

Черноиваненко В. В.

**ЭРОТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В 1–2 КНИГАХ
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 в.), 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. в научной среде, уже довольно позднее и относится к 90-м гг. XX века) были вызваны оживленным интересом к теории и истории сексуальности вообще, еще начиная с XIX в. (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 либо другая, не-нормативная (не-гетеронормативная), модель сексуального поведения грехом и преступлением против религии. С того же времени гомоэротическими сюжетами истории и культуры заинтересовались также историки, исследователи сакральных текстов, искусствоведы и т.д. Известный французский мыслитель, теоретик культуры и историк

¹ Настоящая статья основана на докладе, прочитанном на XVIII-й 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.: *Spargo T. Foucault and Queer Theory*. New York, 2000. P. 14–16.

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 у Плутарха и псевдо-Лукиана⁴.

Отдельного внимания у исследователей заслуживают гомосексуальные и гомоэротические 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 столь многочисленными) обсуждается вопрос, является ли тот или иной пассаж «гомосексуальным», либо же вопрос о том, какой конкретный тип/модель сексуального поведения применим к конкретному пассажи. Некоторые исследователи (мы не говорим здесь об исключительно апологетах) настаивают на исключительно “романтическом” или “дружеском” характере отношений в отрывках, о которых пойдет речь далее. Другая группа исследователей склонны видеть достаточные основания для констатации гомосексуальных отношений. Наконец, третья группа пытается “лабиринтировать” и утверждать о бисексуальности и/либо гомоэротичности. Но об исследователях и исследованиях мы поговорим позже – прежде всего обратимся к источникам.

В данной статье мы коснемся некоторых методологических и текстуально-литературных подходов к исследованию упомянутой проблематики в библейской литературе в контексте литературного наследия древнего Ближнего Востока. Цель статьи заключается прежде всего в том, чтобы не только рассмотреть проблему внутри основного источника, но и привлечь широкое, насколько позволяет объем самой статьи, количество параллельных источников, и в результате их компаративного анализа прийти к соответствующим выводам. Также в статье нами осуществляется новейший обзор работ ведущих исследователей в области квир-библистики с учетом предыдущей историографии.

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.

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

Давид и Ионафан

Итак, в 1 и 2 Книгах Самуила (1 и 2 Царств в русском синодальном переводе) 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 начались психические расстройства (“возмушал его злой дух от Яхве”⁵, 1 Сам 16:14). В 1 Сам 16:18 царский слуга советует Давида, сына Иессея Вифлеемлянина, приводя своеобразную характеристику и среди прочего отмечая его внешние данные (“אִישׁ תָּאֵר”⁶, “видного собою”). Отдельно внешность Давида описывается при его встрече с пророком Самуилом (1 Сам 16:12):

BHS 1 Sam 16:12

וְהָיָה אֶדְמוּנִי עִם־יָכָה עֵינָיִם 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, см.: 1 Сам 18:7–9), но еще ранее (1 Сам 18:1) у Давида завязывается особого рода дружба с его сыном Ионафаном. Давид и Ионафан заключают между собой несколько раз (достаточно распространенный для ТаНаХа) межличностный и межродовой договор-завет (см.: 1 Сам 18:3–4, 20:11–16, 23:16–18). Об отношении Ионафана к Давиду говорится в 18 и 20 главах 1 Книги Самуила.

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

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

BHS 1 Sam 18:1

וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶל־שָׁאוּל וַיִּנָּשֵׂא יְהוֹנָתָן נְקִישָׁה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד וַיֵּאָהְבוּ יְהוֹנָתָן
בְּנֶפֶשׁוֹ

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

וַיֹּסֶס יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֶת־דָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֵתוֹ כִּי־אָהַבְתָּ נִפְשׁוֹ אֶהְבּוֹ

