

Центр научных работников
и преподавателей иудаики в вузах
«Сэфер»

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ
Материалы XVIII Международной
ежегодной конференции
по иудаике

Том I

ספר

Академическая серия
Выпуск 34

Москва
2011

Виталий Черноиваненко
(Киев)

ГОМОЭРОТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В 1–2 САМУИЛА И ЛИТЕРАТУРНЫЙ КОНТЕКСТ: ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ¹

Введение

Научные исследования квир-проблематики в историческом контексте получили свое развитие сравнительно недавно (во второй половине XX века), преимущественно в Европе и США, в первую очередь на фоне широких дискуссий в отношении места представителей сексуальных меньшинств в обществе и их прав. С другой стороны, занятия квиром (само это понятие как общепринятое, в т.ч. и в научной среде, довольно позднее и относится к 90-м гг. XX века) были вызваны оживленным интересом к теории и истории сексуальности вообще уже начиная с XIX века (в этой связи мы можем упомянуть имена таких видных представителей разных направлений *scientia sexualis*², как Рихард Эбинг, Зигмунд Фрейд, Магнус Хиршфельд, Альфред Кинси, Фриц Клейн, Мишель Фуко, Дэвид Гальперин, Игорь Кон и др.). В-третьих, как нам видится, квир стал продуктом теорий идентичности (наравне с национальными, культурными, гендерными идентичностями). В последней трети XX века к квир-тематике начали обращаться и теологи (прежде всего представители авраамических религий) в связи с обсуждением вопроса, является ли гомосексуальность или другая, ненормативная (негетеронормативная), модель сексуального поведения грехом и преступлением против религии. С того же времени гомоэротичными сюжетами истории и культуры заинтересовались также и историки, исследователи сакральных текстов, искусствоведы и т.д. Известный французский мыслитель, теоретик культуры и историк Мишель Фуко в первом томе трилогии «Истории сексуальности» фактически

создал исторический нарратив о формировании современной гомосексуальной идентичности³. В третьем томе трилогии Фуко обратился к историческим истокам формирования «теоретически» обоснованной гомосексуальной культуры, используя соответствующие пассажи из Плутарха и псевдо-Лукиана⁴.

Отдельного внимания у исследователей заслуживают гомосексуальные и гомоэротичные отношения в Древнем мире, в особенности в Греции и Риме, в меньшей степени — на Востоке.

В еврейской Библии (ТаНаХе) мы имеем целый ряд мест, которые могут трактоваться как гомоэротические пассажи. Последние десятилетия исследователями (пока не очень многочисленными) обсуждается вопрос, является ли тот или иной пассаж «гомосексуальным», или же вопрос о том, какой тип / какая модель сексуального поведения применима к конкретному пассажи. Некоторые исследователи (мы говорим здесь не только об апологетах) настаивают на исключительно «романтическом» или «дружеском» характере отношений в отрывках, о которых пойдет речь далее. Другая группа исследователей склонна усматривать достаточные основания для констатации гомосексуальных отношений. Наконец, третья группа пытается «лавировать» и утверждать о бисексуальности и/или гомоэротичности. Об исследователях и исследованиях мы поговорим позже, а сначала обратимся к источникам.

В настоящей статье мы коснемся некоторых методологических и текстуально-литературных подходов к исследованию обсуждаемой проблемы в библейском корпусе в контексте литературной традиции Древнего Ближнего Востока. Цель статьи состоит прежде всего в том, чтобы не только рассмотреть проблему внутри основного источника, но и привлечь широкий — насколько позволяет объем самой статьи — ряд параллельных источников, и в результате их сравнительного анализа получить соответствующие выводы. В статье также проводится обзор новейших работ ведущих исследователей в области квир-библистики с учетом предшествующей историографии.

Основной тезис настоящей статьи можно кратко сформулировать следующим образом: *библейский текст содержит гомоэротические пассажи (например, в 1–2 Сам), на которые повлияли соответствующие мотивы из более древних литературных памятников Ближнего Востока (прежде всего Месопотамии) и которые получили развитие в еврейской литературе более позднего времени (Новый Завет).*

Давид и Ионафан

Итак, в Первой и Второй книгах Самуила, или в Первой и Второй книгах Царств по русскому синодальному переводу (РСП), мы находим, пожалуй, самые известные гомоэротические нарративные и поэтические пассажи, повествующие об отношениях Давида и Ионафана, Давида и Саула. Молодой юноша, пастух и псалмопевец Давид был приведен к царю Саулу, когда у последнего началось психическое расстройство («возмушал его злой дух от Яхве»⁵, 1 Сам 16:14). В 1 Сам 16:18 царский слуга советует позвать Давида, сына Иессея, Вифлеемлянина, приводя своеобразную характеристику и среди прочего отмечая его внешние данные («אִישׁ תָּאֵר»⁶, «видный собою»). Отдельно внешность Давида описывается при его встрече с пророком Самуилом (1 Сам 16:12):

BHS 1 Sam 16:12

וְהוּא אֲדָמוּנִי עִינָיִם וְטוֹב רֵאִי

РСП: Он был белокур, с красивыми глазами и приятным лицом.

В определенный момент у Давида портятся отношения с Саулом (когда последний начинает завидовать военным успехам первого, 1 Сам 18:7–9); но еще раньше (1 Сам 18:1) у Давида завязывается особая дружба с сыном Саула Ионафаном. Давид и Ионафан заключают между собой несколько раз (достаточно распространенный для ТаНаХа) межличностный и межродовой договор–завет (1 Сам 18:3–4; 20:11–16; 23:16–18). Об отношении Ионафана к Давиду говорится в 18-й и 20-й главах Первой книги Самуила.

