



© 1997 г.

EXEGETICA 1 – 2

Настоящими заметками мы открываем серию работ, посвященных проблемам текстологического и исторического изучения ряда библейских памятников. Эта серия направлена на подготовку нового комментария к древнейшим библейским книгам исторического цикла – книгам Судей, Самуила и Царей, – а также к одному тексту Пятикнижия (книге Бытия). Известная работа в этом направлении нами уже проделана (см. прим. 22). На данном этапе представляется полезным не только сплошное чтение библейских текстов, но и выборочное рассмотрение узловых по своему значению фрагментов.

1. НОЧНАЯ ТРАПЕЗА В АЭНДОРЕ*

Заключительная часть рассказа о визите царя Саула к волшебнице¹ в Аэндор (1 Сам. 28 : 20–25) обычно не привлекает внимания современного читателя. Полная внешне малозначительных деталей, она кажется невыразительной и теряется на фоне торжественных и мрачных стихов, в которых дух пророка Самуила, явившись по зову волшебницы, предрекает Саулу и его царству скорую гибель. Даже авторы научных комментариев, подробно анализируя сцену вызывания духа и диалог царя и пророка под самыми разными углами зрения, после ст. 19 неизменно сбиваются на скороговорку², а иногда и просто заявляют, что в последних шести стихах 28-й главы едва ли удастся найти сокровенный смысл³.

Нельзя, однако, не отметить, что эти шесть стихов, на протяжении которых, как открыто утверждает Р. Ползин и осторожно намекают его коллеги, ничего существенного не происходит, составляют по объему почти треть повествования о пребывании Саула в Аэндоре, если считать, что оно охватывает 1 Сам. 28 : 8 – 25. А ведь перед нами – глава из книги Самуила, где события, составляющие сюжетную канву,

* Здесь и далее имена собственные передаются в соответствии с Синодальным переводом, тексты также цитируются по этому изданию, но с некоторыми исправлениями. Названия библейских книг даются в соответствии с еврейской традицией, в частности, 1 и 2 Сам. вместо 1 и 2 Цар. и 1 и 2 Цар. вместо 3 и 4 Цар.

¹ В еврейском тексте – b^hl^hwb, букв. «хозяйка'wb», «обладательница'wb». Что do^hwb, то это обозначение либо духа, либо приспособление, с помощью которого общаются с духом, ср. Ис. 8: 19; 29 : 4; Иов 32: 18 – 19. Ср. еще *Lust J. On Wizards and Prophets. Studies in Prophecy // Vetus Testamentum Supplement. 1974. 26. P. 136–139.*

² См., например: *Smith H.P. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel. Edinburgh, 1899. P. 242; Hertzberg H.W. I and II Samuel. L., 1964. P. 220; McCarter P.K. I Samuel. N.Y., 1980. P. 421; Klein R.W. I Samuel. Waco, 1983. P. 272–273; Frazer J.G. Folklore in the Old Testament. V. II. L., 1919. P. 522–554; Gaster T.H. Legend and Custom in the Old Testament. N.Y., 1969 passim.* Приводя множество примеров некромантии у различных народов, исследователи даже не пытаются найти какую-либо аналогию для трапезы, к которой Саул приступил после встречи с духом Самуила.

³ См. *Polzin R. Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History. Pt. 2. I Samuel. N.Y., 1989. P. 229.* Явно надумано предположение Р. Ползина о том, что трапеза Саула символизирует ежедневные обеды Иехонии у царя вавилонского, о которых сообщается в 2 Цар. 25 : 29.

большей частью только регистрируются, подробные же описания происходящего крайне редки и даются лишь в особо важных случаях. Можно ли представить себе, что автор одной из исторических хроник, составивших эту книгу, вдруг изменил общему – и своему собственному – правилу, принявшись без всякого на то основания подробно излагать более чем обыденный сюжет? И это при том, что в сцене вызывания духа Самуила ничего не говорится о том, каким образом явилась тень пророка Саулу и волшебнице и как она исчезла. Ничего удивительного нет в том, что царю, который готовился к решительной битве с филистимлянами и только что выслушал о своем поражении и гибели, было совсем не до еды. Так же естественно и то, что волшебница и слуги уговаривали его подкрепиться перед боем. Почему же рассказчик так упорно стремится довести эти банальности до сведения читателя?

Отвечая на этот вопрос, У. Бойкен и – под его влиянием – Р.У. Клейн предполагают⁴, что подробное описание трапезы и предшествовавших ей уговоров призваны доказать, что к концу жизни Саул отринул Бога Израиля и впал в язычество. Приняв приглашение к столу аэндорской волшебницы, он тем самым якобы заключил символический союз с ней и через нее с потусторонними силами, которые, впрочем, не в состоянии изменить его судьбу, предначертанную Yhwh. Одновременно еще раз подчеркивается, что к такому исходу привели царя присущие ему непоследовательность и бесхарактерность. Саул сначала отвергает пищу, а затем уступает уговорам, что напоминает его поведение в 1 Сам. 14 и 15 (прощение Ионафана и недостаточное рвение в уничтожении амаликитян), а также в начале главы 28-й, когда царь преступает установленный им самим запрет на вызывание мертвых.

Эту концепцию обоснованно, хотя и чрезмерно резко, критиковал Дж.П. Фоккельман⁵, верно заметивший, что она основана на предвзятом отношении к некромантии и ко всему, что связано с миром мертвых. Такое отношение, видимо, обусловлено христианским мировоззрением, которое в свою очередь сформировалось на основе предписаний Пятикнижия: «Мужчина ли или женщина, если будут они вызывать мертвых или волхвовать, да будут преданы смерти; камнями должно побить их, кровь их на них» (Лев. 20: 27); «Не должен находиться у тебя... обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых... ибо мерзок перед Yhwh всякий, делающий это...» (Втор. 18: 10 – 12). Однако никаких доказательств, что автор повествования опирался на эти нормы, нет. В самом тексте его отношение к происходящему никак не выражено⁶. Итак, тезис о том, что текст 1 Сам. 28: 20 – 25 написан исключительно для диффамации Саула, недоказуем.

