

Жена, прошедшая через плен:
тексты Кумрана
в библейском и раввинистическом
контексте

Светлана В. Бабкина

*Российский государственный
гуманитарный университет,
Россия, Москва: ocean_blue@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу ритуальной составляющей супружеских взаимоотношений в военное время. В ней рассматриваются кумранское и раввинистическое прочтение закона о женитьбе на пленной красавице (Втор. 21:10-12) и интерпретация сюжетов о жене, вернувшейся из плена (Быт. 12, 20 и 1 Цар. 30:5, 18; 2 Цар. 2:2, 3:1-5). Особое внимание уделяется тому, как при помощи разных герменевтических приемов библейский текст адаптируется к меняющемуся историческому контексту.

Ключевые слова: Храмовый свиток, Апокриф книги Бытия, ритуальная чистота, плен, Кумран, брак, римский период, библейская интерпретация.

Captive Woman: Evidence of the Dead Sea Scrolls in the Context of Biblical and Rabbinic texts

Svetlana V. Babkina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: ocean_blue@mail.ru*

Abstract. This article analyzes the ritual component of marriage in the context of war. It deals with the Dead Sea Scrolls' and rabbinic's reading of two Biblical narratives: beautiful captive (Deut. 21:10-14) and a wife, who came back from captivity (Gen. 12, 20; 1 Sam. 30:5, 18; 2 Sam. 2:2, 3:1-5). These texts show how, with the help of different hermeneutic techniques, commentators adopt the biblical texts to the changing historical contexts.

Keywords: Temple Scroll, Genesis Apocryphon, ritual purity, captivity, Dead Sea Scrolls, marriage, roman period, biblical interpretation.

Введение

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь...» – сказано в начале книги Бытия (1:27-28). Потом добавлено: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть» (Быт. 2:22-24). Слова эти уже много веков читаются, как первая заповедь и первое благословение иудеям и христианам, вне зависимости от того, называют они этот текст Танахом или Ветхим Заветом. Но под влиянием исторического, социального и культурного контекстов эти, простые и понятные, казалось бы, слова, начинают звучать

совершенно по-разному, а их значение вызывает множество вопросов: с кем именно можно заключать брак, а с кем – нельзя; должны ли жених и невеста проходить какие-то предварительные (очистительные или подготовительные) ритуалы, если да, то какие именно; что значит «оставит» родителей, как именно регулируются отношения между супругами и родителями обоих и т. д.

В еврейской традиции, для которой ортопраксия имеет первостепенное значение, широкий пласт подобного рода дискуссий связан с ритуальной стороной супружеских отношений. Одна из наиболее интересных тем – отношения между мужчинами и женщинами в контексте войны, когда традиционные модели поведения значительно меняются. Примером регламентации брачных отношений в военных условиях могут служить две темы, ставшие предметом споров между еврейскими законоучителями в период греческого и римского владычества в Иудее. Первый вопрос – возможность женитьбы на приглянувшейся пленной красавице, второй – возможность продолжения супружества с собственной женой, возвратившейся из плена.

Вопросы эти были столь важны, а ответы на них столь неоднозначны, что даже авторы кумранских текстов, у которых дискуссии о юридических тонкостях обращения с женщинами не вызывали особого интереса, не остались в стороне от общего обсуждения. Размышления эти не носили форму спора, подобно тому, что развернулся в раввинистическом кругу, но попали в тексты в виде внутренней, скрытой экзегезы, распознать которую можно лишь понимая общий контекст. Первая тема нашла отражение в Храмовом свитке, а вторая – в Апокрифе книги Бытия.

1. Женитьба на пленной красавице

В Храмовом Свитке (11Q19) есть следующий фрагмент:

10. И когда выйдешь ты воевать с врагами своими, а Я предам их в руки твои, и возьмешь их в плен, 11 и увидишь среди пленников женщину прекрасную видом, и пожелаешь ее, и захочешь взять ее себе в жены, 12 введи ее в дом свой и остриги волосы ее, и остриги ногти ее, и сними с нее 13 платье пленения ее и станет жить в доме твоём, и будет оплакивать отца своего и мать свою 14 один месяц. И войдешь к ней, и женишься на ней, и станет она женой тебе, но не сможет дотронуться до чистоты твоей 15 семь лет, и от приношения мирного не сможет есть, пока не пройдет семь лет. По прошествии их может есть. (Col. LXIII, 10-15).

Данный текст представляет собой переработку Вт. 21:10-13, и даже при беглом прочтении этих строк на ум приходят два вопроса: почему столь нехарактерный для мировоззрения кумранитов сюжет все-таки вошел в один из законодательных документов? Чем руководствовались авторы текста, когда изменяли стих из Второзакония?

Сама по себе ситуация, описанная во Второзаконии, понятна и, видимо, была достаточно распространена. Брак умыканием или уводом (вариант увода девушки против ее воли) – представляет собой скорее исключение, чем правило, и в качестве «пути создания постоянного общественного союза встречается очень редко» [1 с. 144], хотя следует отметить, что существуют народы, где подобная форма обретения жен считается традиционной [2 с. 110–125.]. Женщины – трофеи, чаще всего превращаются в рабынь или наложниц. Однако в данном случае пленница обретает статус, равный статусу израильских женщин. Откуда же идет эта традиция?