BHS 1 Sam 18:1

וַיְהִי כְּכֹלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶל־שָׂאוּל וְנָפֵשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׂרָה בְּנַפְשׁ דָּוִד וַיֶּאֱהָבוּ יְהוֹנָתָן בְּנַפְשׁוֹ

РСП: Когда закончил (Давид) разговор с Саулом, **душа Ионафана прилепилась к душе его и полюбил его Ионафан, как свою душу.**

BHS 1 Sam 20:17

וַיֹּסֶף יְהוֹנָתָן לְהִשָּׁבֵעַ אֶת־דָּוִד בְּאֶהְבָתוֹ אֹתוֹ כִּי־אֶהְבֵּת נַפְשׁוֹ אֶהְבּוּ

РСП: И снова Ионафан клялся Давиду своей любовью к нему, **ибо любил его, как свою душу.**

Особенно примечательным является начало 1 Сам 19, поскольку при передаче отношения Ионафана к Давиду там употребляется уже не «אהב», а совершенно иной глагол — «רפח». Русское традиционное (православное) издание Библии предлагает нам перевод этого глагола как «любил», хотя в действительности речь идет о страстном желании определенного субъекта.

BHS 1 Sam 19:1

וַיְדַבֵּר שָׂאוּל אֶל-יוֹנָתָן בְּנוֹ וְאֶל-כָּל-עַבְדָּיו לְהַמִּית אֶת-דָּוִד וַיהוָה יְהוֹנָתָן בֶּן-שָׂאוּל חָפֵץ בְּדָוִד מְאֹד

РСП: И говорил Саул Ионафану, сыну своему, и всем слугам своим, чтобы умертвить Давида; но Ионафан, сын Саула, очень **любил** Давида.

В 1 Сам 20:34 Ионафан «скорбит» («נעצב») о Давиде ввиду ненависти Саула как к нему, так и к Давиду. Об интимном же отношении Давида к Ионафану ярко и практически недвусмысленно говорится в 2 Сам 1:26, когда Давид уже скорбит по погибшим Саулу и Ионафану, оплакивая последнего, в том числе следующими словами:

BHS 2 Sam 1:26

צָרָלִי עָלֶיךָ אֲחִי יְהוֹנָתָן נַעֲמַתְּ לִי מְאֹד נִפְלְאַתָּה אֶהְבֶּתְךָ לִי מֵאֵהֶבֶת נָשִׁים

РСП: Скорблю о тебе, брат мой Ионафан; ты был очень дорог для меня; **любовь твоя была для меня превыше любви женской**.

При всем этом в указанных библейских книгах упоминаются жены Давида (по крайней мере восемь таковых, да еще жены и наложницы, взятые им в Иерусалиме, см. 2 Сам 5:13)⁷. Жены и наложницы Ионафана не упоминаются, однако говорится, что у него был сын (2 Сам 4:4). Этого самого сына, согласно 2 Сам 9:11, Давид вообще берет на попечительство. На основании этих фактов и сказанного выше мы можем допустить скорее бисексуальность, чем гомосексуальность описываемых персонажей, считая, что их отношения носили гомоэротический характер.

Перед тем как рассмотреть проблематику данных отношений подробнее, обратимся к схожим *топосам* в литературном наследии Древнего Ближнего Востока. Существование подобных топосов было замечено достаточно давно; оно дает основание утверждать о возможном

влиянии древнемесопотамской и древнеегипетской культур на Библию, а также о преемственности определенных сюжетов, предполагаемых табу (даже неформальных) и реальных практик, отраженных в библейском своде.

Параллельные топосы: от «Эпоса о Гильгамеше» до Нового Завета

В легендарном аккадском «Эпосе о Гильгамеше» или поэме «О все видавшем» («Ša nag-ba i-mu-gi») повествуется о подобного рода отношениях между главными героями-персонажами — Гильгамешем и Энкиду. Модель их взаимоотношений наиболее походит на отношения между Давидом и Ионафаном, представляя собой, по мнению Брюса Герига⁸, тот тип отношений, который был распространен среди воинов (легендарные воины часто становились эпическими героями) на Древнем Ближнем Востоке. К другим типам/моделям принадлежали иеродулия — культовая сакральная проституция (в т.ч. мужская)⁹, отношения с разного рода подчиненными, т.е. не обладающими тем же статусом (рабами, заключенными) и др.

Весьма вероятно, что редактор книг Самуила знал об «Эпосе», который был широко распространен во времена Новоассирийской империи (X–VII вв. до н.э.), когда материал книг Самуила составлялся и редактировался. Отметим, что фрагменты «Эпоса» были найдены в Меггидо, где с большой долей вероятности во время правления Давида находилось поселение¹⁰.

В прошлом десятилетии были опубликованы две специальные монографии, посвященные обсуждаемым топосам; в них достаточно подробно анализируются и сравниваются библейские и месопотамские гомоэротические пассажи. Это книга «When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David» (2005) профессора Дартмутского колледжа Сьюзен Аккерман (Ackermann S.) и труд «Homosexuality and Laminality in the Gilgamesh and Samuel» (2007) ориенталиста-античника Жана-Фабриса Нарделли (Nardelli J.-F.)¹¹.

