

Вознесение, всесожжение, связывание. К генеалогии Холокоста

А.Б. Ковельман

Статья посвящена идее жертвоприношения в Библии и европейской традиции. Главная метонимия (синекдоха) жертвоприношения в еврейской Библии — «вознесение». В Септуагинте и Вулгате она заменена на «всесожжение» (*холокост*). В Евангелии от Иоанна «вознесение» становится метафорой распятия Иисуса и образом его восхождения на небеса. В Послании к Евреям распятие понимается как сожжение, «жертва за грех» за пределами стана. В талмудической литературе «связывание» заменяет «вознесение» как самопожертвование, послушание Богу. «Всесожжение» в раннем христианстве становится метафорой мученичества за веру. Библейские метонимии сакральной жертвы, возможно, лежат в основании гегелевской дуальной оппозиции «абсолютная негация» — «снятие». Деррида критикует гегелевское «снятие», по-видимому, по следам Холокоста как игнорирование «всесожжения», «абсолютной негации».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Евангелие от Иоанна, Послание к Евреям, *Aufhebung*, Холокост.

КОВЕЛЬМАН Аркадий Бенционович — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки, Москва, 125009, ул. Моховая, д. 11, стр. 1.

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой иудаики ИСАА МГУ.

arkady.kovelman@gmail.com
<http://istina.msu.ru/profile/akovelman>

Статья поступила в редакцию 28 мая 2018 г.

Цитирование: Ковельман А.Б. Вознесение, всесожжение, связывание. К генеалогии Холокоста // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 56–68.

Но жертвы не хотят слепые небеса,
Вернее труд и постоянство.
О. Мандельштам. Декабрист

Книга Д. Кинана «Проблема жертвоприношения» начинается с парадоксальной фразы: «Принеси жертвоприношение в жертву» [Keenan 2005, 1]. Читатель может подумать, что речь идет о словах Пасхального тропаря: «Смертью смерть поправ». Или об исполнении пророчества Исайи (25:8): «Поглощена будет смерть навеки, и отрет ГОСПОДЬ Бог слезы со всех лиц». Но в виду имеется совсем другое. Пожертвовать жертвоприношением значит пожертвовать его экономическим смыслом, выгодой от него. «Жертвоприношение по сути своей является *холокостом*. В жертвоприношении все (*холос*) сжигается (*каустос*). Не остается никакого остатка. По своему смыслу жертвоприношение бессмысленно» [Ibid.]. Что же делать в столь прискорбной ситуации? Вернуться к идиллическому времени «до жертвоприношения» невозможно. «Нельзя повернуть назад стрелки истории. Мы — порождения конкретного исторического

контекста. Необходимо пройти традицию насквозь». Кинан поэтому представляет «необходимое, хотя и краткое, введение в генеалогию теорий жертвоприношения» от Гегеля до Жижека. Предпосылки европейских теорий жертвоприношения — «экономика, сексизм и христоцентрический эволюционизм» [Ibid., 14]. Жертвоприношение в европейской традиции это «необходимый переход через страдания или смерть (собственную или чужую) по пути к высшему моменту трансцендентной истины» [Ibid.].

Я столь подробно рассказываю о книге Кинана, чтобы дать читателю представление о превращении древнего ритуала в метафору и философский концепт. Слово *холокост* («всесожжение») не означает для Кинана ничего, кроме полноты жертвы и бескорыстия жертвователя. Между тем в Библии *холокост* — нечто совсем иное, сожжение живого существа на жертвеннике. В истории Холокостом принято называть геноцид евреев в XX в. Став метафорой, *холокост* вновь реализуется, исполняется буквально, сохраняя при этом явные признаки религиозной (или псевдорелигиозной) церемонии: от сожжения христиан в римских театрах до аутодафе и печей Освенцима. Реализация метафоры и метафоризация реальности спорят между собой. Метафора жертвоприношения каждый раз поддерживается реальной казнью, которая соотносится с библейским ритуалом как своим прообразом.

Путь от буквального смысла к метафоре и от метафоры к буквальному смыслу начинается уже в Библии. Путь этот пролегает через метонимию (смену имен). По своему происхождению все имена жертвоприношения — *синекдохы* (обозначение целого частью). Как писал Джамбатиста Вико, синекдохой «стали пользоваться... когда научились возвышать частности до всеобщности» [Вико 1994, 147]. Можно ли найти такое имя (единое слово!), которое определяет целое или является его кульминацией? По мнению Кристиана Эберхарта [Eberhart 2005], кульминация жертвоприношения — не убийство-заклание (*zevax*), а сожжение как «приближение» (*корбан*) к алтарю и к Богу. Ведь «...ритуал сожжения является единственным ритуальным элементом, общим для всех пяти типов жертвоприношения» [Ibid., 46].

Сожжение — главный способ транспортировки жертвы с земли на небо. Но в Библии повсеместно присутствует не сожжение как таковое, а «всесожжение», тот самый *холокост*, который, по мнению Кинана, является сутью жертвоприношения вообще. Не удивительно, что полнота сожжения становится одной из главных тем Батая и Деррида в их споре с Гегелем. Суть жертвоприношения должна быть понята не путем вычисления общего знаменателя всех типов жертвы, а путем исследования имен в их историческом странствии от буквы к метафоре и от метафоры к букве.

Читающий Пятикнижие Моисеево в синодальном переводе знаком со словом «всесожжение», которым обозначается один из видов приношения жертвы Богу. В переводах Пятикнижия на другие европейские языки мы встречаем аналогичные слова: *Brandopfer*, *burnt offering* и т.п. Все эти переводы имеют своим источником Септуагинту, греческую версию Пятикнижия, возникшую в III в. до н.э., где фигурирует *холокаутма*, то есть всесожжение, или *холокарнома* (полное потребление). В Вульгате мы находим латинскую транслитерацию греческого слова — *holocaustum*, *холокост*. Но в еврейском подлиннике нет «всесожжения»! Там мы находим слово *ола*, буквальный смысл которого — «вознесение», «восхождение», «подъем».

