

## Жена-сестра. Три библейских истории

### Введение

Мы прочтем три истории из книги Бытия. Во всех трех праотец поселяется вместе с женой в чужом царстве. Он опасается, что местные жители захотят отнять у него жену и убьют его, и поэтому уверяет их, что это его сестра. Местный правитель разоблачает ложь. Праотец обретает богатство, причина появления которого объясняется в каждом случае по-своему.

Несмотря на совпадение сюжетных мотивов, это три очень разных по смыслу и по стилю истории. Библия — корпус текстов, которые веками бытовали в устной и письменной традиции и постоянно менялись, дописывались, редактировались, комментировали друг друга, поправляли друг друга. В итоге мы слышим не голос одного автора («Моисея»), а голоса множества авторов, рассказчиков, редакторов и внутренних комментаторов. Наши три истории принадлежат как минимум трем разным голосам.

Тексты, которые мы сегодня будем читать, посвящены далекому прошлому. Далекому не только для нас, но и для авторов и тех слушателей, к которым они обращаются. Рассказы об этом прошлом не просто удовлетворяли любознательность или развлекали. Они были мифами. Миф рассказывает о прошлом, потому что оно — образец, модель настоящего. Для мифа рассказать о начале мира — значит объяснить принцип его существования сейчас. Миф собирает фрагментированную и противоречивую реальность в картину, приемлемую для общества. Это то, что сейчас стали называть «скрепами». Миф — это такая скрепа в форме рассказа: он скрепляет картину мира, чтобы она не разваливалась, и скрепляет коллектив, чтобы он не разбрехался, а сохранял сплоченность. Поэтому, читая наши три истории, имеет смысл спрашивать, что они скрепляют, какие дырки в картине мира древнего слушателя они штопают.

### Первая история (Быт 12:10-13:2)

וַיְהִי רָעָב בְּאֶרֶץ וְיָרֵד אַבְרָם מִצְרַיִם לָגוֹר שָׁם בְּיַכְבֵּד הָרָעָב בְּאֶרֶץ:

В стране начался голод. Аврам отправился в Египет, чтобы жить там как мигрант, потому что голод в стране был силен (12:10).

Чуть выше, в начале гл. 12 Аврам по велению Бога отправляется в Ханаан. Но не успел он прийти в землю обетованную, как уже ему приходится бежать в Египет. Почему? В теории Ханаан — земля, текущая молоком и медом. Но реальность, как часто бывает, скромнее. В Ханаане плодородие всегда зависело от количества осадков, а в Египте — от разлива Нила. В Ханаане Аврам голодает. Поэтому он отправляется в чужую богатую страну, чтобы там пожить в качестве чужака, мигранта (לָגוֹר, не просто «пожить», как в Синодальном переводе). Точно так же, тоже из-за голода, окажутся в Египте правнуки Аврама, предки двенадцати колен.

Это ситуация диаспоры. Весь сюжет в каком-то смысле — про выживание в диаспоре, на чужбине. Как и в мифе об исходе, Египет — символ диаспоры<sup>1</sup>. Поэтому еврей диаспоры узнавал в герое этого сюжета, в этом мигранте, самого себя.

Жизнь в Египте — также символ всякого унижения, угнетения, которое переживает коллектив и которое находится в противоречии с представлением коллектива о самом себе

---

<sup>1</sup> Как традиционные комментаторы (особенно Нахманид), так и современные ученые (например, М. Бреттлер) часто говорят, что наша первая история предвосхищает исход. Это верно только в том случае, если мы рассматриваем все повествование Пятикнижия как единый текст, причем читаемый строго последовательно, от начала к концу. Если же разные библейские рассказы для нас — разные голоса, то лучше сказать, что наша история переключается с преданием об исходе, а предание об исходе переключается с нею, они взаимно отражают друг друга.

как об избранном народе. Вроде избраны, а почему-то не самые сильные, не самые процветающие. Получается когнитивный диссонанс, дырка в картине мира.

Библия постоянно латает эту дырку. Основной ответ библейских авторов: кто был ничем, тот станет всем. Кто был рабом в Египте, тот станет свободным в земле обетованной. Угнетение воспринимается как временный этап, как лиминальное состояние, если воспользоваться термином Ван Геннепа и Виктора Тернера. Лиминальное (т. е. пороговое) состояние проходят, например, посвящаемые во время обрядов перехода к более высокому статусу (превращения юноши в мужчину, простого человека — в шамана или вождя и т. п.). Посвящаемого проводят через физические страдания и моральные унижения, через временное изгнание из общества (в пустыню, в лес), чтобы он как бы умер и воскрес в новом качестве. Но пока он в изгнании, это лиминальная фаза, промежуток, когда не действуют обычные законы<sup>2</sup>. Поэтому посвящаемые, с одной стороны, подвергались издевательствам, с другой стороны, для них самих допускалось незаконное поведение. Например, в сексуальной сфере для лиминальной фазы характерны как воздержание, так и беспорядочные связи, потому что и то, и другое говорит о выпадении из нормальной, структурированной реальности<sup>3</sup>.

Это рассуждение про лиминальность пока, может быть, кажется абстрактным, но оно пригодится для чтения нашего текста.

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבוֹא מִצְרַיִם וַיֹּאמֶר אֶל-שָׂרָי אִשְׁתּוֹ הֲנֵה-נָא יִדְעֵתִי כִּי אִשָּׁה יַפְת־מְרָאָה אֶת־:

Приближаясь к Египту, он сказал своей жене Саре: «Понимаешь, я знаю, что ты красивая женщина» (12:11).

Ясно, что Сара здесь еще молодая. По другим текстам (12:4, 17:17) получается, что ей 65 лет к моменту переселения в Ханаан. Но это только лишний раз доказывает, что перед нами слоеный пирог из текстов разного времени и написанных разными руками. Не надо проецировать на нашу историю хронологию других текстов.

וְהָיָה כִּי-יִרְאוּ אֶתְךָ הַמִּצְרַיִם וַאֲמָרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאַתָּךְ יַחֲיוּ:

Когда египтяне тебя увидят, они подумают: это его жена. Тогда они убьют меня, а тебя нет» (12:12).

Так поступил Давид с хеттом Урией: прельстившись красотой его жены, забрал ее себе, а чужеземца убил. Чужак уязвим, потому что он вне социальных связей.

אֲמַרְי־נָא אֶחָתִי אַתְּ לְמַעַן יִיטַב-לִי בְּעַבְדְּךָ וְחַיְתָה נַפְשִׁי בְּגִלְלָךְ:

Скажи, что ты моя сестра, чтобы у меня было все хорошо благодаря тебе, чтобы мне сохранили жизнь из-за тебя (12:13).

«Скажи, что ты моя сестра»: ловкая выдумка. Перед нами сюжет о герое-плуте<sup>4</sup>, или трикстере, как братец Кролик, ходжа Насреддин, лиса в русских сказках. Типичные задачи, решаемые трикстером: спасти свою жизнь от более сильного и опасного персонажа, найти пропитание, преодолеть нищету. Проблема решается хитростью.

<sup>2</sup> «... и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают “состояния” и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то, ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. <...> лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны» (Тернер, 169).

<sup>3</sup> См. там же, 177, 184.

<sup>4</sup> Gunkel, 173; Niditch, 23-69; Nicholas, 45-48.

Но мы еще пока не совсем понимаем, в чем хитрость. Почему именно «сестра»? Брат, вероятно, имел право выдавать сестру замуж. Это логично для патриархального общества. О том, что брат опекал осиротевшую сестру и выдавал ее замуж, свидетельствуют, например, документы из Нузи середины II тыс. до н. э. В Нузи существовала даже юридическая процедура передачи прав брата другому человеку. Приемный брат становился ответственным за то, чтобы содержать незамужнюю приемную сестру и выдать ее замуж, но зато и калым получал тоже он, так что вся сделка могла быть выгодной инвестицией<sup>5</sup>.