Следует отметить, что описанные в месопотамском эпосе чувства героев и употребленные при этом художественные приемы практически не уступают библейским, хотя хронологически, конечно же, предшествуют им. Как в ТаНаХе, так и в «Эпосе» один из героев пары является царем/будущим царем (Гильгамеш — властитель шумерского

Урука, Давид — будущий царь Иудеи). Подобно библейскому описанию особой внешности Давида, «Эпос» подчеркивает исключительные внешние данные Гильгамеша: «Образ его тела на вид несравненен», «Несет сладострастье все его тело» (таблица I)¹², поскольку царь Урука, согласно «Эпосу», «на две трети бог», «на одну — человек». Правда, в случае «Эпоса» говорится о красоте обоих героев пары. Об Энкиду — друге Гильгамеша, созданном как «подобье» ему — вещает блудница Шамхат: «Ты красив, Энкиду, ты богу подобен». Ранее сказано, что Энкиду «подобно женщине волосы носит, пряди (его) волос, как хлеба густые». Отношения Гильгамеша и Энкиду предрекаются еще до их встречи в беседе — толковании сна — Гильгамеша с матерью: «Сильный придет сотоварищ, спаситель друга... ты полюбишь его, как к жене прильнешь ты, он будет другом, тебя не покинет...». На что Гильгамеш отвечает: «**Полюбил я его, как к жене прилепился**». В Саровавилонской версии (Пенсильванская таблица) Гильгамеш, точнее Гиш, так толкует свой сон:

BGE I: 32–36¹³

32 a-mur-šú-ma aḥ-ta-du a-na-ku

33 **a-ra-am-šú-ma ki-ma áš-šá-tim**

34 a-ḥa-ab-bu-ub el-šú

35 el-ki-šú-ma áš-ta-ka-an-šú

36 a-na a-ḥi-ia

32 Я увидел его и я возрадовался,
33 **Я полюбил его, как женщину,**
34 Я обнял его,
35 Я взял его и считал его
36 своим братом.

Подобно любви Ионафана, который любил Давида «как свою душу», выражена в «Эпосе» любовь Энкиду к Гильгамешу; Шамхат предрекает: «А ты, как себя, его полюбишь!» (таблица II). Далее в «Эпосе» следуют интимные сцены, когда герои обнимают друг друга, неоднократно берутся за руки, пока Энкиду не умирает. Как и Давид, Гильгамеш оплакивает своего друга (таблица VIII): «Я об Энкиду, моем друге, плачу», «Закрыл он другу лицо, как невесте». Подобно Давиду и Ионафану достаточно проблематично считать Гильгамеша и Энкиду явными гомосексуалами: во-первых, по причине отсутствия открытых

сексуальных актов и сцен, во-вторых, ввиду гетеросексуальных отношений у обоих героев, точнее возможной их бисексуальности¹⁴. У Гильгамеша имеется целый гарем, Энкиду совокупляется с Шамхат: «Распахнула (Шамхат) одежду, и лег он (Энкиду) сверху, наслаждение дала ему, дело женщин, и к ней он прильнул желанием страстным» (таблица I). Показательной является сцена (таблица II), когда Энкиду преграждает (ногой) Гильгамешу дорогу в гарем, тем самым как бы претендуя то ли на гарем, то ли на самого Гильгамеша.

Отдельного внимания заслуживают в текстах интимные отношения между царем и его божеством-покровителем. В «Эпосе» (таблица I) это выражено следующим образом: «Гильгамеш — его любит Шамаш», в Танахе (1 Сам 13:14) — «Яхве найдет Себе мужа по сердцу Своему» [«בְּקֶשׁ יְהוָה לֹא שִׁשׁ כְּלָבֶב»].

Древнеегипетские литература, эпиграфика и изобразительное искусство также сохранили следы присутствия гомоэротизма на Древнем Ближнем Востоке. Мы можем выделить по крайней мере шесть источников, где содержатся как минимум намеки на него, или даже упоминание гомосексуальных отношений, в том числе в свете установленного запрета на них: 1) «Тяжба Гора и Сета»; 2) «Книга мертвых»; 3) «Поучения Птаххотепа»; 4) «Сказка о Неферкаре и Сасенет»; 5) «Ахенотен и Сменхкар» и 6) «Нианххнум и Хнумхотеп» («Гробница двух братьев»)¹⁵.

К примеру, в повести времени Нового царства «Тяжба Гора и Сета» рассказывается, как эти боги некогда спорили за царскую власть.

«...И Сет сказал Гору:

— Иди! Проведем приятный день в моем доме.

И Гор сказал ему:

— Согласен, я согласен.

И вот затем, в вечернюю пору, им постелили, и они легли, эта пара.

И вот ночью Сет укрепил (привел в состояние эрекции. — В. Ч.) член и направил его между ляжек Гора.

И Гор всунул обе свои руки между своих ляжек и принял семя Сета»¹⁶.

Таким образом, Сет пригласил Гора к себе домой и изнасиловал его. На этом основании на суде Сет утверждал: «Пусть отдадут мне сан Правителя, ибо, что касается Гора, который присутствует здесь, то

я выполнил работу мужчины по отношению к нему». Однако благодаря хитрости Исиды Сету не удалось доказать факт изнасилования, и он проиграл дело. Некоторые усматривают в этих сюжетах насмешку автора над богами, некоторые — сатиру на судопроизводство¹⁷.