С одной стороны, возможно, что за этим текстом стоит обычай, распространенный в Ханаане: добывать жен во время войны с соседними племенами. В частности, в книге Судей 21:14 описана ситуация значительной нехватки женщин, и разрешается эта ситуация именно женитьбой сынов Вениамина на пленных девицах из Иависа Галаадского. В книге Судей подчеркивается, что женами сынов Вениаминовых могли стать только пленницы-девственницы. Это же условие ставится в 31 главе книги Чисел [3 с. 39–57]. Однако если традиция заключения брака через умыкание и могла проникнуть в еврейскую культуру на заре ее становления, то впоследствии, по мере укрепления монотеистических и сепаратистских устремлений, она должна была бы отмереть. И действительно, во всех более поздних текстах не только нет «краж» невест, но, напротив, заметно постоянное стремление упорядочить брачное законодательство.

С другой стороны, как отмечает М. Винфельд [4 с. 241–247], очевидна попытка решить проблему неизбежного насилия над женщиной во время войны, смягчить, например, предписание, сформулированное в Числах 31:17-18. Хотя нужно оговорить, что гуманизм Второзакония не распространяется на семь «проклятых» народов (Втор. 7) и аммонитян, и моавитян (Втор. 23). Первые подлежат истреблению, а вторым запрещен вход в «общество Господне вовеки».

В свете подобного прочтения предписания Второзакония очень показательны раввинистические тексты, утверждающие, что данный закон создан как уступка «дурным» устремлениям человека (*yetzer hara*). Мидраш Ха-Гадоль (Деварим 21:10-13) и Б. Киддушин 21б, уподобляют этот закон поеданию мяса умиравшего, но все

же ритуально правильно убитого животного: крайне нежелательно, но возможно. «Тора говорит так, чтобы противостоять злему намерению в человеке, так как, если бы Святой благословенный не позволил, он женился бы на ней против закона» (Раши на Вт. 21:10). Неоднократно отмечалось, что библейская, а затем и раввинистическая традиции упорно стремились к ограничению или даже запрету браков с неевреями [5, 6 с. 25–42, 7 с. 3–36]. Особой строгостью в вопросах «чистоты брака» отличались Ездра (9:1–2), а в раввинистический период Симеон Бар Йохай (Б. Авода Зара 36б). Главной причиной подобной строгости было желание уберечь от смешения «святое семя» (Езд. 1:2). Хотя Неемия (13:23–27) называет еще одну причину – страх ассимиляции и, как следствие, исчезновения евреев и монотеизма.

Но, вероятно, стремление к подобного рода союзам было неискоренимо, и всегда существовавшее допущение Второзакония оказывалось тем самым «механизмом» примирения строгости закона и человеческих импульсов.

Именно с целью урегулирования, хотя бы отчасти, отношений между захваченной женщиной и солдатом вводится сложный ритуал. В частности, предписывается обрезать пленнице ногти¹, остричь голову (следует заметить, что, например, согласно 1 Кор. 11:15 у женщины непременно должны быть длинные волосы) и позволить ей месяц оплакивать родителей [8 § 5, п. 6.]. Многие раввинистические источники, прочитывающие еврейское «*veastah et tsparneiha*» (букв. «сделает свои ногти») как «острижет ногти», сходятся в том, что здесь говорится о гиоре: солдат может жениться на ней, потому что она становится иудейкой. Такое прочтение закона можно обнаружить в Сифрей (Ки Теце 2), Б. Йевамот 47б–48а (здесь Вт. 21:10–13 разбирается именно как гиор, о проблеме «пленной женщины» при этом не говорится вообще), Б. Киддушин 21 б.

Видимо, подобная комментаторская адаптация выявляет очень древнюю традицию, сохранившую архаичные черты, присущие бракам через умыкание в целом. Так, возможно, здесь описан своего рода гиор-обряд перехода, символизирующий умирание, рожде-

¹ Фраза *veastah et tsparneiha* допускает двоякое толкование: В Б. Йевамот 48а, Сифрей (Ки Теце 2) описан спор: р. Элиэзер говорит о том, что она должна остричь ногти; р. Акива же говорит, что она напротив должна их отращивать. Таргумы Ионатан и Неофити переводят *veastah* как *ve tazmi* – «отрежет», Онкелос – как *vetarbi* «отрастит». Это расхождение в толковании слова *veastah* ведет к более глубокому расхождению в понимании текста, так как отрезание ногтей – знак начала траура, а отращивание – знак его окончания.

ние и взросление женщины. Перемена одежды, обрезание волос и ногтей – знаки траура не только по родителям, но и по самой себе. Она умирает для своего прежнего народа и рождается для нового. Все перечисленные действия становятся не только знаками траура, но и знаками отделения (частично совпадающими в траурных и свадебных обрядах), а весь обряд – обрядом перехода. Соединение гиюра-траура-обряда перехода в единое целое можно обнаружить и в трактате Пасхим (М. Псахим 8:8), где гер с точки зрения ритуальной уподоблен скорбящему. Схожую картину можно увидеть в апокрифе «Повесть об Иосифе и Асеенфе» (гл. 9) [9 с. 36-39]. Яркий пример соединения траурного и свадебного обряда – история о жертвоприношении дочери Иеффая (Суд. 11:37-40), где плач траурный становится свадебным плачем одновременно [1 с. 120]. (Иер. 7:29 – обрезание волос в знак траура; Лев. 21:5 – траур, Лев. 14:8 – остригаются волосы и меняется одежда в знак очищения после проказы. См. также Числа 30 о неотмененных вовемя клятвах; Иезк. 8:14 о женщинах в Иерусалиме оплакивающих Таммуза).