Египтяне будут свататься к Саре. А что будет делать ее «брат» Аврам? Может быть, он будет говорить «подумаем»; требовать такого калыма, какого никто не сможет внести; принимать между тем подарки женихов, ничего не обещая. Короче, тянуть время, а там глядишь, и голод кончится, можно будет уходить обратно в Ханаан. Так понимает Овадия Сфорно (1470-1450)<sup>6</sup>.

וַיְהִי כִּבְּזֹא אַבְרָם מִצְרִימָה וַיֵּרְאוּ הַמִּצְרִיִּם אֶת־הָאִשָּׁה כִּי־יִפָּהּ הִוא מְאֹד:

וַיֵּרְאוּ אֶת־הָ שָׂרִי פֶרְעָה וַיְהִי־לָוּ אֶת־הָ אֶל־פֶּרְעָה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פֶּרְעָה:

וְלְאַבְרָם הֵיטִיב בְּעִבּוּרָהּ וַיְהִי־לָוּ צֹאן־וּבָקָר וְחֻמְרִים וְעַבְדִּים וְשִׁפְחֹת וְאַתְנֹת וְגַמְלִים:

Когда Аврам пришел в Египет, египтяне увидели, что эта женщина очень красива. Приближенные фараона увидели и расхвалили ее фараону. Ее взяли в дом фараона. У Аврама было все хорошо благодаря ей: у него появились овцы, коровы, ослы, рабы, рабыни, ослицы и верблюды (12:14-16).

Одно из двух: либо мы неправильно поняли план Аврама, либо он не сработал. Сфорно (а из современных комментаторов, например, Эйхлер) считает, что план не сработал. Фараон не стал долго свататься, а внезапно и чуть ли не силой увел Сару. Но, во-первых, в тексте нет намек на насилие или неожиданность. Во-вторых, повтор фразы («чтобы у меня было все хорошо благодаря тебе» — «у Аврама все было хорошо благодаря ей») показывает, что все идет по плану.

Значит, мы его неправильно поняли. План был не в том, чтобы потянуть время, мороча голову женихам, а в том, чтобы выдать жену замуж за фараона. (Может быть, план по ходу дела менялся и уточнялся? Тогда таков был, по крайней мере, итоговый план.) За самого выгодного жениха, потому что с него можно получить самый большой калым, да еще стать царским шурином. Неудивительно, что у Аврама «было все хорошо благодаря ей». Он не только остался в живых, но и разбогател.

Аврам ведет себя парадоксально, как и свойственно героям-плутам. Мало того, что объявляет жену сестрой (как бы словесный инцест), он еще и выдает ее замуж (причем за чужака, вопреки принципу эндогамии). Обман и нарушение табу не просто спасают жизнь, а ведут к повышению статуса. Чужак становится шурином царя.

Трюки с супружеством, чем-то напоминающие нашу историю, встречаются у разных народов в мифах о трикстерах. У палеоазиатов Ворон пытается раздобыть пищу; средством иногда служит добывание «жены или свойственников как “подателей” пищи (Ворон ищет жену у богатых оленеводов, женится на женщине-рыбе и т. д.)»<sup>7</sup>. В мифе индейцев тихоокеанского побережья «Иель [Ворон] меняет свой пол и в виде женщины выходит замуж за вождя касаток или тюленей, затем крадет его запасы пищи, убивает

<sup>5</sup> Eichler, 34. На раннем этапе исследования, когда было известно около половины документов из Нузи, известных сейчас, Спейзер выдвинул теорию, согласно которой приемный брат и муж — одно и то же лицо. Он решил, что и библейские праотцы якобы делали своих жен приемными сестрами, причем это повышало юридический статус жены. Сейчас эта теория отброшена.

<sup>6</sup> До него, согласно Эйхлеру, так толковали Ниссим бен Рувен Геронди в XIV в. и Абарбанель (Eichler, 29, 32). Я не проверил.

<sup>7</sup> Мелетинский, «Поэтика мифа», 247-248.

“мужа” острой палкой...»<sup>8</sup>. У виннебаго в цикле о трикстере тоже есть сюжет, где трикстер меняет пол и выходит замуж за вождя, чтобы прокормить себя и своих друзей в течение зимы<sup>9</sup>.

Герой-трикстер, нарушая табу, живет вне закона, т. е. как бы в постоянно подвешенном, лиминальном состоянии.

וַיִּנְגַע יְהוָה | אֶת־פְּרֻעָה נְגַעִים גְּדֹלִים וְאֶת־בֵּיתוֹ עַל־דְּבַר שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ אַבְרָם:

Яхве наслал на фараона и его дом тяжелые болезни из-за Сары, жены Аврама (12:17).

Справедливо ли? Фараон же не знал. Но здесь, в нашем тексте этот вопрос не задается, он не предполагается рассказчиком. Кара за то, что фараон взял в жены чужую жену, наступает так же автоматически, как и чума в Фивах — за то, что Эдип убил отца и женился на матери. Незнание не освобождает от ответственности ни фараона, ни Эдипа. Более того, ответственность разделяют целые города и страны: Фивы и «дом фараона» (это выражение может означать как его двор, так и все государство). Нарушение табу влечет за собой чуму, как прикосновение к оголенным проводам — удар током. Тут нет ничего личного; действует своего рода закон. Божество, насылающее чуму, просто воплощает этот закон.

וַיִּקְרָא פְּרֻעָה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה־זָּאת עָשִׂיתָ לִּי לְמָה לֹא־הִגַּדְתָּ לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הִוא:

Фараон вызвал Аврама и сказал: «Ты как поступил со мной? Ты почему не сказал, что это твоя жена?» (12:18)

Как фараон догадался? Ну, скажем, ему подсказали жрецы и мудрецы<sup>10</sup>. Поиск виновника мог бы стать сюжетом целого произведения, вроде Софоклова «Царя Эдипа». Здесь ответ находится легко, но удивительно похожий на тот, что и в мифе об Эдипе. Там виноват царь-чужак, по незнанию совершивший инцест: его надо изгнать, тогда бедствие прекратится. Здесь виноваты царь, чужак и женщина чужеземного происхождения. Царь по незнанию тоже нарушил сексуальное табу, чужака-обманщика и чужую женщину надо изгнать. Согласно Р. Жирару, миф об Эдипе — это миф *par excellence*. Коллективное убийство или изгнание козла отпущения — основной способ, при помощи которого архаический коллектив избавляется от накопившихся внутренних конфликтов<sup>11</sup>. Направив всю агрессию против козла отпущения, коллектив достигает примирения. Это примирение воспринимается как чудесное «исцеление»<sup>12</sup>. Когда евреев во время эпидемий чумы обвиняли в том, что это они отравляют колодцы, то мы, по Жирару, присутствуем при рождении мифа такого же типа. Откуда можно было знать, что это евреи? Просто

<sup>8</sup> Мелетинский, «Палеоазиатский мифологический эпос», 133.

<sup>9</sup> Радин, 39-42.

<sup>10</sup> Как объясняет Гункель (см. комментарий к этому месту). Он думает, что эта деталь была выпущена из текста по идеологическим соображениям (я думаю, что, скорее, она просто была не очень важна). Ср. Апокриф Бытия (I в. до н. э. или I в. н. э.), где фараон обращается к мудрецам, но они не в силах объяснить: «И послал он созвать всех [мудрецов] египетских и всех чародеев, а также всех целителей Египта, не смогут ли они излечить его от этой болезни и людей его дома. И не смогли никто из целителей и чародеев, и все мудрецы поднять (и) исцелить его, так как дух поразил болезнью их всех, и они бежали в страхе. Тогда пришел ко мне Хирканос и просил меня, чтобы я пошел и помолился о царе, и возложил руки свои на него, чтобы он остался жив, так как он видел меня во сне ... И сказал ему Лот: Не может Авраам, мой дядя, молиться о царе, пока Сара, жена его, у него (фараона). А теперь иди скажи царю, пусть он отошлет жену его от себя к ее мужу. Тогда помолится он (Авраам) о нем, и (тот) исцелится. И когда услышал Хирканос слова Лота, он отправился (и) рассказал царю: Вся болезнь и язвы эти, которыми поражен и уязвлен господин мой царь, из-за Сары, жены Авраама. Пусть вернут Сару Аврааму, мужу ее, и удалится от тебя эта болезнь и дух тлетворный» (20.19-26, перевод К. Б. Старковой).