Также гомосексуальные связи были распространены среди хеттов и иранцев. Касательно последних в V в. до н.э. пишет Геродот. В первой книге своей «Истории» (§ 135) он утверждает о наличии гомосексуальных отношений среди персов, заимствованных, по его словам, у греков: «Персы больше всех склонны к заимствованию чужеземных обычаев. <...> Персы предаются всевозможным наслаждениям и удовольствиям по мере знакомства с ними. Так, они заимствовали от эллинов **любовное общение с мальчиками** (**μαθόντες παισὶ μίσγονται**)¹⁸. У каждого перса много законных жен, а, кроме того, еще больше наложниц»¹⁹. Кроме того, сохранилось свидетельство Афиней (ритора и грамматика II–III вв. н.э.), который в своем «Пире мудрецов», ссылаясь на древнегреческого историописца Ктесия (V–IV вв. до н.э.), отмечает, что у персидского царя Артаксеркса был фаворит — танцовщик Зенон из Крита²⁰.

Наконец, гомосексуальность в еврейской среде, судя по всему, имела место и в I в. н.э., поскольку раннее христианство предпринимало попытки предостеречь своих адептов, в особенности неопитов, от прельщения однополой любовью или ее неправильного понимания. В Новом Завете (1 Кор 6:9, см. также Тим 1:10) апостол Павел перечисляет категории «неправедных», которые не могут наследовать «Царства Божия». Среди них упоминаются и такие две категории, как «малакии» [μαλακοί²¹], которые традиционно понимаются как пассивные гомосексуалы²², и «мужеложники» [ἀρσενοκοῖται²³], которые считаются соответственно активными гомосексуалами. В Рим 1:27 говорится о таком «заблуждении», при котором мужчины вступают в сексуальные отношения с другими мужчинами²⁴.

NA 27 Rom 1:27

ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, **ἄρσενες ἐν ἄρσεσιν** τὴν **ἀσχημοσύνην** κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες

РСП: ... подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, **мужчины на**

мужчинах делая **срам** и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение.

В Евангелиях же мы находим по крайней мере гомоэротические пассажи при участии самого Учителя — Иисуса из Назарета²⁵. Как известно, в Евангелии от Иоанна один из учеников Иисуса (собственно, сам Иоанн) неоднократно (Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20) называется учеником, «которого **любил** Иисус» [ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς]. Этот же ученик «возлежал у груди Иисуса» (Ин 13:23). Судя по тексту, он располагает особым отношением и доверием у Иисуса, поскольку Петр решается узнать о предателе лишь через Иоанна (Ин 13:24–25). Тогда Иоанн, «припав к груди Иисуса», и спросил его об этом (Ин 13:25). Также гомосексуальные отношения в Евангелиях усматриваются некоторыми исследователями между сотником и его слугой, исцеленным Иисусом по просьбе сотника (Мф 8:5–13; Лк 7:1–10)²⁶.

Исследования и дискуссии

Рассмотрев некоторые топосы и параллели по нашей проблеме в древней ближневосточной литературе, вернемся к танахическим сюжетам и дискуссиям, которые они порождают в современных исследованиях. Мы ранее говорили о трех основных группах, на которые можно подразделить ученых, вовлеченных в обсуждение этой проблемы. В то же время норвежский профессор-ассириолог Маркус Цендер выделяет четыре основных взгляда на отношения Давида и Ионафана: 1) это были сексуальные (гомосексуальные) или по крайней мере гомоэротические отношения; 2) хотя нарратив не говорит прямо о гомосексуальных связях, текст тем не менее подводит нас к такого рода интерпретации; 3) эти отношения не были ни гомосексуальными, ни гомоэротическими, а выражали лишь необыкновенную дружескую привязанность; 4) отношения между Давидом и Ионафаном становятся гомосексуальными в результате «квир-прочтения», когда интерпретатор с помощью соответствующего текста пытается обосновать собственную идентичность²⁷.

После публикации в 1948 г. «Сексуального поведения самца человека» Альфреда Кинси некоторые авторы попытались пересмотреть традиционный взгляд на отношения Давида и Ионафана.

К примеру, теолог Дэвид Мейс назвал эти отношения примером «сравнительно безвредной гомосексуальной привязанности в подростковом возрасте», которая порой имеет место²⁸.

Психиатр Джордж Генри писал, что Давид и Ионафан определенно имели сексуальные отношения, в которых Ионафан выступал инициатором, а Давид желанным соблазнительным объектом, который и сам уклонялся от притязаний Ионафана. При этом Генри полагает, что раз уж ничего не говорится о дальнейших гомосексуальных связях Давида, более того, достаточно подробно повествуется о его многочисленных женах, то гомосексуальность Давида была для него лишь переходным этапом²⁹.

Рафаэль Патай, ориенталист-антрополог, пишет, что любовная история Ионафана, сына царя Саула, и Давида, юного героя-красавца, имела свои аналоги при царских дворах во всех частях Ближнего Востока во все периоды истории³⁰.

Первым исследователем, опубликовавшим в 1978 г. целую монографию, посвященную отношениям Давида и Ионафана, был Том Хорнер, защитивший докторскую диссертацию в Колумбийском университете. Автор напоминает, что «первая в мире величайшая история любви» между Гильгамешем и Энкиду порождена эпосом, который был широко распространен на Древнем Ближнем Востоке. «В мировой истории не было скорбящего, за исключением Александра, в связи с кончиной его друга Гефестона..., который был более сокрушен из-за потери своего возлюбленного друга», чем Гильгамеш после преждевременной кончины Энкиду; и Давид, выражая свою любовь и печаль после гибели Ионафана, следовал этой традиции³¹.