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

Особенно примечательным является начало 19-й главы 1 Сам, поскольку при передаче отношения Ионафана к Давиду там употребляется уже совершенно иной глагол – “הפצי”, а не “אהב”. 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 שָׁאוּל אֶל־יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וְאֶל־כָּל־עַבְדָּיו לְהַמִּית אֶת־דָּוִד וַיְהוֹנָתָן בֶּן־שָׁאוּל 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” (“נָעַצַב”) о Давиде ввиду ненависти Саула как к нему, так и к Давиду. Об интимном отношении же Давида к Ионафану ярко и практически недвусмысленно говорится во 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 נֶעְמַתָּ לִי מְאֹד נִפְלְאַתָּה אֶהְבְּתָךָ לִי מֵאַהֲבַת 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, а еще жены и наложницы, взятые им в Иерусалиме, см.: 2 Сам 5:13)⁷. В случае

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.

с Ионафаном жены и наложницы не упоминаются, однако говорится, что у него был сын (2 Сам 4:4). Этого самого сына Давид вообще берет на попечительство, согласно 2 Сам 9:11. Следовательно, мы можем на основании этого и сказанного выше предполагать скорее о бисексуальности описываемых персонажей, нежели о гомосексуальности, а их отношения считать таковыми, которые имели гомоэротический характер.

Перед тем как рассмотреть проблематику данных отношений подробнее, обратимся к схожим *топосам* в литературном наследии древнего Ближнего Востока. Существование подобных топосов было подмечено достаточно давно, что дает основание утверждать о возможном влиянии древнемесопотамской и древнеегипетской культур, а также о преемственности определенных сюжетов, вероятных табу (даже неформальных) и реальных практик в библейском своде.

Параллельные топосы:

от “Эпоса о Гильгамеше” до Нового Завета

В легендарном аккадском “Эпосе о Гильгамеше” или поэме “О все выдавшем” (“Šá nag-ba i-mu-ru”) повествуется о подобно-го рода отношениях между главными героями-персонажами – Гильгамеше и Энкиду. Модель их взаимоотношений наиболее походит на отношения между Давидом и Ионафаном и представляет 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

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 иеродулии. 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.

рода подчиненными, т.е. не обладающими тем же статусом (раб, заключенный) 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, а фрагменты “Эпоса” были найдены в Меггидо. В последнем же с большой долей вероятности находилось поселение во время правления Давида¹⁰.

В прошлом десятилетия были опубликованы две специальные монографии, посвященные данным топосам, в которых достаточно подробно анализируются и сравниваются библейские и месопотамские гомоэротические пассажи: это книга профессора Дартмутского колледжа Сюзан Аккерман “*When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*” (2005) и труд ориенталиста-античника Жана-Фабриса Нарделли “*Homosexuality and Laminality in the Gilgamesh and Samuel*” (2007)¹¹.

Касательно самого текста эпоса, следует отметить, что описанные в нем 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

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 “Симпозиума” Платона и “Одиссеи” Гомера (отношения Телемаха и Писистрата, Ахилла и Патрокла): 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 цитируется по: “О все выдавшем” (“Эпос о Гильгамеше”) / Пер. И. Дьяконова. Источник: <http://www.heretics.com/library/poetry/gilgames/index.htm>

Урука, согласно “Эпосу”, “на две трети бог”, “на одну – человек”. Правда, в случае с “Эпосом” 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: первых, по причине отсутствия открытых сексуальных актов и

¹³ Цитируется по: 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>

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 הַיְהוָה לֹא אֵישׁ כְּלֶבֶב”].

Древнеегипетские литература, эпиграфика, а также изобразительное искусство также оставили свои 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.

¹⁴ В то же время Маргги Ниссинен, профессор-библеист из Хельсинского 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 гомоэротизме, 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 130 (2010). P. 74.*

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

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 коварной 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 персов. Касательно последних в V в. до н. э. пишет Геродот. В первой книге своей “Истории” (§ 135)¹⁸ 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 об-**

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

¹⁷ Там же. С. 122.