<sup>11</sup> Возможно, он несколько недооценивает другой, во многом аналогичный первому способ — сплочение против внешних врагов, как правило, столь же надуманных.

<sup>12</sup> Следовательно, «чума» в какой-то мере служит метафорой социального кризиса; впрочем, как замечает Жирар, подлинная эпидемия часто сопровождалась таким кризисом.

общество во время кризиса ищет козлов отпущения. Выбор произволен, но первыми кандидатами бывают те, кто выделяется: чужие, инвалиды, самые богатые или самые бедные, самые красивые или самые уродливые. Их обвиняют в каких-либо чудовищных преступлениях, нарушающих самые основы социума. Обычно это нарушение строжайших табу: убийство отца или детей, инцест, осквернение святынь. Жирар называет это «обезразличивающими преступлениями».

У Жирара есть апологетическая тенденция утверждать, что Библия антимифологична (т. е. разоблачает механизм мифа), потому что она будто бы всегда на стороне гонимых. В первую очередь это касается евангельского сюжета, но в значительной мере Жирар распространяет это и на Ветхий Завет. Я думаю, что здесь он очень схематичен и пристрастен. Про Евангелие нет времени говорить, хотя стоило бы задуматься о роли, отведенной там Иуде Искарриоту. Но возьмем Ветхий Завет. Очевидный пример козла отпущения — женщины-иноплеменницы. Чужеземные жены Соломона сбивают его с пути, финикийская жена Ахава преследует пророков, жен-иноплеменниц изгоняют из общины репатриантов при Эзре. В книге Притчей демонизированная Чужая Женщина олицетворяет все зло, все соблазны и противостоит олицетворенной Премудрости. Это сквозной мотив, и понятно, почему. Жена-иноплеменница, а особенно красивая царская жена-иноплеменница выделяется сразу в четырех отношениях, и все четыре особенности делают ее подозрительной, т. е. удобным козлом отпущения. В истории Давида и Вирсавии тоже присутствует этот ужас перед красивыми женами чужеземцев. Давид, соблазнившись Вирсавией, женой хетта, вызывает целую цепочку чудовищных преступлений и бедствий: инцест, братоубийство, голод, эпидемию<sup>13</sup>.

Вернемся к сюжету об Авраме. Здесь тоже нет разоблачения гонительской паранойи. Да, в эпидемии виновны красивая царская жена-иноплеменница и ее подозрительный то ли брат, то ли муж. Мы бы сказали, что это ксенофобский бред и охота на ведьм. Текст этого не говорит: он верит во вредоносность Аврама и его жены для Египта, предполагая, что поверим и мы. В итоге изгоняются чужак и женщина. Они оказываются единственными козлами отпущения. Царь, изгоняя их, отводит обвинение от самого себя.

Отметим опять параллель с мифом об исходе: там тоже присутствие чужаков приводит к бедствиям (казни египетские), и в какой-то момент фараон говорит «уходите прочь от моего народа» (Исх 12:31). Но там, конечно, изгнанию чужаков предшествует порабощение, и они сами хотят уйти, а казни рационализированы как наказание за то, что евреев не отпускают.

לָמָּה אָמַרְתָּ אֶחָדִי הוּא וְאָקַח אֶתָּה לִי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אֲשֶׁרְךָ קַח וְלָךְ:  
וַיֵּצֵא עָלָיו פְּרִעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלַחוּ אֹתוֹ וְאֶת-אִשְׁתּוֹ וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ:

«Почему ты сказал «это моя сестра»? Я взял ее в жены. Вот твоя жена. Забирай ее и уходи!» Фараон приставил к нему людей, которые выдворили его с женой и со всем имуществом (12:19-20).

Изгнание — лейтмотив библейской мифологии: Иаков, Иосиф, Давид проходят через изгнание. Это своего рода инициация, чем и объясняется, на мой взгляд, место нашей

<sup>13</sup> Первый ребенок от незаконно отнятой жены умирает, в семье Давида совершается череда ужасных преступлений: брат соблазняет сестру (Аммон и Тамар), брат убивает брата (Авессалом и Аммон), сын (Авессалом) поднимается на отца, что приводит к междоусобной войне, раздирающей царство; а затем следуют еще голод (2 Царств 21) и эпидемия (2 Царств 24). Согласно пророчеству Нафана (2 Царств 12:10-12,14), по крайней мере, часть этих событий (смерть ребенка, междоусобицы и убийства в семье, восстание Авессалома) была карой за прелюбодеяние с Вирсавией и убийство Урии. Виновниками голода, согласно официальной версии (21:2), объявлены потомки Саула, и царь отдает их на расправу. Непосредственной причиной эпидемии названо новое прегрешение Давида, перепись, но при этом подчеркивается, что идею переписи внушил Давиду Яхве, который «продолжал гневаться на Израиль» (24:1). Чем вызван гнев, не сказано, но можно предположить, что это все еще расплата за Вирсавию и Урию.

истории в начале (почти в начале) цикла об Аврааме. Изгнанием Аврама как бы подтверждается его избранничество.

Обман разоблачен, обманщик изгнан с позором. Карнавал заканчивается, мир возвращается в прежнее состояние. Но нет, не совсем в прежнее.

וַיֵּלֶךְ אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל-אֲשֶׁר-לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַגְּבֵהַּ:

וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּבֶטֶף וּבְזָהָב:

Аврам ушел из Египта в Неgev с женой, со всем имуществом и с Лотом. Аврам был очень богат скотом, золотом и серебром (13:1-2).

Рассказ начинался сильным (*кавед*) голодом, а заканчивается большим (тоже *кавед*) богатством. Эта словесная переключка подчеркивает, в чем же заключается позитивный итог: Аврам не только переждал сильный голод, но и получил большое богатство. Выгоняя Аврама, фараон не стал отбирать у него имущество. Евреи, уходя из Египта, тоже мошеннически обирают египтян: отпрашиваются принести жертву, а сами сбегают, утащив драгоценности.

Подведем итог. Аврам, избранный Богом предок евреев, почти сразу после своего избрания должен пройти через испытание голодом и чужбиной, через Египет (как впоследствии еврейский народ). Это состояние уязвимости, незащищенности: ты вне социальной структуры, тебя могут убить и отнять жену. Но, с другой стороны, если ты вне структуры, вне закона, то и сам можешь вести себя незаконно.

И вот Аврам ведет себя как трикстер. Его хитрость не только спасает ему жизнь, но и позволяет нажиться, оставив фараона в дураках. В центре внимания все время Аврам и его хитрый план, который сначала излагается, потом осуществляется, в итоге приводит к изгнанию, но и к обогащению. Нет попытки изобразить героя праведником, но нет и осуждения. Герой-плут находится «по ту сторону добра и зла». Он жульничает, нарушает всевозможные табу, но его проделки не требуют оправдания и не вызывают осуждения. Скорее, от читателя/слушателя ожидается восхищение его ловкостью. Ведь, читая о проделках трикстера (будь то хоть Братец Кролик, хоть Карлсон, хоть лиса в русской сказке «Битый небитого везет»), мы не будем придумывать ему оправдание, но не будем и осуждать. Мы будем просто смеяться.