В таком смысле *ола* фигурирует в книге Неемии, где речь идет о восстановлении стен Иерусалима: «Езер, сын Иисуса, начальник Мицфы, укреплял стену на втором участке, напротив *подъема* в оружейную мастерскую» (Неем. 3:19). Септуагинта переводит здесь *ола* как *анабасис* (путь вверх, подъем). В других случаях *анабасис* заменяет не *ола*, а однокоренные ему еврейские слова (существительное *алия*, глагол *ала* и т.п.), означающие путь наверх, подъем — из Египта в Израиль (Суд. 19:30) и др. Как правило, однако, *ола* — «вознесение» жертвы. Жертва «возносится вознесением» на алтарь, дым и запах «возносятся» к небесам. Но «вознестись» с жертвенника может и сам Бог или его посланец. Так в рассказе о Маное и его неплодной жене (Суд. 13:16) ангел Господень приказывает Маной совершить «вознесение» (*ола*, *холокаутма*). Маной «вознес»

(*ва-йаал*) на камне козленка и хлебное приношение, и случилось «чудо» (Суд. 13:19). Когда пламя начало «возноситься» (*ба-алот, анабэнай*) от жертвенника к небу, «вознесся» (*ва-йаал, анебэ*) и ангел Господень в пламени жертвенника (Суд. 13:20). И хотя сказано, что жертвователи убедились в том, что перед ними «ангел Господень» (Суд. 13:21), уже в следующем стихе Маной говорит жене: «Смертью умрем, ибо видели Бога» (Суд. 13:22). Не сам ли Бог вознесся?

Возможно, именно мотив чудесного вознесения, популярный в эпоху Второго Храма, заставил семьдесят толковников заменить «вознесение» на «всесожжение» или «полное потребление». Было важным «сузить» понятие жертвы к акту сожжения, убрав намеки, чреватые мифом и метафорой. Как на самом деле соблюдалась «полнота» сожжения? Иногда мы действительно находим в еврейском тексте Библии слово *клил* – «полный», «полностью» (Втор. 13:16; 33:10; Лев. 6:16, 22–23; 1 Цар. 7:9). Но вовсе не всегда при «вознесении» жертва сжигалась «вся». Если *ола* из голубей или горлиц, то священник должен был предварительно отделить зоб с перьями и бросить его «подле жертвенника на восточную сторону, где пепел... И это вознесение огненное (*ола ху ише*), запах, приятный Господу» (Лев. 1:14–17). Шкура ягненка также не сжигалась, а отдавалась в виде гонорара священнику: «Когда священник приносит вознесение за человека, шкура вознесения, которое он приносит, принадлежит священнику» (Лев. 7:8). Более того, *ола* не единственно сожжение животного. Животное сжигают также в ритуале *хатаат* («за грех»). Септуагинта переводит буквально – *пери хамартиас*. Вот как должно совершать *хатаат* при посвящении в священники (Исх. 29:10–14):

И приведи тельца пред скинию собрания, и возложат Аарон и сыны его руки свои на голову тельца; и заколи тельца пред лицом ГОСПОДНИМ при входе в скинию собрания; возьми крови тельца и возложи перстом твоим на роги жертвенника, а всю кровь вылей у основания жертвенника; возьми весь тук, покрывающий внутренности, и сальник с печени, и обе почки и тук, который на них, и воскури на жертвеннике; а мясо тельца и кожу его и нечистоты его сожги на огне вне стана: это – жертва за грех.

Такое же приказание дано о *хатаат* в Йом Киппур (Лев. 16:27): «А тельца за грех и козла за грех, которых кровь внесена была для очищения святилища, пусть вынесут вон из стана и сожгут на огне кожи их, и мясо их, и нечистоту их». Мясо и нечистоты быков и козлов не должны сжигаться перед скинией собрания или во дворе Храма, их следует выносить «за стан» и сжигать там. Иное дело *ола*, вознесение агнца. Ягненок «возносится» на жертвеннике перед скинией (Исх. 29:15–18):

И возьми одного овна, и возложат Аарон и сыны его руки свои на голову овна; и заколи овна, и возьми крови его, и покропи на жертвенник со всех сторон; рассеки овна на части, вымой внутренности его и голени его, и положи их на рассеченные части его и на голову его; и сожги всего овна на жертвеннике. Это вознесение (*ола*) ГОСПОДУ, благоухание приятное, жертва ГОСПОДУ.

Внутренности ягненка вымываются от нечистот, поэтому их можно сжечь, а шкура отдается священникам. По-видимому, отличие *хатаат* от *ола* – в приятности запаха. Мясо, кожа и нечистоты козлов и быков не производят благоухания при сожжении. Поэтому они не сжигаются перед скинией, чтобы запах от них не возносился к Богу. При «вознесении», напротив, запах приятен и потребляется (поглощается) Господом целиком. Внутренности и голени ягненка следовало перед сожжением промыть (Исх. 29:17), а голубя и горлицу ощипать (вырвать зоб с перьями). Ведь запах жженных перьев и нечистот никому не может доставить удовольствия. *Ола* – это также хлебное приношение (*минха*), которое смешивается с елеем «в приятное благоухание Господу» (Числ. 28:5–6; ср. Исх. 29:25).

Ритуалу соответствует нарратив, библейское повествование. Ной «вознес вознесение» (*йаал ола*) на жертвеннике, выйдя из ковчега (Быт. 8:20). Септуагинта трактует это событие как «полное потребление», в ходе которого «обонял ГОСПОДЬ приятное благоухание» (Быт. 8:21). Самый важный для «генеалогии жертвоприношения» рассказ называется в еврейской традиции «связыванием Исаака». Бог неожиданно говорит Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любил, Исаака, и

иди в землю Мориа, и вознеси его там в вознесение (*хаале-ху шам ле-ола*) на одной из гор, о которой я скажу тебе» (Быт. 22:2). Послушный Авраам рубит «деревья для вознесения» (Быт. 22:3), строит жертвенник, раскладывает на нем дрова, связывает своего сына Исаака, кладет его «поверх (*ме-ал*) дров» (возносит на дрова) (Быт. 22:9), берет нож (Быт. 22:10). Все, однако, кончается благополучно: ангел останавливает руку с ножом, вместо Исаака Авраам «вознес вознесением» (*йаале-ху ле-ола*) овна (агнца, ягненка), запутавшегося рогами в кустах (Быт. 22:13).