¹⁸ 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>

щение с мальчиками («*μαθόντες παισὶ μίσθονται*»)¹⁹. У каждого перса много законных жен, а, кроме того, еще больше наложниц”. 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 или неправильного понимания однополый любви. В Новом Завете (1 Кор 6:9, см. также Тим. 1:10) апостол Павел перечисляет “неправедные” категории, которые не могут наследовать “Царства Божия”. Среди них упоминаются и такие две категории, как “малакии” [*μαλακοί*]²¹ – традиционно понимаются как пассивные гомосексуалы²² и “мужеложники” [*ἄρσενοκοῖται*]²³ – принимаются, соответственно, в качестве ак-

¹⁹ 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).

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: Novum Testamentum Graece (NA 27). Источник: <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibel/novum-testamentum-graece-na-27/>

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

²³ По мнению автора, под “*ἄρσενοκοῖται*” следует понимать скорее насильников над мужчинами либо мужчин, насилюющих детей мужского пола.

тивных гомосексуалов. В Рим 1:27 говорится о “зablуждении”, когда мужчины вступают в сексуальные отношения с другими мужчинами²⁴.

NA 27 Röm 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 zablуждение.

В Евангелиях же мы находим, по крайней мере, гомозротические пассажи при участии самого Учителя – Иисуса из Назарета²⁵.

²⁴ Возможно, что в этом месте упрекаются 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 “обезображивание”, “нарушение формы”, “порчу красоты”. Иначе говоря, по мнению, Д. Щедровицкого, “жертвы подобных насильий 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. Возможным объяснением может быть следующее утверждение: Евангелия не говорят о гомосексуальности, поскольку о ней не говорит и Тора (на которую опирается Евангелие), а в Лев 18:22 и 20:13, где говорится о запрете на гомосексуальность в большинстве существующих переводов, речь идет, возможно, о запрете группового секса (когда двое мужчин совокуплялись с одной женщиной), что могло иметь место в рамках практик иеродулии – сакральной проституции, распространенной на древнем Ближнем Востоке (на что указывает, к

Как известно, в Евангелии от Иоанна один из учеников Иисуса (собственно, сам Иоанн) неоднократно (Ин 13:23, 19:26, 20:2, 21:7, 21:20) 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 посредством Иоанна (Ин 13:24–25). Тогда Иоанн, “припав к груди Иисуса”, спрашивает его (Ин 13:25). Также гомосексуальные отношения в Евангелиях усматриваются некоторыми исследователями между сотником и его слугой, исцеленным Иисусом по просьбе сотника (Матф 8:5–13; Лук 7:1–10)²⁶.

Исследования и дискуссии

Рассмотрев некоторые топосы и параллели по нашей проблеме в древней ближневосточной литературе, вернемся к танахическим сюжетам и посмотрим на то, какие дискуссии вызывают они в современных исследованиях. Как мы отмечали ранее, существуют три основные группы исследователей по данному вопросу. 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 лишь выражением необыкновенной дружеской привязанности; 4) отношения между Давидом и Ионафаном становятся гомосексуальными

примеру, Филон Александрийский). От этой практики древние иудеи пытались отмежеваться, как показывает книга Дварим (Второзаконие) 23:18, где упоминаются не просто “блудницы” и “блудники”, но очевидно представители культовой проституции (“הַשְּׂדֵדִים” и “שְׂדֵדִים”). См.: *Greenberg S. Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition. Madison, Wisconsin, 2004. P. 79–85.*

²⁶ С аргументами того, что слуга являлся возлюбленным сотника (который может идентифицироваться как сотник Корнилий из Деяний святых апостолов 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.*

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 был не против отреагировать на желания Ионафана. При этом Д. Генри полагает, что, поскольку ничего не говорится о дальнейших гомосексуальных связях Давида, более того, достаточно подробно говорится о его многочисленных женах, гомосексуальность Давида была для него лишь переходным этапом²⁹.