Джон Босвелл, историк-профессор из Йельского университета, указывает на то, что понятие «брат», которое Давид применял к Ионафану (2 Сам 1:26), в прошлом длительное время использовалось для специального обозначения однополых отношений³². Отметим, что аналогичным образом обращались друг к другу и Гильгамеш с Энкиду; «братьями» были и Нианххнум с Хнумхотепом³³.

Дэвид Гальперин, профессор литературы из Массачусетского технологического института, отмечает: «Как в “Эпосе о Гильгамеше”, так и в Книгах Самуила отношения между друзьями строятся и как братские, и как супружеские»³⁴.

Однако не все исследователи склонны вообще видеть в отношениях Давида и Ионафана какой-либо намек на гомосексуальность или гомоэротизм, трактуя совершенно иначе, т.е. более традиционно, соответствующие наличные в тексте маркеры. Так, профессор Техасского университета Уэсли Стэн Раммел полагает, что вручение Ионафаном

своего облачения и оружия Давиду во время заключения договора было не более чем политическим жестом передачи тому своего трона³⁵. Джерри Лэндей, профессор Иллинойского университета, пишет, что «дружба Ионафана и Давида была воплощением чистой любви человека к человеку, близость же основывалась на общем опыте и опасностях...; она была видом интуитивного доверия, что выходит за рамки нездоровых желаний, ревности или сексуальных претензий»³⁶.

Научные дискуссии по вопросу взаимоотношений Давида и Ионафана вспыхнули с новой силой в конце 1990-х гг. и особенно оживленно протекали на протяжении первой декады XXI в. К числу основных участников дискуссии следует отнести упоминавшихся С. Аккерман, М. Цендера, Ж.-Ф. Нарделли, а также Мартти Ниссинена, Саула Ольяна, Роберта Ганьйона, Сильвию Шрёр и Томаса Штаубли, Томаса Рёмера и Лоиз Бонжур.

М. Цендер и Р. Ганьйон (профессор Питтсбургской теологической семинарии), будучи консервативными богословами, утверждали, что любовь Давида и Ионафана была лишь эмоциональной и духовной, «полностью лишенной сексуальности»³⁷. Иначе говоря, если следовать позиции указанных богословов, то речь может идти только о *гомосоциальности*³⁸, т.е. исключительно об однополой социальной интеракции. К сожалению, работы этих исследователей содержат порой серьезные пробелы. Так, М. Цендер, к примеру, полностью игнорирует «Эпос о Гильгамеше» — безусловно важный для сравнения источник. С. Аккерман, Ж.-Ф. Нарделли, Л. Бонжур и Т. Рёмер отмечают, что широкое распространение «Эпоса о Гильгамеше» может свидетельствовать о не менее широком признании и принятии однополой мужской любви на Древнем Ближнем Востоке. Подобно «Эпосу», Книги Самуила содержат многочисленные сексуальные маркеры, полускрытые ключи, дающие определенные основания считать отношения героев интимно-сексуальными, аналогичными брачным. Наиболее яркими примерами таких маркеров являются сцена гнева и ревности Саула и панегирик Давида Ионафану³⁹. Примерами соответствующих маркеров-лексем могут быть:

«ברית», «בחר», «אח», «נעים», «נשק», «פזן», «אהבה»

Профессор Лозаннского университета Томас Рёмер и теолог Лоиз Бонжур находят в обоих случаях — как в эпосе о Гильгамеше, так и в книгах Самуила — целый ряд мест, где встречаются брачные мета-

форы и эротические образы, которые, в свою очередь, призваны обозначить наиболее полные образы-характеры обоих партнеров в каждом конкретном случае⁴⁰.

С. Аккерман и Ж.-Ф. Нарделли усматривают в отношениях Давида и Ионафана нечто большее, нежели просто гомосоциальность. Они полагают, что редакторы книг Самуила скрыли аллюзии на однополые отношения, намекающие на то, что Давид и Ионафан были любовниками. С. Аккерман считает, что редакторы с помощью тех или иных литературных приемов пытались выразить мысль об отчуждении царского статуса Ионафана в пользу Давида и соответственно укрепить права Давида на трон. Ж.-Ф. Нарделли не согласен с С. Аккерман; он утверждает, что различные договоры, инициированные Ионафаном, могут вполне рассматриваться как брачные⁴¹.

При этом С. Аккерман применяет в своем исследовании методы символической антропологии. Она полагает, что в Первой и Второй книгах Самуила применяется язык высокой эротики, и выделяет шесть различных отрывков, центром которых являются отношения Давида и Ионафана: 1) первая встреча Давида и Ионафана в 1 Сам 18:1–18:4; 2) наиболее значимое описание первых встреч Давида и Ионафана в 1 Сам 19:1–19:7; 3) инцидент, когда Саул упрекал Ионафана за его дружбу с Давидом в 1 Сам 20:30–20:34; 4) побег Давида со двора царя Саула в 1 Сам 20:1–20:42; 5) описание заключительной встречи Давида и Ионафана в 1 Сам 23:15–23:18; и 6) плач-панегирик Давида (т.н. «Песнь лука») по Саулу и Ионафану в 2 Сам 1. Из этих шести отрывков С. Аккерман выделяет как наиболее важный текст плач Давида — из-за содержащегося там утверждения Давида о том, что любовь Ионафана к нему «была превыше любви женской»⁴². Хотя Давид был и женат, он все же проводил различие между своими отношениями с Ионафаном и узами, связывающими его с женщинами. Давид, как мы замечали выше, был женатым на многих женщинах, одной из которых была Мелхола (Михаль), сестра Ионафана, однако библейские тексты ничего не сообщают о любви Давида к Мелхоло (хотя говорится, что Мелхола любила Давида, см. 1 Сам 18:20).

