяющей Израиль *извне*, т. е. в отношении к другим народам, и *разветвленной, сегмент-*

¹⁷⁴ См., например: *Maag V.* Der Hirte Israel // *SchThU* 28 (1958). S. 2–28; *Seebass H.* Der Erzvater Israel. Berlin, 1966. S. 1–5, 25–34.

¹⁷⁵ См., например: *Pury A. de.* Genèse xxxiv et l'histoire // *RB* 76 (1969). P. 5–45, особенно 39–48; *Lemaire A.* Asriel, šr'l et l'origine de la confédération israelite // *VT* 23 (1973). P. 239–243; ср.: *Herrmann S.* A History of Israel in the Old Testament Times. Rev. ed. London; Philadelphia, 1981. P. 51.

¹⁷⁶ См., например: *McCarter Kyle.* The Patriarchal Age. P. 28 и п. 88.

тарной, начинающейся с двенадцати сыновей Иакова и определяющей Израиль *изнутри*, т. е. обозначающей отношения составляющих его племен (колен) и более мелких подразделений¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives // JBL 102 (1983). P. 189–205. По проблеме родословий в книге *Бытия* и в Библии в целом см., например: *Donaldson M.* Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife // JAAR 49 (1981). P. 77–87; *Prewitt T. J.* Kinship Structures and the Genesis Genealogies // JNES 40 (1981). P. 87–98; *Wilson R.* The Old Testament Genealogies in Recent Research // JBL 94 (1975). P. 169–189; *Idem.* Genealogy and History in the Biblical World. New Haven, 1977; *Idem.* Sociological Approaches to the Old Testament. Philadelphia, 1984; *Lemche N. P.* Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985. P. 202–305 и др.; *Steinberg N.* Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective. Minneapolis, 1993; *Cortese E.* Patriarchal Genealogies: Literary, Historical and Theologico-Political Criticism // *Niccacci A. (ed.)* Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem March 24–25th, 1993. Jerusalem, 1995. P. 11–27; *Ossten J.* The Origins of Society in the Creation Myths of Genesis: An Anthropological Perspective // NThT 53 (1998). P. 107–123.

Как полагают, ранний Израиль представлял собой во многих отношениях то, что антропологи называют «сегментарным сообществом с коррелированными родословными системами» (см., например: *Wilson.* *Ibid.*; *Frick F. S.* The Formation of the State in Ancient Israel. Sheffield, 1985; *Boling R. G.* The Early Biblical Community in Transjordan. Sheffield, 1988). В такого рода сообществах политическая организация обычно основывается на генеалогических исчислениях и нормах, «регулирующих» происхождение. Когда основывающееся на родословиях сообщество становится государственным образованием, «официальная» генеалогия отдает предпочтение линейной (по прямой линии) родословной структуре, в то время как различные общественные группы-«сегменты» продолжают сохранять свои собственные традиции.