Интересно отметить следующее: согласно закону о «пришельцах» (Исх. 12:48-49; Чис. 15:1-15) женщины, обращенные в иудаизм и ставшие женами израильтян, получают те же права, что и израильтянки. О соблюдении этого правила в библейские времена судить достаточно сложно, так как единственное, что есть у нас, – официальная версия, предлагающая красочный пример моавитянки Руфи, ставшей прабабкой царя Давида. Но в раввинистической традиции отношение к женам-пленницам-иноплеменницам оказывается далеко не столь однозначным. Несмотря на то, что жены-пленницы действительно равны по статусу израильтянкам, отношение к ним несколько скептическое и пренебрежительное. Например, в Б. Санхедрин 107а разбирается история Давида и Маахи, дочери Фалмая, царя Гессурского, которая была захвачена Давидом во время войны и обращена в иудаизм согласно предписанию Вт. 21:10-13 (см. также Раши на Санхедрин 107б и Тосафисты на Кидушин 22а, Танхума (Ки Теце 1:1)), и приводятся слова Р. Иуды от имени Рава:

«Хусия Архитянин в разорванной одежде и с прахом на голове пришел к Давиду. Он сказал Давиду: «Люди скажут: «Такой царь как ты и поклоняется идолам?!»». Он ответил: «Должно ли такому царю как я быть убитому собственным сыном?! Лучше я буду поклоняться идолам, чем имя мое будет опозорено». Он сказал: «Зачем ты женился на красавице, захваченной в битве?» Он ответил:

«Всемиловитый позволяет прекрасных женщин». Он ответил: « Не знаешь ли ты, что написано в соседних стихах? В соседних стихах написано: «если у кого будет сын буйный». Это учит нас тому, что у тех, кто женится на красавицах, захваченных в битве, рождаются строптивые сыновья»².

Подобное двойственное отношение отмечается и к Рахав: с одной стороны, она считается матерью семи царей и восьми пророков (Б. Мегилла 14б), с другой – Иисусу Навину ставится в вину то, что он все-таки женился на ней (Б. Эрувин 63б, Агдат Эстер 80.). То есть, несмотря на официальную позицию, допускающую подобный брак и приравнивающую его к браку на израильтянке, в народной традиции в раввинистический период к нему все-таки проявлялось негативное отношение.

Однако, рассматривая предписание Второзакония как буквальное руководство к действию, следует понимать, что эпоха, в которую создавалось Пятикнижие, принципиально отличалась от эпохи, в которую на него писались комментарии. Период активного спора о толковании этого стиха между рабби Элиэзером и рабби Акивой – период проигранной войны с Римом, когда о «пленении чужих красавиц» не могло быть и речи, следовательно, традиция должна была предложить иное прочтение данного сюжета. Оно было сформулировано рабби Акивой. В отличие от авторов Второзакония, понимавших текст буквально, как закон, который должен быть исполнен; и в отличие от рабби Элиэзера, который объяснял текст при помощи дидактического мидраша, считая закон уступкой злой наклонности человека и в то же время ограничением жестокости войны, рабби Акива толковал текст аллегорически. Он прочел *«veastah et tsparneiha»* как «отрастит ногти» для того, чтобы сделать ее непривлекательной и вынудить захватчика отказаться от брака с ней (См. Сифрей (Ки Теце 2-3), Б. Йевамот 48а-б, И. Маккот 2:6). Средневековые комментаторы на Втор. 21:13, например Раши, Ибн Эзра, Маймонид, следуют за прочтением рабби Акивы, тогда как точка зрения Нахманида гораздо ближе рабби Элиэзеру, он говорит, что главная цель описанных действий – показать солдату, что он

² Если следовать логике талмудических комментаторов, полагающей, что расположенные рядом сюжеты связаны по смыслу, то неизбежными следствиями брака с пленной красавицей станут изнасилование дочери, строптивый сын и неестественная смерть. О строптивых сыновьях идет речь и в Сифрей (Ки Теце 8-10). Б. Санхедрин 21а и 49б – рассказывается о печальной участи Фамари, все несчастья которой были связаны с тем, что она была дочерью пленной красавицы. Elman P. Op. cit. § 3.

сделал с жизнью женщины. (Подробнейший анализ раввинистических текстов, рассматривающих этот вопрос можно обнаружить в Stern [10 с. 91–127] и Elman [8 § 3–4]. Элман обращает особое внимание на расхождение между иерусалимской, более строгой, и вавилонской, более либеральной, традициями).

Женщина, захваченная в плен, оказывается аллегорией эллинистического культурного влияния в целом и идолопоклонства в частности. Из жертвы, описанной в книге Второзакония, она становится «коварной соблазнительницей». При этом переворачивается традиционная система образов: Израиль, который в Библейских текстах всегда изображался как женщина, верная или неверная жена Бога, сама выбирающая свой путь (например, Осия 1-3), теперь становится мужчиной, которого соблазняют женщины: история измены превращается в историю совращения [10 с. 116].

Каково же место этого закона в Храмовом свитке, созданном в первой половине II в. до н. э., то есть сильно позже текста Второзакония (VII–VI в. до н. э.), но все-таки гораздо раньше упомянутых раввинистических текстов (II–V вв. н. э.), в тот небольшой отрезок времени, когда селевкидское господство уже ослабло, а до римского еще было далеко, когда Хасмонейская династия только набирала силу, когда снова начались завоевания сопредельных территорий?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует обратить внимание на несколько новых предписаний, введенных авторами Храмового свитка в изначальный текст Второзакония:

1. Мужчина сам должен остричь пленнице волосы и ногти и переодеть ее (траур и гиюр становятся неразличимы) (11Q LXIII 12). В данном случае текст Храмового свитка следует за LXX и, скорее всего, подтверждает существование некоего общего *Vorlage*.