Рафаэль Патай, ориенталист-антрополог, пишет, что любовная история между Ионафаном, сыном царя Саула, и Давидом, юным героем-красавцем, имела свои аналоги при царских дворах во всех частях Ближнего Востока во все периоды³⁰.

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 исходит из эпоса, который был широко распространен на древнем Ближнем Востоке. “В мировой истории не было скорбящего – разве что за исключением Александра в связи с кончиной его друга Гестона... – который был более сокрушенным из-за потери своего

²⁷ *Zehnder M.* Observations on the Relationship between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality // *Westminster Theological Journal* 69 (2007). P. 128–130.

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

²⁹ См. у: *Horner T.* *Ibid.* P. 28.

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

возлюбленного друга”, как Гильгамеш после преждевременной кончины Энкиду; и Давид, выражая свою любовь и печаль после гибели Ионафана, следовал этой традиции³¹.

Джон Босвелл, историк-профессор Йельского университета, указывает на то, что понятие “брата”, 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 в Массачусетском технологическом институте, 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 даже намек на гомосексуальность или гомоэротизм, трактуя совершенно иначе, 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 завета 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 ... видом интуитивного доверия, что выходит за рамки нездоровых желаний, ревности или сексуальных претензий”³⁶.

³¹ *Horner T.* Ibid. 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 либо 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 Archaeologist* 2 (1976). P. 6–7.

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

Научные дискуссии по вопросу взаимоотношений Давида и Ионафана развились с новой силой в конце 1990-х гг. и особенно оживленно происходили на протяжении первой декады XXI в. К числу основных дискуссионных следует отнести упомянутых С. Аккерман и 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) как консервативные богословы утверждали, что любовь Давида и Ионафана была лишь эмоциональной и духовной, и “полностью асексуальной”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 данных исследователей содержат порой серьезные прорехи: так, М. Цендер, к примеру, полностью игнорирует “Эпос о Гильгамеше” как 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 и подобными брачным. Наиболее яркими примерами таковых маркеров являются сцена гнева и ревности Саула и панегирик Давида Ионафану³⁹. Примерами соответствующих маркеров-лексем могут быть:

«אהבה», «חפץ», «נשק», «נעים», «אח», «בחר», «ברית».

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

³⁸ Термином “гомосоциальность” в социологии описываются однополые отношения неромантического или сексуального характера, такие как дружба, наставничество и т.п. Гомосоциальность не подразумевает гетеросексуальность либо гомосексуальность. К примеру, мужчина, предпочитающий общение с мужчинами, может считаться гомосоциальным гетеросексуалом. Гомосоциальные отношения не обязательно должны быть сексуальными, прежде всего они представляют собой однополые социальные интеракции.

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

Профессор Лозаннского университета Томас Рёмер и теолог Лоиз Бонжур находят в обоих случаях – как с Гильгамешом, так и с Самуилом – целый ряд мест, где встречаются брачные метафоры 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/зашифровали однополые аллюзии, чтобы намекнуть на то, что Давид и Ионафан были любовниками. С. Аккерман считает, что редакторы с помощью текстуальных приемов пытались отчуждать царский статус Ионафана в пользу Давида и соответственно укрепить права Давида на трон. Ж.–Ф. Нарделли не согласен со С. Аккерман и утверждает, что различные заветы, инициированные Ионафаном, могут вполне рассматриваться как брачные⁴¹.

При этом С. Аккерман применяет в своем исследовании методы символической антропологии. Она полагает, что в 1 и 2 Книгах Самуила применяется высокоэротичный язык, и выделяет шесть различных отрывков, где акцентируются 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; 6) плач-панегирик Давида (т. н. “Песнь лука”) по Саулу и Ионафану во 2 Сам 1. Из этих шести отрывков-примеров С. Аккерман определяет наиболее важный – плач Давида, – в связи с утверждением Давида, что любовь Ионафана к нему “была превыше любви женской”⁴². Хотя Давид и был женат, он все же проводил различие между своими отношениями с Ионафаном и узами,

⁴⁰ Römer T., *Bonjour L., L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. 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.