Собственная трактовка Фоккельмана, предложенная им для интересующего нас отрывка, крайне маловероятна. Исследователь полагает, что рассказчик, благожелательно относясь к волшебнице, стремится показать ее заботу о находящемся на краю гибели царе. Для целых шести стихов, образующих к тому же почти самостоятельное повествование⁷, этой мотивировки недостаточно. По той же причине нельзя принять и другую версию⁸, согласно которой рассказчик, сочувствуя Саулу, пытается отвлечь читателя от духовного краха царя, мотивируя его состояние и грядущее поражение причинами чисто физического, даже физиологического порядка.

Рассмотренные объяснения так или иначе основаны на буквальном понимании текста в том смысле, что его стержнем признается тема насыщения царя. Лишь У. Бойкен не упускает из виду возможного символического значения отрывка.

Действительно, тема голода – и как индивидуального страдания, и как коллективного бедствия – не редкость в книгах Самуила. Однако в нашем случае основной

⁴ См. *Beuken W.A.M.* 1 Samuel 28: The Prophet as 'Hammer of Witches' // *JSOT*. 1978. P. 3–17, а также *Klein*. *Op. cit.* P. 272–273.

⁵ См. *Fokkelman J.P.* *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*. V. 2. Assé – Dover, 1986. P. 619.

⁶ Усмотренная Р.У. Клейном ирония повествования – бесспорный анахронизм.

⁷ См. *Fokkelman*. *Op. cit.*

⁸ См. *Gunn D.M.* *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* // *JSOT*. Supplement Series. 1980. 14. P. 109.

темой является вовсе не голод как нехватка пищи, а пост, намеренный отказ от еды. Этот мотив в книгах Самуила всегда имеет ритуальную подоплеку. Так, в 1 Сам. 1: 7 – 8 Анна уклоняется от семейной обрядовой трапезы во время *zḥ huput*, ежегодного жертвоприношения. В 1 Сам. 7: 6 пост израильтян в Массифе символизирует их возвращение к *Yhwh*. В 1 Сам. 14: 24 Саул запрещает воинам вкушать пищу до наступления вечера, чтобы магическим образом обеспечить себе полную победу над филистимлянами. Наконец, в 2 Сам. 12: 16 – 17 Давид постится и, подобно Саулу, не ест хлеба, моля *Yhwh* не губить его первого сына от Вирсавии. Не следует ли поставить в этот ряд и наш фрагмент? Не скрыт ли за ним ритуал?

Такие предположения высказывались и прежде. В частности, предпринимались попытки доказать, что аэндорская волшебница – жрица языческого ханаанейского культа, составной частью которого была некромантия⁹. Сам текст позволяет достаточно точно восстановить структуру предполагаемого ритуала. Он, видимо, состоял из двух этапов: 1) отказ от хлеба¹⁰, 2) ночная трапеза, в ходе которой подаются жареное мясо специально откормленного телятца¹¹, опресноки.

Подобный ритуал хорошо знаком нам по другим библейским текстам – это праздник Пасхи. В Исх. 12: 5 – 6, 8 читаем: «Агнец без порока, самец однолетний должен быть у вас; из овец или коз возьмите его. И да будет он у вас в хранении до четырнадцатого дня сего месяца, тогда пусть зарежет его все собрание общины Израиля в вечерние сумерки... И пусть съедят мясо в ту же самую ночь, жаренным на огне, с опресноками и с горькими зельями будут есть его...».

Библейский текст содержит и указания на то, что аэндорская волшебница действительно могла быть ханаанейской жрицей. Об Аэндоре в Исх. Нав. 17: 11 – 12 сообщается: «... у Манассии Беф-Сан... Ивлеам... жители Дора и зависящие от него места, жители Аэндора и зависящие от него места... Сыны Манассиевы не могли выгнать жителей городов сих, и Хананеи остались жить в земле сей». Отсюда следует, что и после *Landnahme* Аэндор оставался ханаанейским городом¹², так что этническая принадлежность гостеприимной колдуньи не вызывает сомнений. Это позволяет разрешить и бросающееся в глаза противоречие, на которое обращают внимание комментаторы¹³: несмотря на «уничтожение вызывающих мертвых и знахарей» по всей стране (1 Сам. 28: 3), Саул обращается к слугам с просьбой отыскать для него «женщину, вызывающую мертвых» (1 Сам. 28: 7). По всей видимости, запрет на колдовство распространялся на израильтян, но не на ханаанеев. По той же причине Саул, вероятно, поменял одежду перед тем, как отправился в Аэндор, он оделся как ханаанец. Впрочем, волшебница сразу же угадала в нем израильтянина и возмутилась: «Зачем же расставляешь ты сети душе моей, чтобы погубить меня?»¹⁴.

Отождествление аэндорского ритуала с Пасхой как будто бы вступает в противоречие с ханаанейской этнической принадлежностью волшебницы. Однако противоречие это сугубо поверхностно, и разрешиться оно может, если признать за ханаанеями схожий с Пасхой обряд. Более того, это соображение, как мы полагаем, проливает дополнительный свет на происхождение и историю еврейского праздника.

⁹ См. *Caspari W. Die Samuelbücher. Lpz. 1926. S. 363 f.; Reinach S. Le souper chez la sorcière // Revue d'histoire des religions. 1926. 42. P. 45–50.* Слабость этих построений в том, что, как верно указал У. Бойкен (Op. cit. P. 11), «они основаны на данных, не связанных с Писанием».

¹⁰ *Gunn. Op. cit. P. 109* – речь не идет о посте перед битвой (ср. Суд. 20: 26; 1 Сам. 14: 24). Саул воздерживается только от хлеба, начиная с «куска», *pt lḥm* в ст. 22. См. также *Klein. Op. cit. P. 272.*

¹¹ *gḷ mṛbq, terminus technicus, означающий способ откорма или содержания (в тесном стойле, для получения особо жирного мяса?); ср. Иер. 46: 21; Амос 6: 4; Мал. 3: 20.*

¹² В Исх. Нав. 17: 13 говорится, что, «когда сыны Израиля вошли в силу, оставили они ханаанеев выполнять трудовую повинность». Как было замечено (*Butler T.C. Joshua. Waco, 1983. P. 191–192*), этот стих отражает события периода Объединенного (израильско-иудейского) царства, ср. 2 Сам. 20: 24; 1 Цар. 5: 27; 9: 15, где употреблен тот же термин *ms* в значении «трудовая повинность».