2. Текст из Кумрана говорит: «14 не сможет дотронуться до чистоты твоей 15 семь лет, и от приношения мирного не сможет есть, пока не пройдет семь лет. По прошествии их может есть» (11Q LXIII 14-15). Это – наиболее существенное добавление. В Б. Йевамот 48b запечатлен спор о том, что именно означает выражение «полный месяц»: 30 дней или девяносто дней. Но про семь лет там речи не идет. Вопрос о семи годах рассматривается И. Ядином [11 с. 365–366].

Согласно Уставу общины (1Q S 6:15-21), человек, желающий вступить в общину, в течение года не может прикасаться к «чистоте старших», и на протяжении второго года к трапезе старших. Только спустя два года и после «проверки» он становится полноправным членом общины.

Точно также и «пленная красавица» может стать женой, но не сможет прикасаться к «чистоте старших», то есть к ритуально чистым питью и пище своего мужа. Кана Верман считает, что «чистота твоя» подразумевает и физическую близость, поскольку вряд ли близость допустима с женщиной, считающейся настолько нечистой, что не может есть пищу мужа [12 с. 1–22]. Но мнение это спорно. Пищевой запрет в общине мог быть строже сексуального. Согласно тому же Храмовому свитку истечение семени, просто ли так или в результате близости с женщиной, делает человека нечистым и предполагает омовение (11Q19 XLV). С формальной точки зрения, чтобы избавиться от нечистоты «физического», внешнего прикосновения «нечистой» женщины или «нечистого» новicia общины, можно просто омыться, тогда как «скверные» еда и питье попадают внутрь человека и очиститься от них гораздо сложнее. Более того, запрет на прикосновение к «чистоте» длится семь лет, следовательно, в случае отказа от близости, брак с пленницей становился бессмысленным, равно как и включение этого предписания в законодательство. Кроме того, в тексте употреблен глагол *ba* (в форме *yabo* «войдет»), который не реже чем глагол *yada* («познал») означает половой акт (Быт. 16:4, 29:23, 29:30, Втор. 22:14, 1Цар. 3:7 и др.). Семилетняя изоляция от «чистоты» соответствует самому долгому сроку наказания (кроме изгнания) из существовавших в общине (CD 12:5-6). Согласно 1QS 7:22-25 и 1QSa 1:6-8 полноправным членом общины человек становится только спустя десять лет после его прихода в общину: спустя два года он допускается до еды и пищи общины, и только спустя десять лет, становится «своим» (один из самых длинных обрядов перехода).

То есть, с одной стороны, мы видим попытку совместить закон о пленной красавице с законами вхождения в общину, что подтверждает кумранское происхождение данной адаптации. С другой стороны – сталкиваемся с новым вопросом: почему члены общины, которые с большим подозрением относились к даже к женщинам одной с ними веры, и упорно настаивали на строгом соблюдении предписаний ритуальной чистоты и отделении от внешнего мира (не только языческого, но и от мира своих единоверцев), вдруг допускают брак с хотя и красавицей, но все же пленной гийорет? Маловероятно и то, что авторов текста, даже гипотетически, интересовала проблема насилия, первостепенная для раввинистической традиции. Не случайно, в отличие от вавилонского Талмуда (Б. Киддушин 21b), допускавшего однократную физическую близость сразу же, еще до того, как женщина переходит под ответствен-

ность захватчика³, Храмовый свиток говорит о возможности физического контакта только через месяц.

Возможно, объяснение этого закона следует искать в природе Храмового свитка, часть которого представляет собой переработку Второзакония. Судя по всему, авторы текста стремились создать идеальный закон, с одной стороны максимально приближенный к библейскому, иначе говоря – рассчитанный на весь Израиль; с другой – соответствующий именно законам общины. В этом контексте закон о женитьбе на пленной красавице и законы о смертной казни оказываются методом стилизации. Видимость реальности этим законам придают именно изменения, соответствующие другим законодательным текстам, внесенные автором, точнее сказать компилятором текста.

С другой стороны, возможно, мы имеем дело с контекстуальным переосмыслением данного закона. По свидетельству целого ряда текстов, члены общины не просто удалялись от мира, но противопоставляли себя ему, как например, в CD 3:12-14: «Но с держащимися заповедей Бога (членами общины – *С.Б.*), кто оставался среди них, Бог установил свой завет, для Израиля навеки, чтобы открыть им сокровенное, то в чем заблуждается весь Израиль». Более того, они оказывались в состоянии «холодной» войны с окружающими их религиозными группировками, о чем красноречиво свидетельствует текст «Некоторые предписания Торы»:

[И вы знаете, что мы] отделились от большинства народа и от всей их скверны, и от вмешательства в эти дела, и не участвуем с [ними] во всем этом, и вы [знаете, что не] найдется на руках наших скверны, лжи и злодеяний, ибо об этом мы даем... и мы писали тебе, чтобы ты уразумел книгу Моисея, книги пророков и Давида... и дела каждого поколения (4Q 397 frg. 14-21, l. 7-1).

³ Примечательно, что согласно этому же фрагменту, сексуальная связь с пленницей разрешена даже священникам, которые, как и все прочие люди, подвержены воздействию «злых наклонностей». При этом, естественно, не рассматривается вопрос о женитьбе священника на пленной, недопустимой ни при каких обстоятельствах. Иерусалимский Талмуд (И. Маккот 2:6) допускает близость только по истечении тридцатидневного периода и по совершению ритуала обращения полностью. С этой точки зрения он гораздо ближе к законам Храмового свитка. Интересно, что во всех этих случаях мы наглядно видим степень компромисса, характерную для трех традиций: каждая из них устанавливает свою границу уступки «дурным устремлениям» (yetzer hara) человека.