Но если читатель не готов смеяться, а подходит к рассказу с другими, более серьезными ожиданиями, то пять некрасивых моментов нашей истории, органичных для плутовского сюжета, могут вызвать у него недоумение:

- 1) ложь Аврама,
- 2) нечестно нажитое богатство,
- 3) сожительство праматери с языческим царем,
- 4) позорное изгнание из страны,
- 5) несправедливость Бога.

Многие экзегеты (как древние, так современные) не готовы воспринимать Аврама как трикстера, не в состоянии получать удовольствие от плутовского сюжета и пытаются вчитать в рассказ мораль.

Есть два типа моралистического прочтения. Один тип, распространенный скорее в современных комментариях (но ср. уже Нахманида): экзегет возмущен поведением плута и становится на сторону обиженных. В принципе — здоровая реакция, в жизни так и надо поступать. Но применительно к анализу литературного произведения это ведет к тому, что экзегет вчитывает в текст осуждение Аврама или сочувствие фараону (Вестерманн, Ползин, Йоостен).

Другой, очень старый тип моралистического прочтения — любой ценой защитить Аврама, одновременно очерняя фараона (чтобы показать, что он заслужил возмездие). Для этого обычно приходится что-то убирать из текста, а что-то, наоборот, добавлять.

Например, Филон в сочинении «Об Аврааме» вообще устраняет мотив обмана: там фараон просто отбирает Сару у Авраама по праву сильного. При этом Филон называет фараона «необузданным» (ἄκρατος). Иосиф Флавий называет желание фараона взять в жены Сару «незаконным желанием» (ἄδικον ἐπιθυμίαν). Раши и Сфорно подчеркивают, что египтяне были развратниками. Спрашивается, что такого незаконного и развратного в желании жениться на красивой и (насколько известно фараону) незамужней женщине? Апокриф Бытия сообщает, что фараон поначалу хотел убить Авраама (в библейском тексте Аврам только *думает*, что египтяне *могут* захотеть его убить; там это только опасения). Далее, при апологетическом прочтении подчеркивается, что Аврам спасал свою жизнь. Обогащение пытаются объяснить как побочный результат, не предусмотренный планом Авраама. Очень часто, как мы увидим, апологетические прочтения заимствуют детали из второй истории, где (как и в третьей) все пять некрасивых моментов «исправлены»<sup>14</sup>.  
 Переходим к чтению второй истории.

### Вторая история (Быт 20)

וַיֵּסַע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה הַנִּגְבַּ וַיֵּשֶׁב בֵּין-קָדֵשׁ וּבֵין שׁוּר וַיֵּגֵר בְּגֵרָר:

Авраам отправился оттуда в Неgev. Он поселился между Кадешем и Шуром, стал жить мигрантом в Гераре (20:1).

Нет упоминания о голоде, нет Египта. Вместо бегства от голода на чужбину — мягкое перемещение в Герар, который находился в Ханаане. Соответственно нет ощущения, что Авраам — голодный, бесправный изгнанник на чужбине. Правда, есть глагол וַיֵּגֵר, и обыгрывается его созвучие с названием города. Но здесь Авраам «мигрант» постольку, поскольку Ханаан еще только обещан его потомкам. Это не диаспора. Тем самым плутовской мотив лишается своего оправдания. Ведь в первой истории если и была какая-то мораль, то она сводилась к тому, что для голодного беженца в ситуации крайней опасности хороши все средства, лишь бы выжить. У Авраама во второй истории ситуация другая<sup>15</sup>.

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אַחְתִּי הִוא וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ גֵּרָר וַיִּקַּח אֶת-שָׂרָה:

Авраам сказал о своей жене Сарре: «Это моя сестра». Царь Герара Авимелех послал за Саррой и взял ее (20:2).

Хитрого плана и его обсуждения с женой нет. Есть только осуществление, занимающее всего полстиха (20:2а), не говорится ничего о красоте Сарры. Почему? Может быть, подразумевается знакомство читателя с сюжетом (из текста Быт 12? из устной традиции?). Возможно также, что автор не в восторге от плутовской проделки героя, не склонен ее смаковать. Ему еще предстоит как-то оправдывать этот странный поступок, но пока он откладывает неприятную задачу. Во всяком случае, хитрый план трикстера — явно не то, что интересует этого автора в первую очередь. Его тема не здесь. До проблемы, которую он пытается решить, мы еще не добрались.

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל-אַבְיִמֶלֶךְ בַּחלֹם בַּלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנֵנּוּ מֵת עַל-הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-לָקַחְתָּ וְהוּא בְעֵלָת  
 בְּעַל:

Бог пришел в ночном сне к Авимелеху и сказал ему: «Знай, что ты умрешь из-за женщины, которую ты взял, хотя она замужем» (20:3).

<sup>14</sup> Gunkel, 225.

<sup>15</sup> Это хорошо видит Нидич. Вряд ли можно согласиться с Николасом, который считает, что и здесь праотец is marginalized (Nicholas, 50).

В первой версии Бог без предупреждения наслал болезни. Это далекое божество, действующее «автоматически». Во второй версии подчеркивается личный контакт божества с человеком. Прежде чем карать, надо предупредить Авимелеха.

וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלָיָהּ

Но Авимелех не трогал ее (20:4а).

Действительно, чтобы у Бога была возможность предупредить, нужно, чтобы Авимелех еще не трогал Сарру (букв. «не приблизился»). Потом уже будет поздно, заработает механизм возмездия.

Заодно эта подробность смягчает неприятное впечатление от того, что праматерь осквернила себя, побывав в гареме языческого царя. Нас как бы утешают: не волнуйтесь, ничего между ними не было!

Кстати, сходная тревога возникала в связи с Эсфирью. Книга Эсфири вообще по сюжету отчасти напоминает наши три истории. Как Сарра, так и Эсфирь становятся женами иноземного царя благодаря своей необычной красоте. Сара скрывает, что она жена Авраама, а Эсфирь скрывает, что она еврейка и родственница Мордехая. Так вот, сожительство Эсфири с язычником Ахашверошем вызывало некоторую неловкость и желание придумать оправдание. В еврейском тексте книги Эсфири оправданий нет, и мы должны понять так, что это форс мажор, увы, ничего не поделаешь. Но в Септуагинте есть дополнения к тексту Эсфири. Там, в частности, говорится, что Эсфирь с трудом терпит супруга-язычника, находит радость только в Боге и соблюдает кашрут. Это все, конечно, хорошо, но это слабое утешение. Было бы лучше (думал, наверное, древний читатель), если бы не было вообще никакого интимного контакта с язычником. Это как раз то, что говорится в нашей второй истории.

וַיֹּאמֶר אֱדֹנָי הַגּוֹי גַּם־צַדִּיק תִּהְרָג

Он сказал: «Господин мой, неужели ты и неповинный народ убьешь?» (20:4б)

Вот здесь, судя по всему, смысловой центр второй истории. Здесь прямо указан тот разрыв в картине мира, который эта история призвана заштопать. Реальность аморальна. Бог заставляет страдать невинных.

Почему речь заходит о народе? Очевидно, Авимелех предполагает, что кара затронет все царство. Ср. «дом фараона» в нашей первой истории, Фивы в мифе об Эдипе.

הֲלֹא הוּא אֶמְר־לִי אֶחָתִי הוּא וְהִיא־גַם־הוּא אֶמְרָהּ אָחִי הוּא בְּתָם־לְבָבִי וּבְנִקְיִן כַּפֵּי עֲשִׂיתִי זֹאת:

«Он же сам сказал мне: она моя сестра! И она тоже сказала: он мой брат. Совесть моя была чиста, руки мои были чисты, когда я делал это» (20:5).