Столь же благополучно кончается история о трех отроках в греческой версии книги Даниила (3:37–40). Отроки, ввергнутые Навуходоносором в огненную печь за отказ поклоняться идолу, обращаются к Богу с молитвой:

Мы умалены, ГОСПОДИ, паче всех народов, и унижены ныне на всей земле за грехи наши, и нет у нас в настоящее время ни князя, ни пророка, ни вождя, ни всесожжения (*холокаутма*), ни жертвы, ни приношения, ни фимиама, ни места, чтобы нам принести жертву Тебе и обрести милость Твою. Но с сокрушенным сердцем и смиренным духом да будем приняты. Как при всесожжении овнов и тельцов и как при тысячах тучных агнцев, так да будет жертва наша пред Тобою ныне благоугодною Тебе; ибо нет стыда уповающим на Тебя.

«Вознесение» превращается в мученичество. Но логика метафоры спорит парадоксальным образом с логикой мифа. В мифе замене подлежит сама жертва: человек физически заменяется ягненком. В метафоре, наоборот, человек заменяет ягненка: человек, а не ягненок подлежит сожжению. Он подлежит сожжению не «как бы», не метафорически, а на самом деле. Метафора реализует себя.

Возможно, именно метонимия (перенос имени с «вознесения» на «всесожжение») проложила дорогу холокосту как метафоре. Ведь в мученичестве важен именно факт мучения, сожжения. К тому же мучеников сжигали заживо, тогда как ягнят и козлов сначала убивали и только потом сжигали. Когда Тит Злодей разрушил Второй Храм и не стало алтаря, чтобы приносить жертвы, метафора возобладала. Впрочем, пролитие крови и сожжение плоти могли пониматься вполне безобидно, как, например, в трактате «Брахот» Вавилонского Талмуда (17а):

Когда рабби Шешет постился, то добавлял к своей молитве такие слова: «Владыка миров, явлено пред Тобой, что когда во времена Храма грешил человек, то приносил жертву, и, хотя сжигались на жертвеннике лишь жир и кровь, прощалось ему прегрешение. Ныне же от поста истончился жир мой и разжижилась кровь моя. Да будет воля Твоя, чтобы жир мой и кровь моя зачислились за жертву, вознесенную на жертвеннике, и чтобы стал я угоден Тебе».

Метафора переносит смысл убийства из профанного в сакральное. Именно это происходит с распятием Иисуса в новозаветном Послании к Евреям. Иисус предстает здесь первосвященником и жертвой одновременно, он приносит себя в жертву. По Закону Иисус не мог совершать жертвоприношение, происходя из колена Иудина, «о котором Моисей ничего не сказал относительно священства» (Евр. 7:14). Это затруднение преодолевается ссылкой на Псалом (110/109:4): «Ты священник вовек по чину Мельхиседеку» (Евр. 7:17). Мельхиседек, царь Салима (Иерусалима) и священник Бога Всевышнего (Быт. 14:18), встретил Авраама хлебом и вином и благословил его, когда тот принес ему десятину после победы над четырьмя царями. Мельхиседек больше и выше Авраама! Поскольку же Иисус – подобие Мельхиседека (Евр. 7:15), он имеет право на священство! Подобно первосвященнику, Иисус входит в Святая Святых за завесу (Евр. 6:19), которая есть его плоть (Евр. 10:20). Иисус уподобляется (и противопоставляется) первосвященнику. Первосвященник в Судный день (Йом Киппур) входит в Святая Святых за завесу, чтобы совершить очищение, но жертва его несовершенна и требует повторения на следующий год [McIver 2016; Moffitt 2011, 215–296].

Иисус в этом рассказе замещает не ягненка, а быка или козла, что служит знаком *хатаат*: «И не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровью, однажды вошел во

святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9:12). И дело не только в том, что жертва Иисуса названа «за грех», *пери хамартиас* (Евр. 5:1, 3; 10:8; 13:11), но и в том, где она совершается: на Голгофе, за стенами Иерусалима, как это и положено при *хатаат*.

Так как тела животных, которых кровь за грех вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана, — то и Иисус, дабы освятить людей Кровью Своею, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан,нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего (Евр. 13:11–12).

Пролитие крови Иисусом уравнивается с действиями первосвященника, который при *хатаат* должен взять кровь тельца, возложить перстом на рога жертвенника и вылить у основания жертвенника. Автор Послания к Евреям замечает: «Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22). Можно догадаться, каков был источник этой концепции. Господь назначил кровь для жертвенника «чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает» (Лев. 17:11). Талмуд («Йома» 5а) именно из этого библейского стиха выводит, что «нет искупления, кроме как кровью». Много столетий спустя русский поэт напишет: «Иди в огонь за честь отчизны, // За убеждение, за любовь... // Иди, и гибни безупречно. // Умрешь не даром: дело прочно, // Когда под ним струится кровь...» (Н.А. Некрасов. «Поэт и гражданин»). Жертва идет в огонь, кровь выливается у основания жертвенника и там «струится», а «без пролития крови не бывает прощения». Заметим, что в России Некрасова уже никого не сжигали и даже не обезглавливали, а самой тяжелой казнью было повешение.

Казалось бы, не может быть сомнений в том, что перед нами метафора, цепь метафор, укорененных в европейской мысли. Но сомнения, оказывается, есть. По мнению Эккерарда Штегемана и Вольфганга Штегемана, «... мы демифологизируем релевантные тексты, читая их как метафоры, сводим их к “рационалистическим” стандартам нашей культуры...». На самом деле «...культовый язык Послания к Евреям не является метафорическим и не заменяет реальный смысл смерти Христа, но говорит о Христе как о настоящем первосвященнике и о его смерти как о настоящем жертвоприношении» [Stegemann, Stegemann 2005, 18]. Следуя той же логике, Айна Уилли-Плейн полагает, что в Послании «...связь между земным святилищем и небесным — не метафорическая, но, скорее, может быть понята как “реальное присутствие”» [Willi-Plein 2005, 29]. «Небесное святилище» — не метафора, но «мыслимая реальность» [Ibid., 34]. Наконец, Дэвид Моффит предлагает читать буквально слова Послания о том, что Иисус вошел в небесную скинию, «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицом Божие» (Евр. 9:24), а не так, как первосвященник, который каждый год входит в Святая Святых с чужой кровью (Евр. 9:25). Из этого, утверждает Моффит, можно заключить, что Иисус приносит свою кровь в небесную скинию [Moffitt 2011, 215–232].