¹³ См. *Hertzberg. Op. cit. P. 218.*

¹⁴ Ситуация с переодеванием в данном случае имеет, таким образом, вполне реальную подоплеку: *Coggins R. On Kings and Disguises // JSOT. 1991. 50. P. 62.*

Уже в прошлом веке были замечены многочисленные расхождения в библейских заповедях, относящихся к Пасхе¹⁵. Мы полагаем, что речь идет о двух основных вариантах обряда. В Лев. 23: 5 – 8 и Чи. 28: 16 – 25 ритуал распадается на две части – принесение в жертву домашних животных (всесожжение) и следующий на другой день праздник опресноков (ḥg ḥmšwt). В этом варианте Пасхи – обозначим его А – ночная трапеза не упоминается (хотя в Лев. 23: 5 и говорится, что жертву следует приносить в сумерки), нет и строгого запрета на квасное. В то же время Исх. 12: 1 – 20; Чис. 9: 1 – 14 и Втор. 16: 1 – 8 представляют собой вариант В; в нем требуется, чтобы жертвенное животное (во Второзаконии – не только ягненок или козленок, но и любой «мелкий и крупный скот», включая, разумеется, и телят) не сжигалось, а съедалось без остатка вместе с опресноками в первую пасхальную ночь. Квасное категорически запрещено, но об отдельном ḥg ḥmšwt ничего не говорится.

Что до исторически засвидетельствованных случаев празднования Пасхи, то о них сообщается в Исх. 12: 28; Ис. Нав. 5: 10–11; 2 Цар.: 23: 21 – 23 (вариант того же описания – 2 Хр. 35: 1 – 19); 2 Хр. 30: 1 – 22 и Ез. 6: 19 – 22. Первое из этих сообщений есть не более чем развитие указанной выше нормы (Исх. 12: 1 – 20), последнее относится к сравнительно позднему периоду строительства Второго Храма. Таким образом, мы имеем три точки отсчета: Пасха в Галгале, проведенная в соответствии с вариантом А, и массовые праздники в Иерусалиме во времена Езекии и Иосии, близкие к В – в двух последних, весьма схожих описаниях¹⁶, акцент сделан на пасхальной трапезе, а «праздник опресноков» упоминается лишь как синоним Пасхи или как неотъемлемая его часть. О варианте А в данном случае напоминает параллельное с трапезой всесожжение жертвенных животных.

Не менее пяти веков отделяют Пасху в Галгале от массовых празднований в Иерусалиме. Сведения об эволюции праздника за эти 500 лет отсутствуют, имеются только «крайние точки». А между тем примерно на середину этого периода приходится тот обряд, которому посвящена настоящая заметка. Аэндорский ритуал, несомненно, относится к варианту В. Лишь один важный элемент связывает его с галгалской Пасхой, а через нее – с вариантом А. Главной целью Пасхи, проведенной Иисусом Навином, была, как считают, ритуальная подготовка к войне за Ханаан¹⁷. Однако и Саул в Аэндоре готовится к решающей битве с филистимлянами.

Каковы же были пути формирования Пасхи¹⁸? Мы разделяем общепринятое мнение о том, что начало обряду положил пастушеский ритуал защиты стад, существовавший у израильтян еще в доханаанский период¹⁹. Этот ритуал, суть которого заключалась в принесении в жертву домашнего скота, являлся одновременно и праздником календарного цикла, и обрядом напутствия тех, кто весной отправлялся в далекий и небезопасный путь на новые пастбища. В процессе Landnahme израильтяне переняли у ханаанеев земледельческий праздник опресноков – так возник описанный в Ис. Нав. 5: 10 – 11 «двойной» праздник жертвоприношения и опресноков, ставший чисто сезонным ритуалом. Выше мы обозначили его как вариант А. Однако взаимодействие культур шло и в обратном направлении. Как свидетельствует наш фрагмент, ханаанеи заимствовали у израильтян идею пасхального жертвоприношения, едва ли

¹⁵ См. *Wellhausen J.* Prolegomena to the History of Israel. Edinburgh, 1885. P. 83–87, 99–108.

¹⁶ 2 Хр. 30: 1 – 22, возможно, является вариантом рассказа о праздновании Пасхи при Иосии, ошибочно включенным автором Хроник в повествование о царстве Езекии. Призыв собраться на Пасху в Иерусалиме, обращенный к северным коленам (ст. 6 – 10), больше соответствует политической ситуации во времена Иосии, в сфере влияния которого после падения Ассирии в 620-х – 610-х годах оказалась значительная часть территории бывшего Израильского царства.

¹⁷ См. *Boling R.G.* Joshua. N.Y., 1982. P. 194. Ср. также Суд. 6: 19 – 21, где Гидеон, готовясь к войне с мadianитянами, совершает жертву всесожжения, причем использует опресноки и мясо козленка.

¹⁸ Обзор имеющихся теорий см. *Soggin J.A.* Gilgal, Passah und Landnahme: eine neue Untersuchung des kultischen Zusammenhangs der Kap. III–VI des Josuabuches // *Vetus Testamentum Supplement*. 1966. 15. P. 263–277; *Butler*. Op. cit. P. 53–54.

¹⁹ См. *De Vaux R.* Ancient Israel: Its Life and Institutions. L., 1965. P. 489 f.

уместную в регионе, не знающем отгонного скотоводства. У ханаанеян это жертвоприношение тоже слилось с праздником опресноков, но не в «двойной» календарный праздник, а в единый и проводившийся по конкретному поводу обряд напутствия тех, кто отправлялся на войну или в длительную поездку. Он включал общение с духами умерших, у которых испрашивались помощь или совет.