Естественно, что в этих условиях даже тексты, допускавшие брак (Дамасский документ, Храмовый свиток и др.), подразумевали брак внутри общины. Но следует признать, что полная изоляция общины все-таки была маловероятна. Какой-то части ее членов все-таки приходилось общаться с людьми, находившимися вовне. Это предположение позволяет рассуждать о гипотетической возможности того, что некий член общины мог встретить и полюбить женщину, в общину не входившую. Причем не случайно в тексте подчеркивается, что женщина – красавица: влечение могло быть настолько сильным, что могло подтолкнуть мужчину к мысли об уходе из общины ради нее (он сам мог попасть к ней в «плен»). В этой ситуации закон о женитьбе на пленной красавице снова обретал актуальность: член общины, полюбивший женщину, в общину не входившую, мог жениться на ней при условии, что она соглашалась войти в общину, по прошествии оговоренного Храмовым свитком испытательного периода.

То есть, несмотря на всю кажущуюся нереалистичность этого закона в контексте Храмового свитка, он все-таки мог иметь применение, а логика построения комментария в чем-то предшествовала раввинистической. Понимая предписание Второзакония буквально и допуская возможность союза с «пленницей», авторы текста все-таки переосмыслили само понятие «пленница», только для рабби Акивы, прибегнувшего к аллегории, она стала «эллинистической культурой», а для авторов Храмового свитка, стремившихся сохранить буквальный смысл стиха Второзакония, она оказалась максимально приближенной чужой – иудейкой, не принадлежавшей к общине. Любопытно, что, избегая аллегории, авторы Храмового свитка в данной ситуации строже следуют правилу, сформулированному позже мудрецами (Б. Шаббат 63а): «Толкование текста (*драш*) не должно нарушать буквального смысла текста (*пшат*)». Все же, переосмысляя понятие «пленница», комментаторы, тем не менее, предпочитали путь, выбранный позже рабби Элиэзером, – путь допустимости брака через обращение как меньшее из зол по сравнению с внутренним кризисом и уходом человека из общины. Точно так же, как для библейского и раввинистического законодательства, допущение Храмового Свитка оказалось «лазейкой» в максимально строгой системе, стремившейся запретить любые смешанные браки, отраженной, например, в книге Юбилеев (30 гл.) и в тексте «Некоторые предписания Торы» (4QММТ В 75-82) [7 с. 15-35]. Впрочем, когда речь идет о «кумранском круге» всегда остается вероятность того, что мы имеем дело с разными направлениями движения: допускавшими членство в общине женщин и исключавшими его, или с документами для разных периодов существования общины.

2. Жена, вернувшаяся из плена

Вторая проблема, порожденная условиями военного времени, – пленение жены и последующее ее возвращение.

Во всех культурах «пленение» мирных жителей – синоним «насилия», а «пленение женщины» – синоним «изнасилования». В Римскую эпоху связь этих понятий была настолько устойчивой, что само римское завоевание иногда описывалось как насилие над женщиной. Причем метафора эта использовалась и победителями и побежденными. Наглядный тому пример, с одной стороны – фриз из Афродизия, на котором обнаженный император Клавдий хватается и насилует Британию; с другой – истории, подобные той, что изложены, например, в трактате Гитин 56б, где завоевание Иерусалима – осквернение Храма изображается как половой акт Тита с проституткой (?) в Святом Святых Храма. Вслед за этой историей в трактате Гитин приводится еще несколько, где завоевание Иудеи оказывается сопряженным с изнасилованием (Б. Гитин 57б-58а), а женский крик боли становится символом вопиющей от унижения и боли Иудеи [13 с. 5-24]. Естественно, что на фоне присущего еще библейскому иудаизму стремлению к сохранению чистоты «священного семени» возвращение жены из плена оказывалось сопряженным с определенными юридическими сложностями, касавшимися в первую очередь жен священников, но и всех остальных женщин тоже.

Одна из наиболее известных и ранних историй на эту тему – хрестоматийный сюжет о споре Иоанна Гиркана с фарисеями, приведенный Иосифом Флавием (Ant. 13:10:5):

Один только из гостей, некий Елезар, человек дурного нрава и придиричивый, сказал: «Если хочешь знать истину, то, желая быть справедливым, ты должен сложить с себя сан первосвященника и удовлетвориться положением правителя народа». Когда же Гиркан спросил его о причине необходимости такого отречения от первосвященнической власти, тот ответил: «Мы слышали от стариков, что ты родился в то время, когда мать твоя находилась в плену у Антиоха Епифана».

Эта история подводит нас не только к вопросу о статусе человека священнического рода, рожденного в плену, но и к вопросу о статусе вернувшейся из плена женщины.

Интересно, что эта тема практически не обсуждается в Танахе. Единственное, что в нем есть, – два сюжета: про Сару, Авраама и

Фараона (Быт. 12) с повтором про Сару, Авраама и Царя Герарского (Быт. 20) и история про Давида с двумя его женами Авигеей и Ахиной (1 Цар. 30:5, 18; 2 Цар. 2:2, 3:1-5). В том и другом случае сюжетные линии практически одинаковы: жены попадают в плен к иноплеменикам, затем так или иначе возвращаются к мужьям, рожают им детей и живут долго и более-менее счастливо. Интересно, что ни в одном из рассказов не говорится о жизни пленницы, только в истории с Сарой и царем Герарским всячески подчеркивается то, что царь не прикоснулся к ней (Быт. 20:4). Более того, судя по всему, автор истории о Давиде и его женах вообще не интересуется статусом жены, побывавшей в плену. Все повествование выдержано в духе «рассказа о войнах Давида», одним из сюжетов которых был захват в плен его жен, которых он, как доблестный муж, отбил. После их возвращения налаживается обычная жизнь, жены переселяются с мужем, рожают ему детей.