Речь здесь идет, по сути дела, о границе между метафорой и мифом. Является ли небесная скиния мифом, мыслимой реальностью, куда Иисус реально приносит свою кровь, или перед нами метафора? Ведь Иисус метафорически подвергается сожжению, его распинают, а не сжигают. Мне кажется, что установление четкой границы между мифом и метафорой — вещь почти невозможная. Ведь еще Вико назвал метафору «маленьким мифом» [Вико 1994, 146].

То, что важно для нас, это реализация метафоры в мифе. Заклание Иисуса совершается «реально», а не «как бы». Он не заменяет жертву милостыней, молитвой, учебой. Он приносит в жертву свое тело, как сказано: «Посему Христос, входя в мир, говорит: “Заклания (*тосуа*) и хлебного приношения (*просфора*) Ты не восхотел, но тело уготовал Мне”» (Евр. 10:5). Послание цитирует здесь Псалом (40/39:7): «Заклания и хлебного приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши; всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал». В Псалме Бог заменяет «всесожжение» (в еврейском тексте — «вознесение») и «заклание» (убийство) «открыванием ушей» и «благовестием праведности в великом собрании» (Пс. 40/39:10). Но в Послании Бог уготовил к жертве «тело» Иисуса, а вовсе не его слух или уста. И пусть Иисуса не сжигают и не режут, как козла или тельца, а распинают, его жертва вполне реальна. Ритуал совершает путь от буквального смысла к метафоре и от метафоры к ее воплощению.

Если автор Послания к Евреям идет от перевода Торы, заменившего «вознесение» на «всесожжение», то Иоанна Богослов привержен подлиннику. В основе его образности лежит буквальный смысл еврейского слова *ола*. Но слову этому он придает двойной и даже тройной смысл – вознесение на крест, вознесение в славе и восхождение на небеса.

Давно замечено, что в Евангелии от Иоанна смысл удваивается [Richard 1985]. Так, в эпизоде с самаритянкой Иисус говорит: «Если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: “Дай Мне пить”, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую» (Ин. 4:10). Женщина возражает: «Господин! Тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?» (Ин. 4:11). Очевидно, самаритянка имеет в виду проточную воду, а Иисус – собственные слова, которые «суть дух и жизнь» (Ин. 6:63); ср.: [Barrett 1978, 233–234]. Смысл расщепляется на буквальный и духовный. Аудитория не понимает духовного смысла, что и делает «двойственность» не просто игрой, но интригой, ведущей к распятию. И, более того, из столкновения смыслов и непонимания толпы возникает смертельная ирония.

Так, Иисус говорит иудеям: «Когда возвысите Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8:28). Никодиму он сообщает: «Никто не восходил на небо, как только сошедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей возвысил (*хюпсосен*) змию в пустыне, так должно возвышенному быть Сыну Человеческому» (Ин. 3:13–14). Наконец, он предрекает, обращаясь к толпе: «И когда Я возвышен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет» (Ин. 12:32–33). Но толпа не верит, что распятие и вознесение – одно и то же: «Мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно возвышенному быть Сыну Человеческому?» (Ин. 12:34). Глаголы, которые употребляет Иоанн, – *анабайно* (восходить) и *хюпсоо* (*возвышать*). Иоанн соединяет эти два глагола во временную последовательность: Иисуса возвышают на крест, после чего он восходит на небо, откуда прежде низошел на землю.

Как было уже замечено [Ashton 1991, 244–258], восхождение и нисхождение Иисуса намекает на «лестницу Иакова». Патриарх Иаков увидел во сне: «Вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28:12). Восхождение передано еврейским глаголом *олот* и греческим – *анабайно*. Это тот самый глагол, который фигурирует в словах Иисуса в Евангелии от Иоанна: «Истинно, истинно говорю Вам, увидите небо отверстым и ангелов Божьих восходящими и нисходящими к Сыну Человеческому» (Ин. 1:51). Образ «Сына человеческого» взят из Книги Даниила (7:13–14). «В ночных видениях» Даниил видел, как с облаками небесными Сын Человеческий дошел до Ветхого Днями и был подведен к Нему. «Сыну Человеческому» будут даны «власть и слава». Поэтому Иисус говорит ученикам: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому... Отче! Прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: “И прославил, и еще прославлю”» (Ин. 12:23, 28). «Час прославиться» – час казни, распятия, мученичества. Это не та слава, которая «от людей». Еще раньше Иисус говорит: «Славы от людей не принимаю» (Ин. 5:41).

Поднятие ввысь и прославление – сюжет стихов Пастернака, имевших в рукописи название «Верую»: «Быть знаменитым некрасиво. // Не это подымает ввысь». Поэт призывает «ни единой долькой // Не отступаться от лица, // Но быть живым, живым и только, // Живым и только до конца». В. Баевский справедливо увидел здесь аллюзию на Послание Павла к Галатам (2:6): «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лицо человека. И знаменитые не возложили на меня ничего более» [Баевский 2011, 294]. Все так, но слова «поднимает ввысь» не от Павла, а от Иоанна. И «лицо» у Пастернака – не лицо человека (как у Павла), а лик Бога.

Как замечает Эштон [Ashton 1991, 268], глагола «возвышать» (*хюпсоо*) нет в рассказе о «выставлении» медного змия. Мы находим его в «Песне о Рабе Божием», принадлежащей автору VI в. до н.э., которого принято называть Второисаией. Облик Раба Божьего будет «обесславлен», «слава его от людей» потерпит ущерб (Ис. 52:4). В Рабе Божьем нет ни славы, ни красоты (Ис. 53:2). «Он взял на Себя наши немощи и понес

наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом» (Ис. 53:4). Но его ожидает награда: «Вот, Раб Мой будет благоразумен, возвысится и прославится» (Ис. 52:13). Греческому глаголу *хюпсоо* здесь соответствует еврейский глагол *рум*. Оба глагола обозначают возвышение. Но Раб Божий возвышается в чести, прославляется в народе. Иисус же возвышается на крест, его слава не от людей. На мой взгляд, ирония Иоанна не может быть понята без обращения к базовому образу жертвоприношения в еврейском тексте Пятикнижия, к *ола*. То, что происходит с Иисусом в Евангелии, это именно *ола* – жертвенное вознесение. Недаром у Иоанна Иисус уподобляется ягненку, который именно при *ола* приносится в жертву. Уже первое явление Иисуса народу сопровождается словами Иоанна Крестителя: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29).