В то же время, как отмечает Саул Ольян, профессор-религиовед из Университета Брауна (США), говоря о панегирике Давида Ионафану, «вообще не совсем ясно», вкладывал ли автор/редактор книг Самуила какой-либо гомоэротический смысл в сравнение Ионафана с женщинами в 2 Сам 1:26, поскольку для автора было важно прежде всего

«показать, что Давид в своих попытках объединить соплеменников не несет ответственности за смерть Саула и его семьи»⁴³. Возможно, сравнение Ионафана с женщинами в панегирике Давида (определенная феминизация Ионафана) служило для укрепления мужского образа Давида⁴⁴, поскольку, как замечают Т. Рёмер и Л. Бонжур, на Древнем Ближнем Востоке сексуальные отношения всегда мыслились в понятиях активных и пассивных ролей⁴⁵, причем последние позднее применялись лишь к женщинам, евнухам, проституткам и т.п.⁴⁶

Профессоры библеистики из Швейцарии Сильвия Шрёр (Бернский университет) и Томас Штаубли (Фрайбургский университет) полагают, что к предположению о гомосексуальности в Книгах Самуила нас подталкивает сам текст. Кроме того, эти исследователи высказывают два важных мнения: 1) существование запрета на гомосексуальные отношения (что таковой на самом деле подразумевал подобные отношения, это тема для отдельной дискуссии) совсем не исключало, что в действительности законодательство всегда соблюдалось и в социуме не находилось места для гомосексуальных практик; 2) неверно было бы *a priori* исключать гомосексуальное влечение на том лишь основании, что человек имеет отношения гетеросексуальные. Они проводят также параллель между пассажем, где Ионафан приглашает Давида «выйти в поле» («לָצֵאת לַמִּדְבָּר» в 1 Сам 20:11 (место, куда, вероятно, любовники иногда уходили, чтобы остаться наедине⁴⁷), и пассажем из Песни Песней (7:11), где дева шепчет своему возлюбленному: «Приди, возлюбленный мой, выйдем в поле...». В Песн 8:1 девушка желает, чтобы ее любимый был ей братом, чтобы она могла целовать его публично, без осуждения⁴⁸. Возможно, герои книг Самуила аналогичным образом пытались легитимировать свои отношения, сделав их при этом более публичными.

Выводы

1. На основании анализа и сравнительного изучения соответствующих текстов и топосов мы не можем однозначно утверждать ни то, что в 1–2 Сам гомосексуальные отношения имели место, ни обратное, однако целый регистр маркеров, несомненно наличествующих в тексте, позволяет нам вести речь об отношениях, которые могут характеризоваться как гомоэротические (в дополнение к их гомосоциальности). Еще одна причина, по которой гомосексуальные отношения

- (если все-таки предположить, что они существовали) имели бы относительный характер — это наличие гетеросексуальных отношений у героев. Иначе говоря, в таком случае речь скорее бы шла о бисексуальности.
2. На древнееврейскую гомоэротическую традицию очевидное влияние оказали подобные традиции Месопотамии и Египта (в особенности первая), распространенные на Древнем Ближнем Востоке.
 3. Гомоэротика сохранилась в текстах еврейской древности вплоть до I в. н.э.; она представлена, в частности, в новозаветной традиции (Евангелиях).
 4. Несмотря на табу (скорее неформальное), которое могло быть главной причиной отсутствия в текстах прямых указаний на гомосексуальные отношения, гипотетически их практика все же могла существовать; она могла реализовываться как в рамках культовой сакральной проституции (которая порицалась и преследовалась религиозным законом), так и на бытовом межличностном уровне.
 5. Современные исследователи занимают принципиально различные позиции по поводу интерпретации отношений Давида и Ионафана — от позиции, в которой эти отношения рассматриваются как исключительно гомосоциальные, до точки зрения, согласно которой они носят сугубо гомосексуальный характер. Посредине лежит третья исследовательская позиция, которой придерживается и автор настоящей статьи. Согласно этой позиции, у нас нет достаточных оснований (см. вывод 1) видеть в лице упомянутых библейских персонажей двух гомосексуалов. В то же время, как мы отмечали, их отношения носят зачастую откровенно гомоэротический характер, а значит, у исследователя нет также оснований игнорировать, замалчивать или пытаться опровергнуть этот факт.

Примечания

¹ Настоящая статья основана на докладе, прочитанном на XVIII Ежегодной международной конференции по иудаике (Москва, 1–3 февраля 2011 г.). Автор благодарит Константина Покровского (Москва) и Назария Назарова (Киев) за ценные советы и замечания при написании статьи.

² См.: *Sparago T. Foucault and Queer Theory*. New York, 2000. P. 14–16.

³ *Джагоз А.* Введение в квир-теорию. М., 2008. С. 17–18.

⁴ Подробнее см.: *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности III. К.–М., 1998. С. 203–249.

⁵ Тут и далее Библия цитируется по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Российское библейское общество. М., 2006.

⁶ Тут и далее еврейский текст цитируется по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Источник: <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/>

⁷ Подробнее о женах Давида см.: *Hackett J.* 1 and 2 Samuel (Women's Bible Commentary) / Ed. by C. Newsom and S. Ringe. Louisville, Kentucky, 1998. P. 96–99. О взаимоотношениях Давида со своими женами см. также: *Klein L.* Michal, the Barren Wife // Samuel and Kings / Ed. by A. Brenner. Sheffield, 2000. P. 37–46; *Klein L.* Bathsheba Revealed // Samuel and Kings. P. 47–64.