Так как Саул без колебаний прибег к аэндорскому обряду²⁰, ясно, что он не был чужд израильтянам. Не случайно, чтобы запретить его, потребовался особый законодательный акт (1 Сам. 28: 3). Поскольку именно вариант В лег в основу Пасхи при последних иудейских царях, очевидно, что он был воспринят израильтянами, переработан ими и превращен – снова! – в сезонный обряд. Инновация отмечена в 2 Цар. 23: 22: до реформ Иосии «не был совершаем такой Песах во дни судей, которые судили Израиль, и во все дни царей Израильских и царей Иудейских». Иная и весьма любопытная датировка дается в 2 Хр. 35: 18: «И не был совершаем такой Песах у Израиля от дней Самуила-пророка», что могло бы быть прямо связано с появлением духа Самуила на трапезе в Аэндоре.

Начальный этап обратного заимствования отражен в Исх. 12: 1 – 20, где сохранился мотив напутствия: «Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью; это Песах Господень». Более далека от ханаанейской основы формулировка варианта В, зафиксированная во Втор. 16: 1 – 8 и предусматривающая централизованное празднование Пасхи. Эту формулировку, позволившую, в частности, сохранить обряд всеоживления, характерный для А, принял Иосия, реформировавший ритуал в соответствии с книгой завета, *spg hbrut* (2 Цар. 23: 21), которую обычно идентифицируют со Второзаконием²¹. С реформой Иосии процесс сложения праздника завершился – иудейскую Пасху начали праздновать, в целом, так, как это делается сегодня²².

2. РИЦПА НА СКАЛЕ

Среди действующих лиц повествования о гибели семи потомков Саула от рук мстительных гивонитян (2 Сам. 21: 1 – 14) Рипца, наложница первого израильского царя, занимает особое место. К моменту ее появления действие как будто бы близится к развязке: семь человек из «кровавого дома» Саулова уже казнены, предписание оракула *Yhwh* (ст. 1) и соглашение между Давидом и гивонитянами (ст. 6), таким образом, выполнены. Однако бдение Рипцы на скале резко меняет направленность сюжета, и кульминацией повествования становится не казнь Саулидов, а то, чем кончается вигилия Рипцы – «воды, льющиеся с неба». Неожиданные перемены происходят и с персонажами. Вопреки тому, какой выглядит позиция Давида в ст. 2 – 8, он приказывает убрать останки Саулидов и тем спасает их от окончательного осквернения, а затем лично участвует в перенесении праха Саула из Иависа Галаадского в фамильную гробницу в Цела – того самого Саула, который был сперва обвинен в тяжком преступлении оракулом, а затем опозорен казнью своих потомков. Присутствие Давида придает перезахоронению все черты государственной церемонии, сравнимой лишь с перемещением ковчега Завета из Кириафарима в Иерусалим (2 Сам. 6: 2 и далее). Отсутствие логики в поведении Давида показывает, что он здесь в отличие от первых стихов нашего отрывка, уже не контролирует положение. Ход собы-

²⁰ Отказ царя от трапезы и уговоры волшебницы представляются нам диалогической частью ритуала.

²¹ См. *Driver S.R. Deuteronomy*. Edinburgh, 1960. P. XLIV–XLV; *Cogan M., Tadmor H. II Kings*. N.Y., 1988. P. 294. На этой стадии важно было устранить черты сходства еврейского и языческого ритуалов – отсюда и энергичные действия Иосии против волшебников и колдунов (2 Цар. 23: 24).

²² Предварительную разработку вопроса, рассмотренного в настоящей заметке, см. *Орел В., Фролов С. Царь Саул и ханаанейская волшебница // Иерусалим*. 1993. 1(4). С. 25–27. См. также *Frolov S., Orel V. The Men of God and the Men of War (forthcoming)*. Об идеологии 1 Сам. в целом см. также *Адлер Ш. Человек и его Книга*. Иерусалим, 1993.

тый теперь определяет Рицпа. Известная нам ранее лишь как безгласный предмет спора между Авениром и Иевосфеем (2 Сам. 3: 7 – 8), она превращает самого всемогущего Давида в орудие своей воли. Лишь после того, как пребывание Рицпы на скале заканчивается и Давид об этом узнает (21: 11), он снова начинает действовать.

Для читателей-современников причины подобной смены ролей были вполне очевидны: хозяином положения оказался тот, на чьей стороне – притом не на словах, а на деле – стоит Yhwh. Однако в тексте (из дидактических соображений) еще и расставлены все точки над *i*: поскольку «Бог смилоствовал над страной» не раньше, чем Давид выполнил все пожелания Рицпы (ст. 14)²³, нет никаких сомнений в том, что именно она и выполняла истинную волю Yhwh. Это помогает понять общий смысл происходящего и нам, но – в отличие от читателей эпохи Первого Храма, для которых вся ситуация была, конечно же, насыщена легко узнаваемыми деталями – мы не можем с уверенностью сказать, что именно делала Рицпа на скале и почему ее действия так повлияли на царя. Между тем, именно ответ на эти вопросы может скорее всего расширить наши представления о религиозно-политической ситуации в Израиле времен Давида, тем более что для рассказчика история Рицпы была, как кажется, не менее значима, чем казнь Саулидов как таковая. Пожалуй, даже именно ст. 10 – 14 выражают суть идеологической позиции, занятой автором, и окрашивают ст. 1 – 9 нужным ему образом²⁴.

Между тем в современных исследованиях Рицпа остается в тени; иногда текст анализируется так, словно ее там вообще нет²⁵. Оставляя за рамками нашей работы анахронистические комплименты Давиду, якобы способному дезавуировать самого себя из восхищения материнской любовью и доблестью Рицпы²⁶, отметим две правдоподобные интерпретации 2 Сам. 21: 10 – 14. Согласно одной из них²⁷, царь вынужден был захоронить спасенные Рицпой останки, чтобы те не стали источником опасных для него злых духов. Однако Писание нигде не подтверждает наличие у израильтян верований во вредоносных духов умерших. Кроме того, остается непонятным, почему царь не попытался, используя свою власть, просто удалить Рицпу со скалы. Еще непонятнее в рамках этой концепции – зачем Давиду переносить прах Саула с одного места на другое.