Перед нами две системы образов. Одна восходит к еврейскому тексту Пятикнижия, другая – к Септуагинте. Послание к Евреям описывает жертву Иисуса как сожжение. Напротив, Иоанн понимает распятие как «возвышение», за которым следует «восхождение», что соотносится с буквальным смыслом существительного *ола* и глагола *олот*. В результате возникает трагическая ирония – Иисус заменяет медного змия, он «возвышается» на крест, после чего «восходит» на небеса. Еще больше иронии у Павла в Послании к Галатам (3:13): «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: “Проклят всяк, висящий на древе”». Написано это во Второзаконии (21:22–23):

Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве, то тело его не должно ночевать на дереве, но погребти его в тот же день, ибо проклят пред Богом повешенный, и не оскверняй земли твоей, которую ГОСПОДЬ, Бог твой, дает тебе в удел.

По сути дела, Иисус уподоблен злодею Аману, повешенному на дереве (Ест. 7:10)! Дж. Фрезер даже предположил, что «...распятие со всем его жестоким осмеянием Иисуса было не наказанием, специально для Иисуса придуманным, но всего лишь участью, ежегодно уготовленной преступнику, который изображал Амана» [Frazer 1994, 670]. В 1 Послании Петра (2:24) мы читаем, что Иисус «грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились». Петр цитирует Второисаию, который говорит о Рабе Божиим: «Он понес на себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53:12). И у Петра, и у пророка «вознесение» выражено греческим глаголом *анаферо*. Септуагинта пользуется им для замены еврейского глагола *олот* – вознести (*алот ола* – «вознести вознесение»). В такой роли *анаферо* выступает в эпизодах жертвоприношения Ноя (Быт. 8:20), «связывания Исаака» (Быт. 22:13), сожжения царем Моава своего сына в жертву на городской стене (4 Цар. 3:27) и др. Вознесение и всежжение (*холокост*) отождествляются, но первенство отдается вознесению, *ола*. Иисус не сжигает на себе грехи, а возносит их на дерево.

Уже было замечено [Romanowsky 2005, 107], что ирония Иоанна схожа с иронией рассказа об Иосифе, разгадавшем сны виночерпия и хлебодара. Виночерпию Иосиф обещает: «Через три дня фараон поднимет голову твою и возвратит тебя на место твое, и ты подашь чашу фараонову в руку его, по прежнему обыкновению, когда ты был у него виночерпием» (Быт. 40:13). Хлебодару же он говорит: «Через три дня фараон снимет голову твою и повесит тебя на дереве, и птицы будут клевать плоть твою с тебя» (Быт. 40:19). В обоих случаях фигурирует один и тот же еврейский глагол *наса* в форме будущего времени третьего лица (*йиса*) – «поднимет». Но во втором случае фараон голову «поднимет с тебя» как поднимают предмет со стола или жертвенника (*йиса м-алеха*), поэтому я вынужден перевести: «снимет». Виночерпию фараон *поднимет* (*йиса*) голову метафорически, а с хлебодара он *снимет* ее буквально.

И все же ирония рассказа об Иосифе не смертельна и не трагична. В ней нет конфликта между заслугой и наказанием. Вполне возможно, что хлебодар заслужил свою судьбу, но Иисус получает казнь в награду на добрые дела. Это можно сравнить с рассказом из талмудического трактата «Менахот» (29б), где речь идет о рабби Акиве, казненном римлянами в правление Адриана (римляне содрали мудрецу мясо с костей железным гребнем). Бог приводит Моисея в школу, где рабби сидит и толкует Тору.

«Ты показал мне его учение, теперь покажи его награду», — просит Моисей и видит, как мясо (плоть) Акивы взвешивают в мясной лавке. «Это его учение и это его награда?» — недоумевает Моисей. «Учение» и «награда» рифмованы (*тора — схара*). Так Иоанн «рифмует» возвышение в почестях с возвышением на крест, создавая зловеший буквализм.

Трактат «Менахот», в котором мы находим рассказ о Моисее и рабби Акиве, посвящен правилам *минхи*, хлебного приношения. Собственно, плоть Иисуса не что иное, как *минха*, хлебное приношение, правила которого изложены в трактате «Менахот». И такова же по контексту этого трактата плоть рабби Акивы, которую вешают в мясной лавке. Хлебное приношение — жертва бедняка. Кто не мог принести в храм быка или барана, приносил голубя, кто не мог принести голубя, приносил горсть муки. И потому последняя лемма Мишны «Менахот» (13:11) гласит:

О вознесении (*ола*) тельцов сказано: «Вознесение (*ола*) огненное, запах приятный» (Лев. 1:9), и о вознесении (*ола*) птицы сказано: «Вознесение (*ола*) огненное, запах приятный» (Лев. 1:17), и о *минхе* сказано: «Приношение огненное, запах приятный» (Лев 2:2), чтобы научить тебя, что один человек приносит больше, другой — меньше, лишь бы направил сердце свое к небесам!

«Направление сердца к небесам» передано словом *ола*, вознесение. Мишна «Рош хашана» (3:8) разъясняет это направление сердца на примере того самого медного змия, которому уподоблен Иисус у Иоанна: «А разве змий убивает или змий животворит? Но, если Израиль смотрел вверх и поработал сердце свое Отцу своему, что на небесах, исцелялся, а, если нет — чахнул». Удивительно, что Баррет в классическом комментарии к Евангелию от Иоанна [Baggett 1978, 81] отрицает наличие в метафоре Иисуса как змея мотива жертвы. Для Иоанна, утверждает Баррет, «...точка сравнения — не медный змий, но вознесение. Как в старом еврейском толковании вознесенный змий привлекал сердце Израиля к Богу для спасения, так и вознесенный Иисус привлекал людей к себе и так собирал к Богу тех, кто были детьми Божиими» [Ibid., 213–214]. Но само вознесение, которое Баррет считает точкой сравнения, есть не что иное, как жертвоприношение — *ола*!