⁸ *Gerig B.* Homosexuality in the Ancient Near East, beyond Egypt. Источник: <http://epistle.us/hbarticles/neareast.html>

⁹ В последнее время некоторыми исследователями предпринимались попытки пересмотреть устоявшийся взгляд на существование в античности института порноурии. См., например: *Assante J.* From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals // Ancient Art and Its Historiography / Ed. by A. Donahue and M. Fullerton. Cambridge, 2003. P. 13–47; *Budin S.* The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity. Cambridge, 2008.

¹⁰ *Römer T., Bonjour L.* L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible. Genève, 2005. P. 93–94.

¹¹ В научной литературе также осуществлялась попытка сравнения месопотамских и греческих топосов. В качестве греческих использовались отрывки из платоновского «Пира» гомеровской «Одиссеи» (отношения между Телемахом и Писистратом, Ахиллом и Патроком): *Held G.* Parallels between the Gilgamesh Epic and Plato's Symposium / Homosexuality in the Ancient World / Ed. by W. Dynes and S. Donaldson. New York–London, 1992. P. 199–207; *Nardelli J.-F.* Le motif de la paire d'amis héroïque à prolongements homophiles. Perspectives odysseennes et proche-orientales. Amsterdam, 2004.

¹² Тут и далее эпос цитируется по изданию: «О все видавшем» («Эпос о Гильгамеше») / Пер. И. Дьяконова. Источник: <http://www.heretics.com/library/poetry/gilgames/index.htm>

¹³ Цитируется по изданию: An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic / Ed. by M. Jastrow, transl. by A. Clay. Источник: <http://www.gutenberg.org/files/11000/11000-h/11000-h.htm>

¹⁴ В то же время Мартти Ниссинен, профессор-библеист из Хельсинкского университета, полагает, что ни Гильгамеш, ни Энкиду не могут характеризоваться как «гомосексуалы» по причине их взаимоотношений, или как «бисексуалы» на том основании, что они имели отношения с обоими полами. По его мнению, сексуально окрашенные акты, проявляемые героями, являются этапами в их трудном путешествии, где эротические черты, определяющие их отношения, представляют собой отдельный аспект взаимной привязанности. «Эпос» повествует не о гомосексуальности или гомозеротизме, а о любви между двумя представителями мужского пола, их желаниях и судьбе. См.: *Nissinen M.* Are there Homosexuals in Mesopotamian Literature? // Journal of the American Oriental Society. 2010. Vol. CXXX. P. 74.

¹⁵ Также существует гипотеза, что указание на гомосексуальные отношения содержит одна из фраз сочинения «Спор разочарованного со своей душой».

¹⁶ Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и комм. И. Лившица. Л., 1979. С. 121.

¹⁷ Там же. С. 122.

¹⁸ В то же время российские ученые-филологи А. Лосев и А. Тахо-Годи, напротив, полагают, что, хотя в Персии и была особенно распространена однополая любовь, однако «именно оттуда этот обычай перешел в Грецию, когда между этими странами завязались прочные отношения» (Лосев А., Тахо-Годи А. Примечания / Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 446).

¹⁹ Геродот. История. Книга первая: Клио. Источник: <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/01.html>; The History of Herodotus, Parallel English / Greek. Book 1: Clío. Источник: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/hh1130.htm>

²⁰ *Афиней*. Пир мудрецов: В 15 кн. Т. 1 / Пер. Н. Голинкевича; отв. ред. М. Гаспаров. М., 2003. С. 32.

²¹ Тут и далее цитируется по изданию: Novum Testamentum Graece (Nestle–Aland 27). Источник: <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/novum-testamentum-graese-na-27/>

²² Хотя интерпретация «μαλακοί» носит далеко не однозначный характер. Эта лексема, очевидно, обозначала людей слишком «изнеженных» или «пресыщенных», предающихся чрезмерным удовольствиям и сладострастию, т.е. не обязательно содержала сексуальную коннотацию. Хотя в христианской (особенно православной) литературе под этим словом понимали преимущественно человека сексуально извращенного, в т.ч. периодически занимающегося мастурбацией (см., например, Св. Феофан Затворник. Письма. Выпуск V. Письмо 814). К слову, в современном новогреческом языке словом «μαλακία» называется именно онанизм.

²³ По мнению автора, под «ἀρσενοκοίται» следует понимать скорее насильников над мужчинами или мужчин, насилующих детей мужского пола.

²⁴ Возможно, что в этом месте обличаются не столько моногамные гомосексуальные отношения, сколько групповые, в особенности, если речь идет о проявлении грубого или даже жестокого насилия. Российский теолог-библеист Дмитрий Щедровицкий соотносит подобные действия с теми, что имели место в Содоме (Быт 19:4–9) или Гиве (Суд 19:22–28). В подтверждение этому он указывает, во-первых, на употребленное при этом слово «ἀσχημοσύνη», переведенное как «срам», но означающее «обезобразивание», «нарушение формы», «порчу красоты». Иначе говоря, по мнению Д. Щедровицкого, «жертвы подобных насилий подвергались побоям и надругательствам, безобразившим их внешность». (Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. III том, Книги Левит, Чисел и Второзакония. М., 2000. С. 82). Это, видимо, и послужило основной причиной для запрета в Новом Завете подобного гомосексуального насилия (а вовсе не гомосексуальных отношений как таковых). Во-вторых, в пользу группового характера отношений свидетельствует примененное множественное число: «мужчины на мужчинах» (Там же).