Как автора, так и персонажей второй истории очень волнуют моральные вопросы. Бог старается предупредить, Авимелех подчеркивает свою невиновность.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּחֶלֶם גַּם אָנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְּתָם־לְבָבְךָ עֲשִׂיתָ זֹאת וְאַחֲשֶׁךָ גַּם־אָנֹכִי אֶתְּךָ

מִחֲטֹ־לִי עַל־כֵּן לֹא־נִתְּתִיךָ לְנִגְעַת אֵלָיָהּ:

Бог сказал ему во сне: «Я тоже понимал, что твоя совесть была чиста, когда ты это делал.

И я не позволил тебе согрешить передо мной, не дал тебе тронуть ее» (20:6)

Авимелех не тронул потому, что Бог ему не дал. Бог не только предупреждает. Он заботливо ограждает от греха того, кто чистосердечен.

Характерно, что в позднейшей традиции вторая история здесь влияет на экзегезу первой, как бы заслоняет первую. Это видно уже в Апокрифе книги Бытия, у Филона Александрийского и у Иосифа Флавия: фараон там не может овладеть Сарой. У Филона это происходит по молитве Сары, в Апокрифе — по молитве Авраама. У Флавия: «Бог



препятствует его несправедному желанию при помощи болезни и разлада (или остановки?) дел» (ἐμποδίζει δ' αὐτοῦ ὁ θεὸς τὴν ἄδικον ἐπιθυμίαν νόσῳ τε καὶ στάσει τῶν πραγμάτων). Раши сообщает, что у фараона была болезнь, препятствовавшая интимному контакту. Так же комментирует Ибн Эзра. Все это основано на второй истории. В первой болезнь приходит post factum как результат нарушения табу, а не как способ предотвратить его.

וְעַתָּה הָשֵׁב אֶשְׁת־הָאִישׁ כִּי־נָבִיא הוּא וַיִּתְפַּלֵּל בְּעַדְךָ וַיְחִיָּה וְאִם־אֵינְךָ מְשִׁיב דָּע כִּי־מֹת תָּמוּת  
אַתָּה וְכָל־אֲשֶׁר־לְךָ:

«Так верни же этому человеку его жену, ведь он пророк, и тогда он помолится за тебя, чтобы тебе остаться в живых. А если не вернешь, то знай, что умрешь сам и все кто у тебя» (20:7).

Больше нигде в повествовании об Аврааме он не называется «пророком». Это слово использовано здесь не совсем обычно. Ведь речь не о том, что Авраам может нечто предсказать. Он «пророк» в том смысле, что может помолиться. Вообще-то всякий человек может помолиться. Почему бы Авимелеху не помолиться самому? И о чем нужно молиться, если Бог уже сам отлично знает, что Авимелех ни в чем не виноват? Получается, что этого мало. Нужна молитва специального, более эффективного богомольца, у которого есть особый канал связи с Богом. В этом смысле Авраам и назван «пророком». Характерно, что апокриф книги Бытия опять же заимствует мотив молитвы и усиливает его: там Авраам сначала произносит пространную молитву против фараона, а потом, по его просьбе, молится за него (2.12-16,28-29). В этом случае опять первая история поправлена, «улучшена» на основе второй.

וַיִּשְׁעוּ אַבְיִמֶלֶךְ בַּבֹּקֶר וַיִּקְרָא לְכָל־עַבְדָּיו וַיְדַבֵּר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּירָאוּ  
הָאֲנָשִׁים מְאֹד:

Рано утром Авимелех созвал всех приближенных и пересказал им все это. Они очень испугались (20:8).

Это топос: царь просыпается после тревожного сна и консультируется с приближенными; они не могут разгадать сон, и приходится вызвать Иосифа или Даниила. Ведь обычно сон не только тревожен, но и загадочен. А здесь все ясно, поскольку Бог сам явился фараону и все сообщил без аллегорий. Поэтому от приближенных не требуется ничего разгадывать, их роль сводится к тому, чтобы «очень испугаться».

וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ מַה־עָשִׂיתָ לָּנוּ וּמַה־חָטַאתָ לִּי לָךְ כִּי־הִבֵּאתָ עָלַי וְעַל־מַמְלַכְתִּי  
חָטָאתָ גְּדֹלָה מְעֻשִׂים אֲשֶׁר לֹא־יַעֲשׂוּ עֲשִׂיתָ עִמָּדִי:

Авимелех вызвал Авраама и сказал: «Как ты поступил с нами? Чем я перед тобой провинился, что ты ввел меня и мое царство в великий грех? Ты поступил со мной, как люди не поступают» (20:9).

«В чем я согрешил против тебя?»: так не начальство с подчиненными разговаривает, а наоборот. Ср. Иер 37:18:

וַיֹּאמֶר יְרֵמְיָהוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ מַה חָטַאתָ לִּי וְלַעַבְדֶּיךָ וְלָעָם הַזֶּה כִּי־נִתְּתָם אוֹתִי אֶל־בַּיִת  
הַכְּלֹא:

Иеремия сказал царю Цидкии: «Чем я провинился перед тобой и твоими приближенными, что вы посадили меня в тюрьму?»

Авимелех не только совестливый, он еще и смиренный царь, уважает «пророка».

Почему он говорит: «ввел меня в великий грех»? Ведь ничего не произошло. Неужели сама попытка взять в жены Сарру так греховна? Авимелех преувеличивает, поскольку возмущен? Или это крайняя щепетильность?

וַיֹּאמֶר אַבְרָם לְאֶלְאָבְרָהָם מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֵת־הַדָּבָר הַזֶּה:

Авимелех сказал Аврааму: «Из каких соображений ты так поступил?» (20:10)

Авимелеха интересуют мотивы Авраама. Это настоящий мудрец на троне: он понимает, что нужно войти в положение другого человека, понять его мотивы.

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אֲמַרְתִּי רַק אִיזִירָאת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל־דָּבָר אֲשֶׁר־אָנֹכִי:

Авраам сказал: «Я думал, скорее всего здесь не боятся Бога и убьют меня из-за жены» (20:11).

Первая уважительная причина: Авраам думал, что в этих краях живут наглые, безбожные люди. «Убьют меня» было и в первой истории, но там не было моральной оценки. Там это скорее подавалось как нормальное человеческое поведение: нормально, чтобы мужчины, увидев красивую женщину, захотели ее отобрать, а мужа убить. Нормальная реакция, ничего особенного. Обхитрить их тоже нормально. Но во второй истории все оценивается с моральной точки зрения. При этом Авраам, хоть он и «пророк», однако ошибается, думаю о людях слишком плохо. Ведь оказалось, что «страх Божий» очень даже есть «в этом месте».

וְגַם־אֲמַנָּה אַחֲתִי בַת־אָבִי הִוא אֵךְ לֹא בַת־אִמִּי וְתַהֲיִלִּי לְאִשָּׁה:

«Да и на самом деле она моя сестра: отец один, хотя матери разные. И я на ней женился» (20:12).

Вторая уважительная причина: оказывается, Авраам не совсем врет. Он просто говорит не всю правду. Это примерно как если бы он говорил про жену «это моя знакомая», потому что он же действительно с ней знаком. Формально лжи не было, всего-навсего неполная информация.

Нигде в Библии больше не говорится, что Сарра действительно сестра Авраама; в первой истории это скорее выдумка. Брак с единокровной сестрой (дочерью отца) запрещен в Лев 18:9 и Втор 27:22 (хотя его считает возможным Фамарь в 2 Царств 13:13). Мог ли автор второй истории придумать родство Сарры с Авраамом для того, чтобы устранить вранье Авраама? Не странно ли, что в итоге Авраам оказывается виновен в инцесте? Неужели для автора вранье хуже инцеста?