То, что в христианстве стало вознесением и всеожжением, в иудаизме обернулось «связыванием Исаака» (*акедат Ицхак*). О сходстве двух традиций — христианской и еврейской — в толковании этого библейского эпизода много сказано и написано. В особенности потрудился здесь Геца Вермеш, посвятивший «связыванию Исаака» главу монографии [Vermes 1983, 193–227]. Бог принес Иисуса в жертву, как Авраам — Исаака. Жертва эта — пасхальный агнец, зарезанный во искупление грехов. Чтобы отождествить Исаака и Иисуса с пасхальным агнцем, понадобилось прочесть рассказ об Исходе через стихи Второисайи, где Раб Божий предстает как агнец, ведомый на заклание. Правда, Исаак в Библии избежал сожжения, а Иисус — действительно распят. Но именно здесь талмудический иудаизм настаивает на обратном — Исаак был на самом деле сожжен, а кровь пролита. На крови и пепле Исаака строился союз (Завет — *брит*) между Богом и Израилем [Rosenberg 1965, 387–388; Vermes 1983, 193–227; Dunnill 1992, 108–109, 174–175]. Нас здесь интересует не сходство, а различие двух традиций. Чтобы понять это различие, обратимся к сборнику толкований (*мидрашей*) на первую книгу Пятикнижия («Берешит Рабба»). Сборник этот появился в конце IV в., но толкования, из которых он составлен, могли быть известны уже авторам Нового Завета. Две главы сборника (55 и 56) трактуют «связывание Исаака». Стих за стихом законоучители комментируют главу Пятикнижия, называемую в иудаизме «Парашат ва-йера» (Быт. 22).

Первый стих ее гласит: «И вот, после этого Бог испытывал Авраама...» (Быт. 22:1). Синодальный перевод («Бог искушал Авраама») создает у современного русского читателя неверную перспективу: искушение/соблазнение. Но Бог не соблазняет, он испытывает! Именно об испытании идет речь. И главный вопрос, который стоит перед законоучителями, таков: имел ли Бог право испытывать Авраама столь жестоко?

И шире: имеет ли Он право не соблюдать свой собственный Закон? Ведь Бог запрещает израильтянам испытывать Себя, запрещает мстить и держать злобу, но Сам предстает мстительным и ревнивым («Берешит Рабба» 55:3).

Заповедь «не испытывайте ГОСПОДА, Бога вашего» мы находим в Евангелии от Матфея, в эпизоде испытания Иисуса в пустыне. Тот, кто подвергает Иисуса испытанию, назван «испытывающим» (Мф. 4:3), Дьяволом (4:5, 8) и Сатаной (4:10). И Сатане Иисус отвечает на предложение бросится вниз с крыла Храма цитатой из Второзакония: «Не испытывайте ГОСПОДА, Бога вашего, как вы испытывали Его в Массе» (Втор. 6:16). Очевидно, что в Массе евреи испытывали, а не искушали, не соблазнили Бога. Но в испытании Иисуса Сатаной действительно есть момент искушения, соблазнения, которого нет в испытании Богом Авраама.

Что касается «связывания Исаака», мидраш не скрывает суть испытания: Бог сначала требует сжечь Исаака вместо тысяч ягнят и только потом, в конце истории, проводит обратную операцию: заменяет Исаака ягненком. Это явствует из стиха пророка Михея (6:7): «Но можно ли угодить ГОСПОДУ тысячами овнов или неисчетными потоками елей? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех (*хатаат*) души моей?» Рабби Йехошуа от имени рабби Леви замечает: «Хотя эти слова сказаны о Меше, царе Моава, который сделал дело и вознес сына своего вознесением (*хэле... ле-ола*), речь идет не о ком ином, как об Ицхаке». Рабби вспоминает эпизод из Четвертой книги Царств (3:27), где о царе Моава сказано: «Взял он сына своего первенца, которому следовало царствовать вместо него, и вознес его вознесением (*йаале-ху ола*) на стене» («Берешит Рабба» 55:5).

Бог приказывает Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты полюбил, Исаака, и иди в землю Мориа, и вознеси его там вознесением (*хаале-ху шам ле-ола*) на одной из гор, о которой я скажу тебе» (Быт. 22:2). Мидраш комментирует («Берешит Рабба» 55:7): «Сказал Авраам: “Владыка мира, разве есть жертвоприношение без священника?” Ответил ему Святой, благословен Он: “Уже назначил Я тебя священником. Как сказано: ‘Ты священник вовек по чину Мельхиседекову’ (Пс. 110/109:4)”. Как видим, аргументация Бога совпадает с аргументацией автора Послания к Евреям. Иисус полномочен приносить в жертву себя, а Авраам полномочен приносить в жертву Исаака, потому что каждый из них «священник по чину Мельхиседекову».

Еще одно совпадение мидраша с Новым Заветом касается воскресения из мертвых на третий день. Мидраш («Берешит Рабба» 56:1) приводит стих из библейского рассказа о жертвоприношении Авраама (Быт. 22:4): «На третий день Авраам возвел очи свои и увидел то место издалека». Этот стих он связывает со словами пророка Осии: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его» (Ос. 6:2). Дополнительный аргумент находится в книге Ионы (2:1): «И был Иона в чреве рыбы три дня и три ночи». Также и Иисус говорит книжникам и фарисеям: «Как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40). В Послании к Евреям Авраам, «когда Бог испытывал его», принес в жертву Исаака, «ибо он думал, что Бог может воскресить его из мертвых» (Евр. 11:17–19).

Увидев назначенное место, «взял Авраам дрова для вознесения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе» (Быт. 22:6). Мидраш («Берешит Рабба» 56:3) разъясняет: «Подобно тому, как идущий на распятие несет крест на плече своем». Вспомним, что Иисус, «неся крест Свой... вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа» (Ин. 19:17). Сравнение дров с крестом — общее место. Мы встречаем его, например, у Иринея Лионского, жившего в том же IV в., что и редакторы «Берешит Рабба» («Против ересей» IV:5,4). Но дрова у Иринея — прообраз единственного События, элемент мифа, а в мидраше — метафора, которая может относиться к любому распятому.

Решающий для иудаизма пункт — момент связывания, который и дал имя всей истории: «И связал Исаака, сына своего» (Быт. 22:9). Мидраш («Берешит Рабба» 56:8) предлагает от имени рабби Ицхака следующее толкование.