Иную гипотезу выдвинул Н. Поульсен²⁸. По его мнению, Рицпа, охраняя на скале трупы казненных, деятельно помогает Давиду, продолжив и доведя до конца магический обряд, начатый казнью Саулидов (и в том числе двух ее сыновей!) и направленный на преодоление засухи. Сотрудничество Рицпы с Давидом по сути своей было капитуляцией дома Саулова. Осознав это, Давид закрепил примирение и демонстративно выразил уважение к останкам основателя династии и трупам Саулидов. В этой концепции, однако, есть одно слабое звено: исследователь принимает за аксиому способность матери (и вдовы) при определенных обстоятельствах примириться с убийством сыновей и даже одобрить его. Однако в Израиле (как библейском, так и современном), где сыновья – главная, а иногда и единственная ценность для женщины²⁹, это едва ли было бы возможно. Мать – и тем более вдова – отстаивала сына до

²³ Smith. Op. cit. P. 376 и мн. др.

²⁴ Заметим, что о двучастной структуре нашего текста свидетельствует и такое немаловажное обстоятельство: в ст. 1–9 упоминается исключительно Yhwh, притом семь раз; в ст. 10–14 – однократно упоминается 'lhym.

²⁵ Cp. McCarter. Op. cit. P. 445.

²⁶ См. Smith. Op. cit. P. 376; Anderson A.A. 2 Samuel. Dallas, 1989. P. 250.

²⁷ Cazelles H. David's Monarchy and the Gibeonite Claim // Palestine Exploration Quarterly. 1955. 87. P. 165–175; Gaster T.H. Myth, Legend and Custom in the Old Testament. N.Y., 1969. P. 482.

²⁸ Poulssen N. An Hour with Rispah. Some Reflection on II Sam. 21: 10. Von Kanaan bis Kerala. Neukirchen – Vluyn, 1982. P. 185–211.

²⁹ См. 1 Сам. 1: 11 (молитва Анны о даровании детей мужского пола). См. De Vaux. Op. cit. P. 54. Не имея сыновей, вдова не могла наследовать покойному мужу и, по сути, становилась юридически бесправной (Быт. 30: 1: «Дай мне сыновей, а если нет – я мертва»).

последнего, даже если он был заведомым преступником, даже если он был, как в истории женщины из Фекои (2 Сам. 14: 5 – 7), братоубийцей. Таким образом, трудно ожидать от Рицпы пособничества тем, кого она не могла не считать виновниками гибели ее сыновей.

В то же время в концепции Н. Поульсена имеются вполне рациональные соображения, которые следует принять. К ним, в частности, относятся следующие утверждения: 1) бдение Рицпы на скале есть обряд, и содержание его обусловлено ритуальным значением казни Саулидов; 2) действия Рицпы предприняты ею (помимо всего прочего) в качестве политической представительницы дома Саулова.

Отсюда следует, что мы прежде всего должны разобраться в смысле и целях казни Саулидов. Считают, что дело здесь в ритуальной ответственности царя (как посредника между Богом и народом) за благосостояние страны, в том числе за плодородие. Продолжительная засуха вынудила Давида принести особенно ценную жертву – в качестве таковой он выбрал представителей прежней правящей династии. В рамках этой концепции казнь Саулидов понимается либо как попытка умиротворения бога Šmš³⁰, либо как гивонский (sc. ханаанейский) обряд, возвращающий плодородие³¹. При этом обращение Давида к гивонскому божеству или ритуалу может свидетельствовать о стремлении царя добиться мирного слияния неевреев-гивонитян с народом Израиля³².

Эти предположения, однако, кажутся в известной мере надуманными. Трудно представить себе, что акт, совершенный по наущению оракула Yhwh (ст. 1) и в его честь (ст. 6, 9)³³, был прямо связан с божеством или ритуалом явно языческого происхождения. Ничто не свидетельствует о попытках Давида ассимилировать гивонское меньшинство³⁴, навязывая его религию израильтянам. Интересно, что жертвами экзекуции в Чис. 25: 4, используемой сторонниками этой концепции как важная параллель, стали именно те, кто поклонялся языческим божествам. Кроме того, данная концепция игнорирует «объяснение причин казни [Саулидов. – Авт.], предлагаемое в самом тексте»³⁵, т.е. ответ оракула Yhwh на вопрос Давида о причинах засухи: «За Саула это и за кровавый дом его, за тот, что умертвил гивонитян» (ст. 1)³⁶.

Отталкиваясь от этого стиха, ряд исследователей доказывает, что казненным Саулидам пришлось расплачиваться за преступления основателя династии: Саул каким-то образом нарушил договор, заключенный с гивонитянами во времени Иисуса Навина именем Yhwh (Иис. Нав. 9: 18 – 19). Разгневанный Yhwh обрек всю страну на голод. Умилостивить Бога можно было, только казнив тех, на ком после смерти

³⁰ См. *Dus J. Gibeon – eine Kultstaette des Šmš und die Stadt des Benjaminitischen Schicksals // Vetus Testamentum. 1960. 10. P. 353–374; Helles J. Die schweigende Sonne // Communio Viatorum. 1966. 9. P. 73–79.* Как считают эти авторы, Гивон, где, видимо, и состоялась казнь Саулидов, был главным культовым центром Šmš. При этом сопоставляют hwqʿ l-Yhwh «расчленил перед Yhwh» в 2 Сам. 21: 6, 9 (ср. Быт. 32: 26) с Чис. 25: 4: hwqʿ ʾwtm l-Yhwh ngd hšmš – «Расчлени их у/для Иеговы под солнцем (šmš)».

³¹ Согласно *Cazelles*. *Op. cit.* P. 168–170, который сопоставляет 2 Сам. 21: 1 – 14 с угаритским текстом об Анат, убивающей и расчлняющей Мота для прекращения засухи. Ср. *Kapelrud A.S. König David und die Söhne des Saul // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1955. 67. P. 198–205.*

³² См. *Cazelles*. *Op. cit.* P. 70–72; *Blenkinsopp J. Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religions History of Early Israel. Cambr., 1972. P. 91–94.*

³³ *Wellhausen*. *Op. cit.* P. 40.