В истории с Авраамом и Сарой важным оказывается свидетельство о чистоте Сары. Хотя возможно, что автора или редактора истории так же, как и в предыдущем случае, интересовал не вопрос о статусе возвращенной из плена жены, но демонстрация способности Бога защитить интересы Авраама в любой ситуации.

Что касается Талмуда, то там вопрос о судьбе плененной жены обсуждается гораздо более детально. Наиболее показательное место – В. Кетубот 51а-52а, где комментируется Мишна 4:7 (см. также Б. Кетубот 21-22, 27 и Б. Кидушин 66б.):

И если он не пишет ей: «если ты попадешь в плен, то я выкуплю тебя и возьму снова в жены», а в случае жены священника «я возвращу тебя в дом отца», тем не менее, он должен исполнить эти обязательства, потому что это условие, наложенное бейт-дином. И если она попадет в плен, – он обязан выкупить ее. И если он скажет: «Вот ее разводное письмо и вот ее кетуба, пусть она выкупает себя сама», – он не сможет поступить так. Если пострадало ее здоровье, то он обязан обеспечить ей медицинский уход, но если он скажет: «Вот ее разводное письмо и вот ее кетуба, пусть она сама заботится о своем здоровье» – он сможет поступить так.

Затем начинается обсуждение Мишны, суть которой сводится к тому, что вернуться к мужу по возвращении из плена могут практически все женщины, кроме следующих: 1) жены священников, 2) добровольно вступившие в физическую связь с захватчиками, 3) украденные, отпущенные и вернувшиеся к ворах. Первый из перечисленных случаев наиболее значителен, поскольку именно через него можно

понять логику всех остальных. Учитывая прецедент, описанный Иосифом, можно было бы предположить, что законоучители были обеспокоены тем, что женщина, находясь в плену, могла забеременеть, и ребенок, рожденный ею после возвращения из плена, считающийся сыном священника, на самом деле к священнической службе был бы непригоден. Именно на это обращает особое внимание Иосиф в трактате Против Апиона 1:7 (30-35). Интересно отметить, что сам Иосиф, будучи священнического происхождения, был вынужден жениться на пленной женщине по приказу Веспасиана. Судя по всему, эта ситуация была для него очень болезненной: несмотря на то, что его будущая жена, даже будучи в плену сохранила девственность, Иосиф все-таки предпочел развестись с ней при первой же возможности, и вступить в новый брак, более подобающий его происхождению (Vita 75).

Но проблема была далеко не только в этом. Согласно Лев. 21:7, священник не может «брать за себя блудницу, и опороченную, не должны брать жену, отверженную мужем своим, ибо они святы Богу своему».

Иосиф, обсуждая этот перечень, поясняет (Ant. 3.12.2):

Им (священникам – С.Б.) запрещено жениться на публичной женщине, на рабыне, на военнопленной, на продащицах или служанках в гостиницах, равно как на всех тех женщинах, которые по каким бы то ни было причинам были разведены со своими мужьями.

Судя по всему, Иосиф истолковывает *halala* («опороченная») как «рабыня, военнопленная, продащица или служанка в гостинице». Возможно, «служанка в гостинице» – одно из значений слова *zonah*. (О статусе женщины, хозяйки гостиницы см. Б. Йевамот 122а).

Подобный список заставляет задуматься о том, что главной причиной, по которой жена священника не могла вернуться к собственному мужу, было все-таки подозрение в ритуальной нечистоте (М. Сота 5:1):

Также как вода считается доказательством о ней, также вода считается доказательством о нем. Ибо сказано: «И войдет дважды». Также как она запрещена для своего мужа, она запрещена для любовника. Ибо сказано: «нечиста»... «нечиста». Это слова р. Акивы. Сказал Р. Йегошуа, так учил р. Захария Бен ха-Казав. Раби говорил: «слово «нечиста» употребляется дважды, из-за того, что первое относится к мужу, а второе – к любовнику»⁴.

⁴ О ритуальной нечистоте, препятствующей браку со священником, идет речь и в М. Эдуйот 8:2.

Женщина, вернувшаяся из плена, считалась оскверненной потому, что согласно древней галахе, любая незаконная сексуальная связь оскверняет женщину и делает ее недозванной для мужа. Вопрос же беременности и рождения ребенка оказывается вторичным.

Отсюда проистекает еще одно правило, несколько смягчающее первое: если находится свидетель, способный подтвердить то, что женщина осталась чистой, то она остается дозволенной для своего мужа, даже если он священник (М. Кетубот 2:6, 2:9). В данном случае принимается во внимание даже свидетельство женщины, даже рабыни. Единственное строгое правило: никто не может свидетельствовать сам о себе.

Показательно, что, обсуждая вопрос о статусе вернувшейся из плена жены, гемара (Б. Кетубот 51-52) не обращается ни к примеру Сары и Авраама, ни к примеру Давида и его жен, но вспоминает об «отце Самуила», то есть об Элькане (1 Цар. 1). Пример странный, ведь Анна никогда не была в плену. В качестве объяснения такого выбора можно предположить следующее: с одной стороны, история Давида не могла служить хорошим примером потому, что Давид не был священником, равно как и Авраам, и их жены могли бы вернуться к ним в любом случае. Тогда как Элькана – достойный пример для подражания: муж, проявляющий милосердие даже в том случае, когда галаха дает ему полное право развестись с женой. То есть по сути, история оказывается не о статусе плененной и возвращавшейся жены, но о милосердном поведении мужа.