В час, когда собирался Авраам связать Исаака, сына своего, сказал ему Исаак: «Отец, я — старший сын и я опасуюсь, что тело мое дрогнет от страха ножа и я

огорчу тебя тем, что заклятие окажется у тебя не по правилам и не будет зачтено тебе как принесение жертвы. Поэтому тщательно привяжи мне ступни ног к кистям рук». Сразу связал Исаака. Ведь невозможно привязать ступни ног к кистям рук тому, кому исполнилось 37 лет (а некоторые говорят – 26 лет), если только не с его согласия.

Связывание играет роль Устной Торы, которая «связывает» евреев, не давая им уклониться ни вправо, ни влево от заповедей Письменной Торы. Необходимо сопровождать каждую библейскую заповедь уточнениями и разъяснениями, чтобы она была исполнена. Иначе «злое побуждение» или невольная ошибка помешают исполнению. Это иудейское «связывание» противостоит эллинской «свободе».

В 161 г., в правление философа на троне Аврелия, в ходе ужасающих по масштабу погромов и казней, был публично сожжен Поликарп, епископ Смирны. Вскоре появилось описание его мученичества на греческом языке (De Martyrio Sancti Polycarpi, PG V, 1030–1046). Поликарп попросил не пригвозждать его к пыточному столбу, обещая и без того стоять смиренно. Его не пригвоздили, но связали (13, 3). Три мотива – всеожжение жертвы, связывание Исаака и распятие Иисуса – соединяются казнью Поликарпа в единое целое. Поликарп предстал толпе, охочей до зрелища, «заложив руки за спину, как овен назначенный в приношение из великого стада, всеожжение (*холокаутма*) приятное, Богу уготованное» (14,1). Здесь явная аллюзия на библейский текст (Исх. 29:18): «Благоухание приятное, жертва ГОСПОДУ». Лютер, переведивший Библию с древнееврейского, передал смысл библейского стиха точнее, чем Септуагинта: «Süßen Geruch vor dem Herrn; denn das ist ein Feuer des Herrn» – «сладкий запах перед Господом; ибо это огненная жертва Господу». «Запах» (Geruch) сожженного мяса должен быть приятен, сладок. В тех же словах Гейне описал чувства испанских католических величеств, которые с балкона «наслаждались запахами (Geruche) сожженных старых евреев» на аутодафе.

Сравним позу Исаака с позой Поликарпа, епископа Смирны (а заодно и с позой Иисуса). Поликарп, хотя и связанный, стоит свободно у столба, заложив руки за спину. Он не сомневается, что сумеет (с Божией помощью) выдержать испытание, не дрогнув, а потому не нуждается ни в гвоздях, ни в веревках. Уоррен Смит пытается доказать, что поза эта категорически отличается от позы греческого героя, домогающегося славы [Smith 2006]. Но отличия, на мой взгляд, минимальные. Сама по себе гордая позиция свободного человека роднит Поликарпа с Ахиллом и Сократом. Напротив, Исаак нуждается в связывании и просит о связывании. Он знает, что может дрогнуть от страха и тем самым сделать заклятие недействительным.

С.С. Аверинцев писал о поведении Сократа в момент казни:

Когда Сократ невозмутимо берет в руки свою чашу с цикутой – это высокий жест (слово «жест» употреблено здесь не в смысле театрального, показного и постольку «ненастоящего» действия, но скорее для соответствия немецкому слову «Haltung»; то же относится ниже к словам «поза» и «осанка»); но излучаемая таким жестом бесконечная свобода духа обуславливается социальными гарантиями, которые предоставляет полноправному гражданину свободная городская республика [Аверинцев 1977, 60].

У Поликарпа таких гарантий не было, но память о них осталась в его высоком жесте. У евангельского Иисуса такой памяти нет, как нет ее у Исаака. Но нет у Иисуса и легалистской позиции, которая Исааку в полной мере свойственна. Иисусу не важно, соблюдет ли он детали жертвоприношения. Он не боится «дрогнуть» на кресте и «испортить» ритуал, а потому цитирует слова Псалма (22/21:2): «Боже Мой, Боже Мой! – для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Иными словами, «связывание» органично для иудаизма. Оно соответствует «легалистскому» характеру претензий, которые мидраш обращает к Богу, оно вписывается в тему суда между Богом и Израилем. Израиль по собственной воле связал себя заповедями, подобно тому как Исаак позволил связать себя веревками.

Вспомним, что у Иоанна (и только у него) Иисуса «связали» в момент ареста (Ин. 18:12). Этот эпизод мог иметь прообраз в истории богатыря Самсона, который,

подобно Иисусу, был выдан Израилем иноплеменикам (филистимлянам) на казнь (Суд. 5:10–13). Самсона «связали двумя новыми веревками и вознесли его (*йаалу-ху*) из ущелья» (Суд. 5:13).

Прообраз казни Иисуса мы можем обнаружить, вернувшись к библейскому рассказу о хлебодаре: «Через три дня фараон снимет с тебя голову твою и повесит тебя на дереве, и птицы будут клевать плоть твою с тебя». (Быт. 40:19). Здесь и «плоть», которую будут клевать птицы «с тебя», и «повешение на дереве», и вознесение. Напомним, что голову хлебодара в пророчестве Иосифа «вознесут» с плеч. Лютер переводит вознесение головы с плеч глаголом *erheben*. Тот же глагол есть в пророчестве о виночерпии, голову которого «вознесут» в почестях (Быт. 40:13). У глагола *erheben* двойной смысл, положительный и отрицательный. Этот же двойной смысл мы находим в глаголе *aufheben*, однокоренном с глаголом *erheben*. Священник должен снять (*aufheben*) пепел от всеожожения с жертвенника (Лев. 6:10). В подлиннике здесь еврейский глагол *рум* (возносить), который описывает также вознесение «раба Божия» у Второисаи. Чтобы «снять» пепел, его надо «вознести» с алтаря. В Евангелии от Марка (16:19) и в Деяниях Апостолов (1:9) Иисус поднялся, вознеся («ward aufgehoben») на небеса. Наконец, тем же глаголом Павел в переводе Лютера (1 Кор. 15:26) описывает «истребление» последнего врага – смерти (*aufgehoben wird*). *Aufheben* в переводе Лютера – одновременно и «истреблять», и «возносить», и «снимать». Нетрудно угадать здесь гегелевское «снятие» (*Aufhebung*) или «отрицание отрицания». По определению Гегеля, «Снятие проявляет свое подлинное двоякое значение, которое мы видели в негативном: оно есть процесс негации и в то же время *сохранение*» [Гегель 2006, 61]. В формулировке Деррида, «возвышаясь (en s'élevant) над жизнью, смотря в лицо смерти, достигаешь господства, то есть бытия для себя, свободы и признания» [Деррида 2007, 406].