³⁴ Если это меньшинство вообще нуждалось к тому времени в ассимиляции. Согласно 1 Хр. 8: 29 – 33; 35 – 39, Саул принадлежал к гивонскому клану. См. *Blenkinsopp*. *Op. cit.* P. 58–62; *Walters S.D. Saul of Gibeon // JSOT. 1991. 52. P. 61–76.* Если такой ярый националист и заклятый враг язычества, как Самуил, счел при этом возможным помазать Саула на царство, это должно означать лишь одно: к моменту его восшествия на престол гивонитяне уже утратили всякую политическую и идеологическую обособленность и слились с народом Израиля.

³⁵ *McCarter*. *Op. cit.* P. 444.

³⁶ Наш перевод учитывает эмэндацию С. Драйвера для трудного *byt hdmym* (*Driver S.R. Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel. Oxf., 1913. P. 349 f.*)

Саула лежало бремя вины. Не удивительно, что привести приговор в исполнение было поручено жертвам преступления, т.е. гивонитянам³⁷.

Изложенная точка зрения может быть дополнительно аргументирована. В 1 Сам. 26: 20 Давид, пытаясь доказать Саулу свою преданность, восклицает: «Да не прольется же моя кровь на землю пред лицом Yhwh», тем самым признавая смертную казнь перед лицом Бога (в случае с Саулидами – Irpu Yhwh) достойным наказанием за вероломство.

Принимая трактовку казни Саулидов как ритуального наказания за нарушенные клятвы именем Yhwh, отметим, что эта трактовка, на первый взгляд, делает содержание 2 Сам. 21: 10 – 14 еще менее логичным. В ст. 10 Рицпа, как мы теперь видим, не только вторгается в санкционированную монархом церемонию, но и срывает ее. Ведь выставление трупов предателей на съедение диким зверям и птицам было ничуть не менее важным компонентом в искуплении греха, чем сама казнь³⁸. Рицпа же «не давала отдыхать на них [sc. трупам] ни птице небесной днем, ни зверям полевым ночью». Что же помешало Давиду прогнать мятежницу со скалы и примерно наказать ее? Почему он принялся с завидным усердием разрушать ту религиозно-правовую концепцию, которая оправдывала смерть Саулидов? Зачем он лишил казнь ее основания?

Ответ на эти вопросы кроется в действиях Рицпы. Обратим внимание на то, с чего началось ее бдение: «И взяла Рицпа, дочь Айя, мешковину и tḥw ее себе на скале» (ст. 10). Упомянутая здесь мешковина обычно трактуется как знак скорби (по аналогии с Быт. 37: 34 и другими подобными пассажами в Писании), однако это явно не так. Символом скорби было одеяние из мешковины, но глагол ḥḥ (tḥw – его форма) вовсе не значит «надевать». Его наиболее распространенные значения: «направить», «отклонить» и, что особенно важно, «возвести, установить, разбить (о шатре)», см., к примеру, 2 Сам. 17: 22 и Ис. 54: 2. Таким образом, Рицпа не просто «растянула» или «разложила» мешковину (как принято переводить), она соорудила из нее нечто вроде палатки. Шатер из мешковины закрывал трупы от стервятников, однако было у него, видимо, и символическое значение. Какое?

Описывая засуху от лица Yhwh, пророк Исайя говорит: «Вот, прещением Моим Я иссушаю море, превращаю реки в пустыню; рыбы в них гниют от недостатка воды и умирают от жажды. Я облакаю небеса мраком, и мешковину делаю покровом их» (Ис. 50: 2 – 3). Этот поэтический отрывок прямо говорит нам о значении шатра, возведенного Рицпой, он был знаком засухи, символом засушливого, затянутого пылью неба, столь характерного в дни сильных хамсинов. Перед нами, иначе говоря, интересный вариант «гомеопатической магии»³⁹, случаи которой хорошо известны в Библии, ср. Чис. 21: 6 – 9 (Моисей спасает народ от нашествия змей, соорудив их медное подобие) и 1 Сам. 6: 4 и сл. (филистимляне, пораженные «пузырями», т.е. бубонной чумой, пытаются прекратить эпидемию, изготовив золотые изображения пузырей и разносчиков болезни – мышей⁴⁰).

Как ни парадоксально, магический обряд Рицпы имел ту же цель, что и казнь Саулидов – прекращение засухи. Поэтому Давид и не мог предпринять какие-либо шаги против Рицпы – ведь она действовала в том же направлении, что и он сам. Таким образом, царь оказался втянут в соревнование, отчасти схожее с тем, на которое вызвал Илия жрецов Ваала (1 Цар. 18: 19 и сл.). Ставкой при этом была фамильная

³⁷ См. *Malamat A. Doctrines of Causality in Biblical and Hittite Historiography: A Parallel // Vetus Testamentum. 1955. 5. P. 1–12; Fensham F.C. The Treaty between Israel and the Gibeonites // The Biblical Archaeologist. 1964. 27. P. 96–100; Polzin R. HWOY and Covenantal Institutions in Israel // Harvard Theological Review. 1969. 62. P. 227–240.*

³⁸ *Fensham. Op. cit. P. 100.*

³⁹ См. *Frazer J.G. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. L., 1949. P. 11–37.* Любопытно, что данная метафора обнаруживается и в других местах Писания, где мы встречаем формулу nḥ šmut – «натягивать небеса (как палатку)» (Ис. 45: 12; Иер. 10: 12; 2 Сам. 22: 10).

⁴⁰ См. *Frolov, Orel. Op. cit.*

честь и политическое реноме дома Саулова. Воды, хлынувшие с неба в разгар сухого сезона⁴¹, ознаменовали победу Рицпы: поскольку обряд искупления мнимого греха Саула еще не был завершен, ясно было, что не этот грех – причина трехлетней засухи.

Давид оказался в сложном положении. Сам Yhwh засвидетельствовал невиновность дома Саулова, и теперь царь мог быть, вообще говоря, обвинен (и вероятно, с полным на то основанием) в политическом убийстве. Нарушив данную Саулу клятву не истреблять его потомков (1 Сам. 24: 21 – 22), Давид впал в тот самый грех, в котором обвинял покойного царя. Поэтому Давид поспешил признать судебную ошибку, убрав со скалы трупы Саулидов, и одновременно продемонстрировал полную непричастность и незаинтересованность, приняв участие в переносе царских останков и, тем самым, выразив свое уважение к Саулу. Именно этого, вероятно, и желала Рицпа, которая, при всей своей изощренной мстительности, конечно, не могла и помышлять о подготовке государственного переворота.