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 упоминают 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, что “вообще не совсем ясно”, вкладывал ли автор/редактор книг Самуила какое-либо гомоэротическое значение в сравнение любви Давида во 2 Сам 1:26, поскольку для автора было важно прежде всего “показать, что Давид не ответственен за смерть Саула и его семьи в его попытках объединить соплеменников”⁴³. Возможно, сравнение Ионафана с женщинами в эвлогии Давида (его некая феминизация) служило для укрепления маскулинного образа Давида⁴⁴, поскольку, как замечают Т. Рёмер и Л. Бонжур, на древнем Ближнем Востоке сексуальные отношения всегда мыслились посредством понятий активных и пассивных ролей⁴⁵, позднее применяемых лишь для женщин, евнухов, проститутов и т. п.⁴⁶

⁴³ С. Ольян также приводит параллель между двумя эвлогиями Давида – по Ионафану и Авессалому. В каждом из указанных случаев Давид ведет себя “нетрадиционно”, личным поведением бросая вызов своему окружению: в первом случае утверждая, что любовь Ионафана была ему “превыше любви женской”, во втором – оплакивая своего сына-мятежника Авессалома вместо благодарения и поздравления своих воинов, подавивших его 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 dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. P. 99; *Nardelli J.–F.* *Homosexuality and Laminality in the Gilgamesh and Samuel*. P. 5.

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

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, указанные исследователи высказывают два важных мнения: 1) существование запрета на гомосексуальные отношения (если он на самом деле подразумевал подобные отношения – это отдельная дискуссия) совсем не исключало, что в действительности законодательство всегда соблюдалось, и в социуме не находилось места для гомосексуальных практик; 2) неправильно *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” (“הֲיֵצֵא אֶת דָּוִד אֶל הַשָּׂדֶה”) 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 Песни Песней 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 легитимизировать свои отношения, сделав их при этом более публичными.

Выводы

1. На основании анализа и компаративного сопоставления соответствующих текстов и топосов мы не можем однозначно утверждать ни о том, что в 1 Сам 1–2 гомосексуальные отношения имели место, ни об обратном, однако целый регистр интимных маркеров, несомненно наличествующих в тексте, позволяет нам вести речь об отношениях, которые могут характеризоваться как гомоэротические (помимо гомосоциальных). Еще одна причина, по которой гомосексуальные отношения (если все-таки предположить, что они могли быть) имели бы относительный

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. Sheffield, 2000. P. 29.

⁴⁸ Ibid.

или даже сомнительный характер – это наличие гетеросексуальных отношений у героев. Иначе говоря, речь бы в таком случае шла скорее о бисексуальности.

2. На древнееврейскую гомоэротическую традицию имели явное влияние подобные традиции Месопотамии и Египта (в особенности первой), распространенные на древнем Ближнем Востоке.

3. Гомоэротика сохранилась в еврейских текстах древности вплоть до I в. н. э. и представлена в новозаветной традиции (Евангелиях).

4. Несмотря на табу (скорее неформальное), которое могло быть главной причиной отсутствия в тексте прямых указаний на гомосексуальные отношения, их практика все же могла гипотетически иметь место и реализовываться как в рамках культовой сакральной проституции (которая порицалась и преследовалась религиозным законом), так и на бытовом межличностном уровне.

5. Мнения современных исследователей касательно интерпретации отношений Давида и Ионафана существенно разнятся – от принятия данных отношений исключительно в качестве гомосоциальных до усматривания в них лишь гомосексуального характера. Где-то посредине лежит третья исследовательская позиция, которой придерживается и автор настоящей статьи, согласно которой мы не имеем достаточных оснований (см. вывод 1) видеть в лице упомянутых библейских персонажей двух гомосексуалов. В то же время, как мы отмечали, их отношения носят зачастую откровенный гомоэротический характер, а значит, у исследователя не должны возникать веские причины, чтобы игнорировать, замалчивать или пытаться опровергнуть этот факт.