Многие еврейские экзегеты<sup>16</sup> делают Сарру племянницей или двоюродной сестрой Авраама. Так, Иосиф Флавий делает ее племянницей, дочерью Арана («Иудейские древности» 1.151, 211). В Таргуме Псевдо-Ионатана к 11:29 Сарра отождествлена с Иской, дочерью Арана. Но в 20:12 тот же Таргум утверждает, что она двоюродная сестра Авраама, дочь брата его отца. Последний вариант в современной литературе поддержан антропологом Н. Уандером: он говорит, что для арабов типичен брак с дочерью брата отца и что двоюродные и троюродные братья, когда им это выгодно, могут преувеличивать степень родства (например, называться родными, а не двоюродными, или двоюродными, а не троюродными). Это объяснение, во всяком случае, применимо к нашей третьей истории, где действуют Исаак и Ревекка. Ревекка приходится Исааку либо двоюродной сестрой, либо двоюродной племянницей (ее брат Лаван, по 28:2,5, сын Бетуэла, но в 29:5 он назван «сыном Нахора»).

В то же время есть типологические параллели для брака первопредка с сестрой.

<sup>16</sup> Но не все: Ибн Эзра считает, что Авраам здесь врет. Ибн Эзра в этом случае интерпретирует вторую историю на основании первой. Думаю, что это неправильно. Герой второй истории слишком уважаем, чтобы врать направо.

1) Чукотские мифы о первопредках — брате и сестре. Сестра — старшая, культурный герой. Она либо находит брату жену, либо сама выходит за него. В корякских мифах вступают в связь дети Ворона — Эмемкут и его сестра<sup>17</sup>.

2) В эпосе тюрко-монгольских народов сохранились следы мифа о первых людях — брате и сестре. Там часто встречается образ одинокого богатыря-первопредка, появившегося неведомо откуда или спущенного богами с неба, и у него есть сестра. «Представление о первых людях как о паре — брате и сестре — не менее архаично, чем об одном предке-мужчине»<sup>18</sup>.

3) В нартском эпосе брак Урызмага с его сестрой Сатаной «напоминает первобытные сказания о первых людях — брате и сестре»<sup>19</sup>. Кстати, среди сказаний о Сатане и Урызмаге встречаются сюжеты о взаимных изменах, вернее, об измене Сатаны и неудачной попытке Урызмага также изменить ей. У коряков бытуют похожие рассказы о Вороне<sup>20</sup>. Подобные сюжеты в чем-то напоминают нашу первую историю о Сарре, которая фактически изменяет Авраму (с его ведома), став женой фараона.

Наверное, можно допустить, что в Быт 20:12 сохранился отголосок мифа об Аврааме и Сарре как родных брате и сестре, первопредках племени и одновременно первых людях на земле. Впоследствии традиция могла смягчить инцестуальный мотив, сделав их единокровными братом и сестрой<sup>21</sup> или даже кузенами. Другой вариант — считать, что родство придумано ad hoc; может быть, по аналогии с Исааком и Ревеккой.

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעַו אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי וְאָמַר לָהּ זֶה חֲסִידִי אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֵל כָּל-הַמָּקוֹם  
אֲשֶׁר נָבֹא שָׁמָּה אֲמַרְיִלִי אָחִי הוּא:

«Когда Бог увел меня из родной семьи скитаться, то я ей сказал: вот что сделай ради меня — куда бы мы ни пришли, говори, что я твой брат» (20:13).

Отсылка к другим текстам, разрабатывающим мотив жены-сестры. Возможно, к нашим первой и третьей историям (Быт 12 и 26); возможно, еще к каким-то версиям сюжета, бытовавшим в традиции, но до нас не дошедшим.

וַיִּקַּח אַבְרָמֶלֶךְ צֹאן וּבָקָר וְעֶבְדִים וְשִׁפְחֹת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיָּשֶׁב לוֹ אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ:

Авимелех подарил Аврааму овец, коров, рабов и рабынь и вернул ему Сарру, его жену (20:14).

В первой истории Аврам получал дары жульнически: как калым за «сестру», отданную в царский гарем. Здесь, во второй истории, это компенсация морального ущерба. Апокриф Бытия и Флавий опять переносят эту особенность второй истории в свой пересказ первой, исправляют первую по образцу второй: там фараон одаривает Авраама уже после объяснения.

וַיֹּאמֶר אַבְרָמֶלֶךְ הִנֵּה אֶרְצִי לְפָנֶיךָ בְּטוֹב בְּעֵינֶיךָ לָשׁוּב:

Авимелех сказал: «Моя страна вся перед тобой: живи где хочешь» (20:15).

В первой версии разоблаченного плута изгоняли, это было неотъемлемой частью комического плутовского сюжета. Но здесь Авраам уважаемый пророк. Обман —

<sup>17</sup> Мелетинский, «Происхождение героического эпоса», 61.

<sup>18</sup> Там же, 311.

<sup>19</sup> Там же, 191.

<sup>20</sup> Там же, 191-192.

<sup>21</sup> Дж. С. Силк отмечает параллель в буддистском предании об истории клана Шакья (предках Будды). Некий царь изгнал своих сыновей и дочерей. Чтобы не смешиваться с другими кастами (ср. еврейскую идею не смешиваться с ханаанеями), братья взяли в жены собственных сестер. Как показывает Силк, в некоторых более поздних пересказах этой истории родные сестры становятся единокровными.

ошибка, конфликт — недоразумение. Теперь, когда все выяснилось, Аврам окружен еще большим почетом, чем прежде. То же у Флавия при пересказе первой истории.

וְלִשְׂרָה אָמַר הֲנֵה נָתַתִּי אֵלַי כְּסֶף לְאַחִיךָ הֲנֵה הוּא־לְךָ כְּסוֹת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אֶתָּד וְאֵת כָּל וְנִכְחַת:

А Сарре сказал: «Смотри, я даю твоему брату тысячу серебром, это чтобы ты и твои близкие (?) закрыли глаза на все, что случилось (?)... » (20:16)

В конце стиха текст испорчен, но в целом ясно, что речь опять о дарах как компенсации морального ущерба.

וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת־אַבְיִמֶלֶךְ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאִמְהַתָּיו וַיֵּלְדוּ: כִּי־עָצָר עֶצֶר יְהוָה בְּעַד כָּל־רַחֵם לְבַיִת אַבְיִמֶלֶךְ עַל־דְּבַר שְׂרָה אִשְׁתְּ אַבְרָהָם: ס

Авраам помолился Богу, и Бог вылечил Авимелеха, его жену и служанок, чтобы они смогли рожать. Дело в том, что из-за Сарры, жены Авраама, Яхве сделал бесплодными всех женщин в доме Авимелеха (20:17-18).

Получается, что Бог все-таки уже начал карать Авимелеха, хотя и знал о его невиновности. Кроме того, получается, что Сарра пробыла у Авимелеха довольно долго. Достаточно, чтобы стало заметно, что женщины не рожают. Очевидно, не один год. Все это время Авимелех не прикасался к Сарре! Отсюда экзегеты (начиная с Флавия) делали вывод, что именно болезнь не давала Авимелеху овладеть Саррой.

Но выше Бог угрожал смертью самому Авимелеху; ничего не говорилось о бесплодии женщин. Поэтому Гункель и Ван Сетерс предполагают интерполяцию; Томпсон более осторожно замечает, что это аллюзия на другой вариант рассказа<sup>22</sup>. Действительно, такая непоследовательность и совмещение разных вариантов совершенно нормальны для устной литературы.

Мотив невозможности родить связывает конец гл. 20 с началом гл. 21:

וַיְהִי פֶקֶד אֶת־שְׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשְׂרָה כַּאֲשֶׁר דָּבַר: וַתֵּהָרֵם וַתֵּלֶד שְׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזִקְנָיו לְמוֹעֵד אֲשֶׁר־דָּבַר אֲתוֹ אֱלֹהִים:

Между тем Яхве позаботился о Сарре, как он и говорил, и сделал для нее то, что сказал. Сарра забеременела и родила сына Аврааму, когда он был стар, как раз в срок, указанный Богом (21:1-2).