Противостояние Давида и Рицпы, однако, не сводимо к междинастической борьбе. Уже в эпоху Талмуда отмечалось (трактат *Lebamoth* 79a), что, обрекая Саулидов на смерть за преступления их отца и деда, Давид грубо нарушил заповедь Второзакония: «Да не будут наказываемы смертью отцы за детей, и дети да не будут наказываемы смертью за отцов, каждый за свой грех должен быть наказываем смертью» (Втор. 24: 16). Оставив трупы казненных на растерзание зверям и птицам, царь нарушил еще одну заповедь: «Если окажется на ком-либо грех смертного приговора, и он умерщвлен будет, и ты повесишь его на дереве, то не дай трупу его ночевать на дереве, а погребви его в тот же день; ибо поругание Бога повешенный, и не оскверняй земли твоей, которую Yhwh, Бог твой дает тебе в удел» (Втор. 21: 22 – 23)⁴². Таким образом, конфликт между Рицпой и Давидом оказывается также противостоянием между защитницей Второзакония и монархом, выступающим против этих идеалов и норм или не считающимся с таковыми. Учитывая финал, нетрудно понять, кому симпатизирует рассказчик⁴³. Если так, приходится признать существование деутеронимистской традиции, безусловно, враждебной Давиду. Образ Давида как послушника воли Yhwh и нарушителя заповедей, однако, вступает в противоречие с многочисленными указаниями на особо тесные отношения Давида с Yhwh (ср. 1 Сам. 16: 13; 18: 14, 28; 24: 4, 25; 25: 28 – 30; 2 Сам. 3: 9 – 10; 2: 5; 6: 21 и др.), а равно и с Давидом-исполнителем воли Божьей и идеальным монархом в книгах Царей (1 Цар. 8: 17 – 18; 9: 4; 11: 4 – 6, 33, 38; 14: 8, 2 Цар. 14: 3; 16: 2; 18: 3 и т.д.). Поскольку принято считать, что тексты книг Самуила и Царей были обработаны редактором или редакторами, находившимися под влиянием Второзакония, причем почти все перечисленные контексты принадлежат как раз редакторскому слою⁴⁴, перед нами оказываются две традиции, восходящие к одному источнику, но расходящиеся в оценке одного из главных персонажей. Возможно ли это?

Зададимся вопросом о датировке 2 Сам. 21: 1 – 14. Обычно считают, что этот отрывок был включен в текст уже после того, как была проведена деутеронимистская

⁴¹ Рицпа начала свое бдение «в первые дни жатвы ячменя», т.е. в апреле, а закончилось оно в мае или июне. Хотя в эти месяцы в Израиле обычно не бывает осадков, однако возможны иногда внезапные и чрезвычайно сильные ливни. 16 июня 1992 г. авторы этих строк видели в Иерусалиме «воды, льющиеся с неба» – в тот день в городе выпало около 30 мм осадков. Такие ливни значительно улучшают шансы на урожай, см. *Baly D. The Geography of the Bible. N.Y., 1974. P. 50–51; Hertzberg. Op. cit. P. 384.*

⁴² Хотя в данном случае речь идет только о повешенном, правило талмудической логики *qal w'a-ḥomer* автоматически распространяет эту заповедь и на случай брошенных на землю останков.

⁴³ Вопреки *Anderson. Op. cit. P. 251 f. и McCarter. Op. cit. P. 445 f.* – это повествование никак не могло выражать точку зрения Давида или его окружения.

⁴⁴ Согласно концепции М. Нота, «...Dtr is at one with the whole Old Testament tradition in seeing the figure of David, despite his weakness, as a model against which to judge the later Judaeen kings» (*Noth M. The Deuteronomistic History // JSOT. Supplement Series. 15. Другие исследователи принимают более чем одного редактора-деутеронимиста, но это не ведет к принципиальным изменениям. См. Nelson R.D. The Double Redaction of the Deuteronomistic History // JSOT. Supplement Series. 1981. 18. P. 13–23; McCarter. Op. cit. P. 4–8.*

редакция, т.е. в период вавилонского пленения или даже позже⁴⁵. Однако такая датировка включения отрывка в текст еще не есть датировка его возникновения. Автор нашего пассажа отлично разбирается в реалиях описываемой эпохи (от редактора она, к слову, отстоит не менее, чем на 350 лет) и оставляет их без пояснений, рассчитывая на понимание современников. Единственное исключение – ст. 26. Тот, кто писал его, туманно представлял себе, кто такие гивонитяне⁴⁶, не догадывался о более позднем происхождении антиномии Израиль – Иудея и не понимал, что у Саула едва ли могли быть веские причины для акции против гивонитян (см. выше). Однако ст. 2b – бесспорная глосса⁴⁷, неуклюже втиснутая в текст после *verbum dicendi*, который в результате пришлось продублировать в ст. 3 (иначе текст утратил бы всякую связность). Если эта глосса принадлежит историку-деутеронормисту⁴⁸, то основной текст данного отрывка старше редакторского слоя книг Самуила, который выдержан в духе Второзакония и возник не ранее второй половины VII в. до н.э. Язык и стиль 2 Сам. 21: 1 – 14 не обнаруживает влияния пророческой литературы или окончательного письменного варианта Второзакония⁴⁹, а хаотичное состояние масоретского текста (на четырнадцать стихов – семь расхождений между $q^e g^{\wedge}$ и $k^e t^{\wedge} b$) свидетельствует о древности документа⁵⁰.

О раннем происхождении текста свидетельствует и его злободневность. Подобно 2 Сам. 24: 1, наш фрагмент проводит мысль о том, что оракул Yhwh способен давать неверные советы, если Бог задался целью испытать или погубить вопрошающего. Так, расправа с Саулидами, произведенная по инициативе оракула, оборачивается беззаконием, а перепись, навязанная Давиду Yhwh, ставит страну на грань катастрофы. Эта концепция полностью противоречила основному пропагандистскому тезису сторонников Давида, которые обосновывали его претензии на престол прежде всего волей Yhwh, выраженной через оракула. При этом, видимо, не последнюю роль играло то обстоятельство, что в распоряжении Давида еще при жизни Саула находился эфод – культовый объект, обеспечивавший прямое общение с Yhwh (см. 1 Сам. 23: 6, 9 – 13; 30: 7 – 8). Политико-идеологическая ценность нашего фрагмента, однако, сохранялась только в период царствования самого Давида и его сына Соломона. После распада Объединенного царства, когда потомки Давида превратились в племенных царьков колена Иуды, легитимность династии уже не имела значения.