Что мы видим в Кумране? Строго говоря, галахических текстов о жене, побывавшей в плену, в Кумране нет вообще. Но в Апокрифе книги Бытия (1QapGen 20:12-18, 30) излагается все та же история о Саре, Аврааме и Фараоне Египетском. Здесь этот сюжет оказывается еще более красочным и дополняется несколькими очень интересными деталями:

Той ночью я молился, просил и умолял, говоря, печалюсь и плача: «Благословен Ты, Бог Высочайший, Господь мой на все времена, Ибо ты Господь правишь над всем и над всеми царями земли творишь суд. И ныне Прошу тебя, Господин мой, о Фараоне Цоана, царе египетском, ибо была забрана от меня жена моя силой. Рассуди меня с ним и яви руку свою крепкою против него и против всего дома его. И ночью этой да не будет осквернена жена моя, отделенная от меня, и будет это свидетельством того, что ты Господь мой, Господин над всеми царями земли». Я плакал и молчал. И той ночью послал Господь Бог духа святого, поразить его и весь дом его, и злой дух, и он мучил его и весь дом его. И он не мог приблизиться к ней и познать ее, несмотря на то, что оставался с ней два года... И царь в тот день принес мне множество даров, и поклялся что он не [трогал] ее.

В подобном изложении становится ясно: авторов текста прежде всего волновала чистота Сары, и, создавая «переработку» библейского сюжета, они «держали в уме» именно закон о женщине, побывавшей в плену.

Для кумранитов, как и для раввинов, судя по всему, наиболее принципиальным был именно момент ритуальной нечистоты, которую обретает женщина в результате незаконной физической связи (Юбилеи 33):

И Рувим увидел Валлу, служанку Рахили, наложницу своего отца, когда она купалась в воде в уединенном месте, и возымел любовь к ней, и спрятался ночью, и вошел в жилище Валлы, и нашел ее одну ночью лежащей на своей постели и спящей в своем жилище. И он лег к ней на ложе и открыл покрывало ее; и она схватила его и вскрикнула. И когда она узнала его, что это был Рувим, застыдилась его, и отняла свою руку от него, и убежала, и очень скорбела о случившемся, но не сказала ничего ни одному человеку. И когда Иаков пришел и отыскивал ее, она сказала ему: я не чиста для тебя, но обещана для тебя...

Единственным, что может оправдать женщину, становится именно чужое свидетельство, так же как и в случае с раввинистической галахой. Именно для этого в истории с Сарой появляется рассказ о молитве Авраама и духах, и затем, чтобы снять с нее окончательные обвинения, добавляется свидетельство самого фараона.

Через вопрос о статусе возвратившейся из плена жены мы подходим к очень важной теологической проблеме, порожденной «кодексом святости» (Лев. 17-26). Согласно книге Второзакония (Втор. 7:9-7), Израиль должен любить Бога, любящего Израиль, а, согласно «кодексу святости» (Лев. 19:2), Израиль должен не просто любить Бога, но быть святым. Священники же должны быть самой священной частью, и одна из их основных функций – «отличать священное от несвященного, чистое от нечистого» (Лев. 10:10).

Из этого следует, что при любых обстоятельствах главная задача священников – хранить ритуальную чистоту. Именно здесь возникает конфликт закона и милосердия. Жена, возвращающаяся из плена, скорее всего, нечиста. Но, несмотря на это, любой муж должен проявить милосердие и принять ее обратно. Именно поэтому основной иллюстрацией закона становится история об Элькане. Это правило подходит для всех, но не для священников, которые, прежде всего, должны помнить о законе и чистоте, лишаясь, таким образом, права на проявление любви и милосердия. Милосердие же

остается только атрибутом и правом Бога. Пытаясь смягчить подобный, очень суровый для любящего человека закон, законоучителя вводят «правило свидетеля». Но все-таки полностью отменить это правило невозможно, и трагизм ситуации продолжает ощущаться. Яркий тому пример – история р. Захарии бен ха-Кацава (М. Кетубот 2:9):

Если город взят осаждающими, то все священнические жены, находившиеся в этом городе, негодны (для своих мужей); если у них есть свидетели, будь это даже раб, даже рабыня, они достойны веры. Никто не достоверен, когда свидетельствует для самого себя. Рабби Захария, сын Кацава, сказывал о своей жене: «Этим обиталищем (клянусь): не выйдет рука ее из руки моей от дня входа язычников в Иерусалим, до дня выхода их. Ответили ему: «Ни один человек не свидетельствует о себе».

Раши, комментируя это место, раскрывает трагизм истории: «они не приняли и его свидетельство, и потому она осталась запрещенной для него» (Раши на Кетубот 27б). Священник не может предпочесть милосердие святости, даже в спорных ситуациях.

Что же касается кумранского круга, то там это правило оказывается еще более жестким. Возведенная в абсолют идея святости Израиля привела к тому, что многие законы, относящиеся в Торе только к священникам, были расширены и перенесены на весь Израиль (как свидетельствует книга Юбилеев). Предписание Лев. 19:2 члены общины старались осуществить в полной мере. Можно предположить, что, озадавшись кумраниты вопросом о статусе пленной жены, они говорили бы о том, что любая вернувшаяся из плена жена запрещена для мужа. Отсюда история Авраама и Сары, не имевших никакой связи со священством, обретает особую остроту. И именно для того, чтобы, подобно мудрецам раввинистического круга, смягчить этот закон, они вводят рассказ о свидетельстве фараона и историю об ангеле.