Здесь мне придется вернуться к понятию «экономичности жертвы», с которого я начал эту статью. Деррида (а до него Батай) упрекает Гегеля в притворстве, в страхе перед *абстрактной негативностью*. «Снятие» комично, поскольку жертва уцелела, от нее остался положительный остаток. «С помощью хитрости жизни, то есть разума, жизнь все-таки осталась в живых» [Там же, 408]. Комичен страх Гегеля перед полным уничтожением, перед абсолютной жертвой. «Оставаться бесстрастным, как Гегель перед комедией *Aufhebung*, – это значит ослеплять себя самого по отношению к опыту сакрального, к обезумевшему жертвоприношению присутствия и смысла» [Там же, 410]. В этом моменте мы можем оставить понятие жертвоприношения в сфере чистого духа, не углубляясь в причины, по которым для французского философа оно оказалось важным. Но я подозреваю, что втайне речь идет о *холокосте* и даже о Холокосте (с большой буквы), о сожжении без остатка и о кризисе европейского сознания, слишком легко мирившегося с «хитростью жизни, то есть разума», с исторической необходимостью сакральной жертвы.

Источники – Primary Sources in Russian Translation

Вико 1994 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Пер. и комментарии А.А. Губера. Под ред. М.А. Лифшица. М.; Киев: REFL-book: ИСА, 1994 (Vico, Giambattista, *Principi di una scienza nuova*).

Гегель 2006 – *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes*).

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* От экономики ограничений к экономике всеобщей. Гегельянство без утайки. Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 402–446. (Derrida, Jacques, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*).

Ссылки – References in Russian

Аверинцев 1977 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1977.

Баевский 2011 – *Баевский В.С.* Пушкинско-пастернаковская культурная парадигма. М.: Языки славянской культуры, 2011.

Exaltation, Burnt Offering and Binding. On the Genealogy of Holocaust

Arkady B. Kovelman

The paper deals with the idea of sacrifice in the Bible and European tradition. In the Hebrew Bible, the major metonymy (*synecdoche*) of sacrifice is “exaltation.” The Septuagint and Vulgate express it as “total burnt offering” (*holocaustum*). In the Gospel of John, “exaltation” becomes the metaphor of the Crucifixion and Ascension of Jesus. On the other side, in the Epistle to the Hebrews, burnt sin offering “outside the camp” is the metaphor of the Crucifixion. In the Talmudic literature, the notion of “binding” takes the place of the “exaltation” as self-sacrifice, obedience to God. Early Christianity makes *holocaustum* the metaphor of martyrdom. Biblical metonymies of sacrifice may underlie the Hegelian dual opposition “Negation” – “Sublation” (*Aufhebung*). It looks that Derrida criticizes Hegelian *Aufhebung* in the wake of the Holocaust.

KEY WORDS: the Gospel of John, the Epistle to the Hebrews, *Aufhebung*, Holocaust.

KOVELMAN Arkady B. – Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, 11/1, Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation.

DSc in History, Professor, Head of Department for Jewish Studies, IAAS MSU.

<http://istina.msu.ru/profile/akovelman>
arkady.kovelman@gmail.com

Received on May 28, 2018.

Citation: Kovelman, Arkady B. (2019) “Exaltation, Burnt Offering and Binding. On the Genealogy of Holocaust”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 55–68.

DOI: 10.31857/S004287440004406-1

References

- Ashton, John (1991) *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford.
- Averintsev, Sergei S. (1977) *The Poetics of the Early Byzantine Literature*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Barrett, C. Kingsley (1978) *The Gospel according to St. John. An Introduction*. With Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd ed., Westminster Press, Philadelphia.
- Bayevsky, Vadim S. (2011) *The Pushkin and Pasternak Cultural Paradigm*, Yazyki Slavyanskoy Kul'tury, Moscow (in Russian).
- Dunnill, John (1992) *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge University Press, Cambridge, England.
- Eberhart, Christian A. (2005) “Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews”, *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Ed. Gabriella Gelardini, Brill, Leiden, pp. 37–64.
- Frazer, James G. (1994). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Keenan, Dennis K. (2005) *The Question of Sacrifice*, Indiana University Press, Bloomington, IN (Studies in Continental Thought).
- McIver, Robert K. (2016) “Goats, Calves, Bulls, and Heifer’s Ashes: Heb 9:12–13 and the Day of Atonement in the Epistle to the Hebrews”, Kayle B. de Waal and Robert K. McIver (Eds.), *No One Better: Essays in Honour of Dr. Norman H. Young*, Peter Lang, New York, pp. 91–102.
- Moffitt, David M. (2011) *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden (Supplements to Novum Testamentum 141).
- Richard, Earl (1985) “Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John”, *New Testament Studies*, Vol. 31, Issue 1, pp. 96–111.

- Romanowsky John W. (2005) “‘When the Son of Man is Lifted Up’: The Redemptive Power of the Crucifixion in the Gospel of John’, *Horizons*, Vol. 32, Issue 1, pp. 100–116.
- Rosenberg, Roy A. (1965) ‘Jesus, Isaac, and the “Suffering Servant”’, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 84, No. 4, pp. 381–388.
- Smith, Warren J. (2006) “Martyrdom: Self-Denial or Self-Exaltation? Motives for Self-Sacrifice from Homer to Polycarp: A Theological Reflection”, *Modern Theology*, Vol. 22, Issue 2, pp. 169–196.
- Stegemann, Ekkehard W., Stegemann, Wolfgang (2005) “Does the Cultic Language in Hebrews Represent Sacrificial Metaphors?” *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Ed. Gabriella Gelardini, Brill, Leiden, pp. 13–23.
- Vermes, Geza (1983) *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, 2nd ed., Brill, Leiden.
- Willi-Plein, Ina (2005) “Some Remarks on Hebrews from the Viewpoint of Old Testament Exegesis”, *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Ed. Gabriella Gelardini, Brill, Leiden, pp. 25–35.