Если так, текст 2 Сам. 21: 1 – 14 (за исключением ст. 2b) был составлен не позднее второй половины X в. до н.э. Зададимся теперь вопросом: если бы Второзаконие создавалось в тот период, каким было бы отношение его автора к Давиду и Соломону? Вне всякого сомнения, резко отрицательным. Вопреки Втор. 17: 14 Давид стал царем, не дожидаясь всенародной просьбы о создании новой монархии взамен распавшегося государства Саула. Вопреки Втор. 2: 4 – 5 Давид напал на Эдом и покорил его (ср. 2 Сам. 8: 14). Вопреки Втор. 12: 10 – 14 он не запретил жертвоприношения на высотах (*bmwt*). Выше говорилось о его действиях вопреки Втор. 24: 16 и 21: 22 – 23. Что до Соломона, то он грубо нарушил предписания Втор. 16: 16 – 17, обзаведясь множеством жен (1 Цар. 11: 1 – 3) и большим количеством коней и колесниц (1 Цар.

⁴⁵ См. *Noth*. Op. cit. P. 124 f. Ср., однако, аргументированные возражения: *McCarter*. Op. cit. P. 16–18.

⁴⁶ Согласно Ис. Нав. 9: 7, гивонитяне были евреями. В ст. 2 сообщается, что они происходили «из остатка Аморецев», т.е. употребляется расплывчатый этноним, обычно используемый для обозначения ханаанцев доизраильского периода в целом, см. *Liverani M. The Amorites. Peoples of Old Testament Times. Oxf., 1973. P. 100, 123–126.*

⁴⁷ Вопреки *Malamat*. Op. cit. P. 9.

⁴⁸ См. *Veijola T. Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung // Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. V. 193. Helsinki, 1975. P. 108.*

⁴⁹ Ср., например, использование глагола *hwqy'* в его исходном значении «расчленять» в 2 Сам. 21: 6, 9 в противоположность переносному употреблению у пророков (Иер. 6: 8; Изе. 23: 17 – 18).

⁵⁰ Так, оборот *'yn lnw + X* в значении «не нужно нам X» связывает наш фрагмент с хроникой восстания Авессалома (ср. 2 Сам. 19: 7), которая относится к первой половине X в. до н.э., см. *Anderson*. Op. cit. P. XXXIV.

10: 26, 28 – 29). Даже построив Храм, Соломон не запретил жертвоприношения на высотах, а в самом Храме, вопреки Втор. 4: 15 – 18, были размещены изображения херувимов (= крылатых быков⁵¹), ср. 1 Цар. 6: 23 – 29.

Таким образом, наш фрагмент – это не что иное, как один из немногих реликтов протодеутерономистской традиции X в. до н.э., традиции, которая могла развиваться в оппозиции к династии Давида и как результат критического переосмысления всего политического и духовного опыта Объединенного царства⁵². Такая традиция могла развиваться в силомском святилище, которое после поражения при Авен-Эзере (1 Сам. 4), вероятно, сохранилось, хотя и утратило свое влияние⁵³. Именно Ахия Силомлянин поднял Иеровоама на восстание против внука Давида – Ровоама (1 Цар. 11: 29 и сл.), а «книга закона», в которой обычно видят Второзаконие или его ядро⁵⁴, оказалась в руках царя Иосии (2 Цар. 22: 8 и сл.) не раньше, чем под его контроль перешла после падения Ассирии большая часть Самарии, включая и Силом.

В. Орел, С. Фролов

EXEGETICA 1–2

V. Orel, S. Frolov

The present paper deals with the historical and textological analysis of two Biblical episodes (1 Sam. 28 and 2 Sam. 21) where new interpretations may be suggested. The authors show that in both Biblical texts archaic religious rites of pre-Judaic nature are described.

⁵¹ *Albright W.F.* What Were the Cherubim? *The Biblical Archaeologist* 1, 1938 (New Haven). P. 1–3; *Cross T.M.* *Canaanite Myth and Hebrew Epic.* Cambr., 1973. P. 35–36.

⁵² Ср. 1 Сам. 8: 10–18 с его мрачной и отталкивающей картиной, напоминающей по своим реалиям царство Соломона, ср. 1 Цар. 1: 2–3; 4: 7; 10: 26; 12: 3–4.

⁵³ О сложной археологической картине Силома см. *Schley D.G.* *A Biblical City in Tradition and History* // *JSTOT. Supplement Series.* 1989. 63.

⁵⁴ *Driver.* *Deuteronomy.* P. XLIV – XLV; *Cogan, Tadmor.* *Op. cit.* P. 294.

VULGUS И TURBA: ТОЛПА В КЛАССИЧЕСКОМ РИМЕ*

Проблема «толпы», влияния спонтанных массовых скоплений людей на развитие исторического процесса, привлекла внимание исследователей еще в начале XX в. Что касается истории античности, то здесь проблема «толп» обычно связывалась с проблемой социальной борьбы народных масс (можно сослаться хотя бы на классическую концепцию «кризиса III века» М.И. Ростовцева). Однако, поскольку для историков античности основным источником служат сочинения античных авторов, «спор о терминах», т.е. изучение социальной лексики, представляется по крайней мере небесполезным.

На первый взгляд, проблема римской толпы не прошла мимо внимания исследователей. Однако она обычно рассматривалась на материале авторов сравнительно позднего времени, либо исключительно в контексте социально-политической борьбы

* Написание этой статьи стало возможным благодаря работе в римских библиотеках, за что автор выражает глубокую признательность Римскому университету «La Sapienza», а также профессору Луиджи Капогресси-Колонези за весьма полезные консультации. Публикация статьи осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «Становление гражданского общества в древности» (код проекта 96-01-00508).