²⁵ Примечательно, что сам Иисус не высказывается вообще по поводу гомосексуальности; в Евангелиях нет ни единого указания на данный род отношений. Это обстоятельство в принципе можно объяснить следующим образом. В Евангелиях гомосексуальность не обсуждается, поскольку она не обсуждается в Торе (на которую опираются Евангелия); в Лев 18:22 и 20:13, где как будто говорится о запрете гомосексуальных отношений (так по большинству переводов), на самом деле речь может идти о запрете группового секса (когда двое мужчин совокупились с одной женщиной), что могло иметь место в рамках практик иеродулии — сакральной проституции, распространенной на Древнем Ближнем Востоке (на это указывает, к примеру, Филон Александрийский). От этой практики древние иудеи пытались отмежеваться, как показывает Втор 23:18, где упоминаются не просто «блудницы» и «блудники», но очевидно представители культовой проституции («פְּזִזָּה» и «פְּזִזָּה»). См.: *Greenberg S. Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, Wisconsin, 2004. P. 79–85.

²⁶ С аргументами в пользу того, что слуга являлся возлюбленным сотника (который может идентифицироваться как сотник Корнилий из Деян 10), можно ознакомиться в монографиях Тома Хорнера и Дэниэла Хелминиака: *Horner T. Jonathan and David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia, 1978; *Helminiak D. What the Bible Really Says about Homosexuality*. Tadjique, NM, 2000.

²⁷ *Zehnder M. Observations on the Relationship between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality // Westminster Theological Journal*. 2007. Vol. LXIX. P. 128–130.

²⁸ *Mace D. Hebrew Marriage: A Sociological Study*. London, 1953. P. 224.

²⁹ См. *Horner T. Jonathan and David*. P. 28.

³⁰ *Patai R. Family, Love and the Bible*. London, 1960. P. 152–154, 159.

³¹ *Horner T. Jonathan and David*. P. 16–18.

³² См.: *Boswell J. Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York, 1994. P. 21–22, 182.

³³ До сих пор, правда, не до конца понятно, какие узы связывали Нианххнума и Хнумхотепа: кровные, братские, близость по родству, или же принадлежность к одной и той же гильдии.

³⁴ *Halperin D. One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. New York, 1990. P. 38.

³⁵ *Rummel S. Clothes Make the Man — An Insight from Ancient Ugarit // Biblical Archaeology Review*. 1976. Vol. II. № 2. P. 6–7.

³⁶ *Landay J. David: Power, Lust and Betrayal in Biblical Times*. Berkeley, 1998. P. 36.

³⁷ *Gagnon R. The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville, 2001. P. 154.

³⁸ Термином «гомосоциальность» в социологии описываются однополюсные отношения неромантического или сексуального характера, такие как дружба, наставничество и т.п. Гомосоциальность не подразумевает гетеросексуальность или гомосексуальность. К примеру, мужчина, предпочитающий общение с мужчинами, может считаться гомосоциальным гетеросексуалом. Гомосоциальные отношения

не обязательно должны быть сексуальными: они прежде всего представляют собой однополюсные социальные интеракции.

³⁹ Gerig B. Jonathan & David: The Debate Continues. Источник: <http://epistle.us/hbarticles/jondave11.html>

⁴⁰ Römer T., *Bonjour L. L'homosexualité*. P. 100.

⁴¹ См.: Ackerman S. When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David. New York, 2005. P. 165–231; Nardelli J.-F. Homosexuality and Laminality in the Gilgameš and Samuel. Amsterdam, 2007. P. 28–63.

⁴² Ackerman S. When Heroes Love. P. 164.

⁴³ С. Ольян также проводит параллель между двумя панегириками Давида — в адрес Ионафана и в адрес Авессалома. В каждом из указанных случаев Давид ведет себя «нетрадиционно», личным поведением бросая вызов своему окружению: в первом случае утверждая, что любовь Ионафана была для него «превыше любви женской», во втором — оплакивая своего сына-мятежника Авессалома, вместо того чтобы благодарить и поздравлять своих воинов, подавивших бунт. См. Olyan S. «Surpassing the Love of Women»: Another Look at 2 Sam 1:26 and the Relationship of David and Jonathan // *Authorizing Marriage? Canon, Tradition and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions* / Ed. by Mark D. Jordan. Princeton, 2006. P. 14–15.

⁴⁴ Gerig B. Jonathan & David: The Debate Continues. Supplement: Interpretative Issues in the Jonathan & David Debate. Источник: <http://epistle.us/hbarticles/debate1.html>

⁴⁵ С ними согласен и Ж.-Ф. Нарделли, указывающий на то, что люди древности видели себя не столько «гетеросексуалами» или «гомосексуалами», сколько исполняющими ту или иную роль в сексе (активную/пассивную) (Römer T., *Bonjour L. L'homosexualité*. P. 99; Nardelli J.-F. Homosexuality and Laminality. P. 5).

⁴⁶ Nissinen M. Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective. Minneapolis, 1998. P. 129.

⁴⁷ Schroer S., Staubli T. Saul, David and Jonathan — The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament / Samuel and Kings: A Feminist Companion to the Bible / Ed. by A. Brenner. Sheffield, 2000. P. 29.

⁴⁸ Там же.