Кроме того, как и в случае с законом о женитьбе на пленной красавице, законы о вернувшейся из плена жене могли обрести новое звучание, обусловленное новым контекстом. Гипотетически можно предположить, что эти законы могли применяться к женщине, которая жила в общине, но по каким-то, не зависящим от нее обстоятельствам оказалась вне ее, соприкоснулась с нечестивым и скверным миром и теперь хочет вернуться обратно. Предположительно, она могла это сделать при наличии свидетелей ее чистоты. В случае отсутствия таковых, она, как и жены священников, оказывалась не-

дозволенной для мужа, а может быть и вообще лишалась права на возвращение.

Таким образом, мы видим, что во всех случаях толкования библейских предписаний оказываются достаточно гибкими и в значительной мере зависят от того, как авторы комментариев воспринимали окружающую их действительность. Время существования Кумранской общины – III в. до н. э. – I в. н. э. – было относительно мирным. Но именно оно стало периодом наиболее активного дробления иудаизма на толки, вражда между которыми зачастую становилась очень острой, хотя редко обретала форму военного конфликта. Тем не менее, эта общая напряженность привела к тому, что авторы кумранских текстов, встав в оппозицию к окружавшему их миру, перенесли военное сознание создателей Второзакония во все-таки достаточно мирную современную им ситуацию. Как следствие тексты, которые традиционно относились к военному противостоянию Израиля и язычников, оказались очень востребованными в кумранском кругу, только «враг» теперь был другой. Одна из ключевых характеристик сознания авторов текстов – дуализм, проявлявшийся, в частности, в разделении людей на «сынов света» и «сынов тьмы». Причем наличие среди рукописей свитка «Войны сынов Света против сынов Тьмы» указывает на то, что разделение это, по крайней мере, гипотетически, носило военный характер. И самым острым конфликт был именно с иудеями, не разделявшими убеждений кумранитов (например, с Нечестивым священником, который, кем бы он ни был, явно был иудеем). Обособленная жизнь, к которой стремились авторы текстов, означала, прежде всего, отделенность от других иудеев, которые, в свою очередь, стремились отмежеваться от остального мира. В результате кумраниты оказывались как бы внутри двойной ограды: одну возвел весь Израиль, между собой и миром язычников, другую – сами кумраниты, отделившись от Израиля. Стремление к обособленности, усиленное милитаристскими идеями, определило новое звучание библейских текстов, положенных в основу идеологии членов общины. И в случае с законом о женьтибе на пленной красавице, и в случае с законом о возвращении жены из плена можно говорить о примерно одинаковых тенденциях адаптации внутри кумранской традиции. Там, где мудрецы стремятся к компромиссу и стараются, насколько это возможно, примирить суровый закон и человеческую природу, кумраниты стараются, насколько это возможно, человеческую природу ограничить, хотя и не отрицают ее полностью. Там, где раввинистическая традиция старается быть просто рациональной, кумранская традиция становится ригористичной и из-за этого кажется нереальной. Однако, несмо-

тря на всю кажущуюся утопичность, оба закона вполне могли найти применение в жизни членов общины. В итоге, на примере законов о пленницах, как захваченных, так и возвращенных, можно увидеть, что насколько бы строга ни была система, в ней всегда остается «лазейка» для проявления человеческой природы, для примирения ее с традицией.

Библиография/References

1. Van-Gennen A. Обряды перехода. Москва: Восточная литература, 2002.
2. Van-Genner A. (2002) Obriady perekhoda [Rites of passage]. Moskva. Vostochnaiā literatura.
3. Westmarck, E. (1926) *A Short History of Marriage*. London: Macmillan.
4. Niditch, S. (1993) "War, Woman, and Defilement in Numbers 31", *Semeia* 63: 39-57.
5. Weinfeld, M. (1961) "The Origin of the Humanism in Deuteronomy", *Journal of Biblical Literature* 80(3): 241-247.
6. Epstein, L. (1942) *Marriage Laws in the Bible and in the Talmud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Steinfeld, Z.A. (1983) "The Decree Against Gentiles and Their Daughters according to R. Nahman Bar Yizhak", *Bar-Ilan: Annual of Bar-Ilan University* 20-21: 25-42 (иврит).
8. Hayes, C. (1999) "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources", *The Harvard Theological Review* 92 (1): 3-36.
9. Elman, P. (1997) "Deuteronomy 21:10-14: The Beautiful Captive Woman", *Woman In Judaism: A Multidisciplinary Journal* 1 [http://jps.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/166/212] (дата обращения: 22.02.2018).
10. Брагинская Н.В. «Иосиф и Асenet»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2007. № 1. С. 36-39.
11. Braginskaiā N.V. «Iosif i Asenet»: «midrash» do midrasha i «roman» do romana ["Joseph and Asenet": "midrash" prior to the midrash and "romance" prior to the novel]. *Vestnik drevnei istorii*. 2007. № 1. С. 36-39.
12. Stern, D. (1998) "The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature", *Poetics Today* 19(1): 91-127.
13. Yadin, Y. (1983) *The Temple Scroll*. Vol. 1. Jerusalem: The Israel Exploration Society, The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, The Shrine of the Book.
14. Werman, C. (1997) "Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Intermarriage", *The Harvard Theological Review* 90(1): 1-22.

15. Belser, J.W. (2014) "Sex in the Shadow of Rome: Sexual Violence and Theological Lament in Talmudic Disaster Narratives", *Journal of Feminist Studies in Religion* 30(1): 5-24.

Информация об авторе

Светлана В. Бабкина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; ocean_blue@mail.ru

Information about the author

Svetlana V. Babkina, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; ocean_blue@mail.ru