Может быть, это объясняет композиционное место нашей второй истории в книге Бытия. Смысл соположения: Бог может сделать бесплодными здоровых и молодых, а может дать ребенка старухе. Но это именно композиционное сопоставление, а не хронология, иначе получается нелепость: если Сарра в гл. 20 уже стара, то она вряд ли привлекательна.

Подведем итог. Второй рассказ ближе к назидательной легенде. Здесь ценится добродетель, а не хитрость; норма, а не ее нарушение. Авраам вовсе не является здесь единственным главным героем, Авимелех и Бог тоже в фокусе внимания. Все трое идеализированы: мудрый и совестливый царь, почтенный пророк, заботливый и справедливый Бог.

Для плутовского сюжета первого рассказа характерно движение героя вверх-вниз-вверх: от голода – к статусу царского шурина и богача – к изгнанию. В гл. 20 Авраам – с самого начала большой пророк, а не большой плут. Весь рельеф плутовской истории, головокружительный взлет и падение, здесь отсутствуют.

<sup>22</sup> Thompson, 57.

Второй рассказ представляет собой благочестивую обработку плутовского мотива. Отсюда ощущение полемичности и вторичности. Плутовской мотив должен предшествовать обработке. Стих 20:13, отсылая к другим вариантам, поддерживает ощущение полемичности. Но это *логическое* предшествование, оно ничего не говорит о хронологии текстов. Лиминальное и структурное всегда сосуществуют, поэтому не стоит (как Ван Сетерс) изображать наши истории как этапы развития сюжета и тем более (как Гункель и Кох) видеть в них отражение социальной эволюции: от наивных номадов, рассказывающих смешные истории у костра, к общине, озабоченной серьезными морально-религиозными вопросами.

Не факт, что Быт 20 изначально опиралась именно на текст Быт 12 в нынешнем виде. Сам мотив мог быть известен из устной традиции. Могли существовать разные варианты мифа. Нет оснований думать, что все отличия второй истории от первой — плод фантазии автора. Например, он мог взять из традиции вариант, где Авраам и Сарра действительно брат и сестра.

Словом, мы не знаем, была ли *написана* вторая история как комментарий к первой<sup>23</sup>. Но если рассматривать их синхронно, в контексте книги Бытия, то вторая история, безусловно, *служит* комментарием к первой, ее улучшенной (в морально-религиозном плане) версией<sup>24</sup>. Здесь все три персонажа выглядят или стараются выглядеть симпатичнее.

- 1) Авраам не совсем врет (Сарра действительно его сестра), а если врет, то по «уважительной» причине: он думает, что в этих краях живут безбожные люди,
- 2) Авраам получает дары не в уплату за жену, отданную в царский гарем, а в качестве компенсации морального ущерба,
- 3) Тщательно подчеркивается, что Авимелех не спал с Сарой,
- 4) Авимелех не выгоняет Авраама, а старается выяснить его мотивы и в итоге разрешает жить в своей стране.
- 5) Бог не просто карает, но и предупреждает Авимелеха.

Однако задача второй истории не сводится к комментированию и исправлению первой. Она решает свою собственную проблему — залатывает ту дырку в картине мира, которая возникает из-за конфликта реальности с моралью. Это та же, в сущности, проблема, которой посвящена, например, книга Иова. Из всех трех историй о жене-сестре вторая — наиболее общечеловеческая: здесь не так уж важно, что Авраам — еврейский праотец, а Авимелех — языческий царь.

Реальность аморальна, каков же ответ? Наша история рисует утопию. В реальности Бог причиняет страдания невинным, а власть преступна. Наша вторая история предлагает альтернативную, идеальную, образцовую реальность, где Бог внимателен к человеку, а царь, как мы увидим, мудр и справедлив. Подразумевается, что настоящее должно поучиться у утопического прошлого — или хотя бы найти в нем утешение.

### Третья история (Быт 26:1-17)

וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ מִלְּבַד הָרָעֵב הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיָה בֵּימֵי אַבְרָהָם וַיֵּלֶךְ יִצְחָק אֶל-אֲבִימֶלֶךְ  
מֶלֶךְ-פְּלִשְׁתִּים גְּרָרָה:  
וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה וַיֹּאמֶר אֶל-תְּרַד מִצְרַיִם שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אָמַר אֵלָיךְ:  
גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֵהְיָה עִמָּךְ וְאַבְרָכְךָ כִּי-לֹךְ וְלֹזְרֶעְךָ אֶתְּן אֶת-כָּל-הָאָרֶץ הַזֹּאת וְהִקְמַתִּי  
אֶת-הַשְּׂבֵטָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ:

<sup>23</sup> Агадический мидраш, по Сэндмелю.

<sup>24</sup> Gunkel, 225.

## וַיֵּשֶׁב יִצְחָק בְּגֵרָר:

В стране начался голод (сверх того первого голода, что был во времена Авраама). Исаак пошел к филистимскому царю Авимелеху в Герар. Яхве явился ему и сказал: «Не ходи в Египет, а живи в стране, которую я укажу тебе. Живи мигрантом в этой стране, и тогда я буду с тобой и благословлю тебя. Ведь тебе и твоему потомству я дам все эти края, исполняя клятву, которую дал твоему отцу Аврааму... Исаак обосновался в Гераре» (26:1-3, 6).

«Первый голод» – прямая отсылка к гл. 12. Здесь голод снова появляется, но как повод для теофании, а не для хитрого плана. Божья помощь делает бегство ненужным. Проблема появляется – и немедленно решается прямым вмешательством божества. Тем самым наша третья история противопоставляет себя первой, а заодно и всем прочим бегствам в Египет (например, истории Иосифа).

Авимелех сделан представителем народа-антагониста, филистимлян. Во второй истории его этническая принадлежность не имела значения в силу общечеловеческого характера ее проблематики. Но здесь, очевидно, будет иначе.

וַיִּשְׂאֲלוּ אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם לְאִשְׁתּוֹ וַיֹּאמֶר אֶחָתִי הִוא כִּי יָרָא לְאִמֶּר אִשְׁתִּי פְּוִי-הָרְגָנִי אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם  
עַל-רִבְקָה כִּי-טוֹבַת מְרֵאָה הִיא:

Местные жители спрашивали его о жене, и он говорил: «Это моя сестра», потому что боялся сказать «моя жена», думая: «как бы не убили меня местные за Ревекку, ведь она красива» (26:7).

В отличие от Авраама (в обеих предыдущих историях) Исаак лжет не по собственной инициативе, а лишь когда его начинают спрашивать. Кроме того, в свое оправдание Исаак мог бы сказать (как Авраам в 20:12), что его жена — действительно и сестра тоже. Причем, в отличие от 20:12, это не выглядело бы сомнительным, придуманным ad hoc объяснением. Ревекка в самом деле приходится Исааку либо двоюродной сестрой, либо двоюродной племянницей (ее брат Лаван, по 28:2,5, сын Бетуэла, но в 29:5 он назван «сыном Нахора»).

וַיְהִי כִּי אָרְכוּ-לוֹ שָׁם הַיָּמִים וַיִּשְׁקֹף אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים בְּעֵד הַחֲלוֹן וַיֵּרָא וְהִנֵּה יִצְחָק מְצַחֵק  
אֶת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ:

Однажды, когда он там провел уже немало времени, филистимский царь Авимелех выглянул в окно и увидел, как Исаак ласкает свою жену Ревекку (26:8).

Комическая пикантная сцена: Исаак и Ревекка застигнуты во время «игры» (буквальное значение еврейского слова). Кстати, здесь есть игра слов: обыгрывается имя Исаака. Мы должны представить себе довольно тесно расположенные дома. Глядя в окно, можно увидеть, что творится у соседей. Явная переключка с историей Давида и Вирсавии (2 Царств 11:2), где Давид смотрит «с крыши» (видимо, из мансарды) и замечает моющуюся женщину, Вирсавию. Давид тогда потребовал к себе Вирсавию, но Авимелех благоразумно вызывает не Ревекку, а ее мужа.

וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְיִצְחָק וַיֹּאמֶר אֵךְ הִנֵּה אִשְׁתְּךָ הִוא וְאֵיךְ אָמַרְתָּ אֶחָתִי הִוא וַיֹּאמֶר אֵלָיו יִצְחָק כִּי  
אָמַרְתִּי פְּוִי-אִמּוֹת עָלַיָּה:

Авимелех вызвал Исаака и сказал: «Ну ясно, что это твоя жена. Как же ты сказал: это моя сестра?» Исаак ответил: «Я думал, как бы мне не умереть за нее» (26:9).

Как и первая проблема (голод), вторая проблема (увод жены) в этой истории тоже решается немедленно, даже скорее предотвращается.

וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ מִהֲזֹאת עָשִׂיתָ לָּנוּ כְּמַעַט שָׁכַב אֶחָד הָעָם אֶת־אִשְׁתְּךָ וְהִבַּיַּתָּ עָלֵינוּ אֲשֶׁם:

Авимелех сказал: «Ты как поступил с нами? Кто-то из нашего народа чуть не лег с твоей женой. Мы бы стали из-за тебя святотатцами» (26:10)

В первой истории Сара стала женой фараона. Во второй она стала женой Авимелеха, но Авимелех к ней «не приближался». Здесь Ревекка даже не попадает в гарем Авимелеха. Есть только теоретическая опасность, что *кто-то* (не будем говорить, кто это, хотя и так понятно!) мог с ней лечь.

Во второй истории Авимелех упрекал Авраама, что тот ввел его в «великий грех» (20:9). Похожая фраза появляется и здесь. Но там грех назывался словом *xataa*, а здесь *ашам*. Слово *ашам* имеет немного иной оттенок значения. Оно часто встречается в текстах, где речь идет о нарушении различных табу. Поэтому я перевел: «мы бы стали из-за тебя святотатцами» (буквально: «ты бы привел на нас *ашам*, нарушение табу»).

וַיֹּצֵו אַבְיִמֶלֶךְ אֶת־כָּל־הָעָם לֵאמֹר הֲנִגַּע בְּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ מוֹת יוּמָת:

Авимелех объявил всему народу: кто коснется этого человека и его жены, будет предан смерти (26:11).

Во второй истории (20:6) Бог не дал Авимелеху «коснуться» (*лингоа*) Сарры, там этот глагол имел сексуальный смысл. Здесь запрет «касаться» распространяется на самого Исаака и имеет более широкое значение. Исаак – священная, табуированная персона. Даже коснуться его опасно<sup>25</sup>. Ср. запрет касаться Синая:

הִשְׁמְרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקַצְּהוּ כָּל־הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת יוּמָת:

Берегитесь подниматься на гору и касаться ее края: кто коснется горы, будет предан смерти (Исх 19:12).

О неприкосновенности Израиля:

כִּי הֲנִגַּע בְּכֶם נִגַּע בְּבִבְת עֵינָיו:

Кто коснется вас, коснется зеницы его [т. е. Божьего] ока (Зах 2:12).

О праотцах (здесь есть явна переключка с нашим текстом):

לֹא־הִנִּיחַ אָדָם לְעִשְׂקָם וַיִּזְכַּח עֲלֵיהֶם מְלָכִים:

אֶל־תִּגְעוּ בְּמִשְׁחֵי וְלֹנְבִיאֵי אֶל־תִּרְעוּ:

Не давал людям притеснять их, обличал из-за них царей: «Не касайтесь моих помазанников, моим пророкам не делайте зла» (Пс 105<sup>26</sup>:14-15).

Понятия *ашам* и святости (подразумевающей табу на прикосновение) взаимосвязаны:

קָדַשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה רֵאשִׁית תְּבוּאָתָהּ כָּל־אֲכָלָיו יֶאֱשָׁמוּ רָעָה תָּבֵא אֲלֵיהֶם נֶאֱסִי־הָהוּא

Израиль — святыня для Яхве, первые плоды его урожая: кто вкусит их, тот святотатец, их постигнет беда. Так сказал Яхве (Иер 2:3).

וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיִּמְצָא בִשְׁנָה הַהוּא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ יְהוָה:

וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הַלּוֹךְ וַיְגִדֵּל עַד כִּי־גָדַל מְאֹד:

וַיְהִי־לוֹ מְקַנְה־צֹאן וּמְקַנְהַ בָּקָר וְעַבְדָּה רַבָּה וַיִּקְנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים:

<sup>25</sup> Schmitt, 145; Biddle, 605-608.

<sup>26</sup> В Септуагинте и в русских переводах: Пс 104.

Исаак стал сеять в той стране и собрал в тот год стократный урожай. Яхве благословил его. Он стал большим человеком, он все рос и рос, пока не стал очень большим человеком. У него был крупный и мелкий скот, множество рабов, и филистимляне завидовали ему (26:12-14).

В первой истории Авраам обогатился, выдав жену за фараона. Во второй истории богатство было получено в порядке компенсации морального ущерба. В третьей истории обогащение вообще не связано прямо с сюжетом о жене. Это новый эпизод, хотя место действия прежнее. Богатство получено не хитростью, не в возмещение, а честным трудом земледельца. Кроме того, это благословение Бога.

וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל-יִצְחָק לֵךְ מֵעִמָּנוּ כִּי-עַצְמָתָּ מִמָּנוּ מְאֹד:  
וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם יִצְחָק וַיִּחַן בְּנַחַל-גֶּרָר וַיֵּשֶׁב שָׁם:

Авимелех сказал Исааку: «Уходи от нас: ты стал для нас слишком могущественным». Исаак ушел оттуда, расположился в Герарской долине и поселился там (26:16-17).

В первой версии за разоблачением плута следовало изгнание. Во второй подчеркивалось, что об изгнании не может быть и речи: «живи, где хочешь». В третьей изгнание есть, но объясняется, что всему виной просто зависть филистимлян.

По сути, это первая и единственная проблема, которая (в отличие от голода и увода жены) не решается немедленно. Впрочем, она решается тоже довольно быстро: в конце главы Авимелех и Авраам заключают мир.

Третья история, как и вторая, дает благочестивую обработку плутовского мотива и выглядит в итоговом тексте книги как улучшенная версия первой:

- 1) Бог не карает безвинно,
- 2) Ревекка даже не попадает в гарем Авимелеха,
- 3) Исаак не совсем лжет, а говорит полуправду.
- 4) богатство получено честным путем,
- 5) Исаака выгоняют, но позже и из-за богатств, а не как виновного в эпидемии.

Текст третьей истории явно содержит отсылки к первой (по крайней мере, 26:1). Ее можно рассматривать как еще один комментарий, еще один мидраш к первой. Но, как и во второй истории, вполне вероятно, что в основе лежат также параллельные устные варианты мифа. Оттуда могла быть взята смешная сцена подглядывания.

Лейтмотив третьей истории — божественное покровительство герою. Бог избавляет от голода, Бог посылает урожай. Герой, как и в первой истории, моделирует общину в ее непростых отношениях с соседями-язычниками. Но там залогом выживания была хитрость и, скажем так, готовность к нестандартным решениям: качества трикстера. Здесь от героя, собственно, не требуется ничего: он статичен, он — священный предмет, о целостности и сохранности которого Бог позаботится сам.

### Заключение

В основе всех трех историй лежит плутовский мотив: герой делает вид, что его жена — это сестра. Органично связаны с этим мотивом попадание на чужбину, голод, обогащение, разоблачение и изгнание обманщика. Но только первая история остается плутовской. Вторая и третья используют мотив, радикально меняя персонажа и сюжет.

Герои трех наших историй — это герои разного типа. Герой первой — нищий плут. Герой второй — посредник между Богом и людьми, он может заступиться за Авимелеха, как заступает в другом месте за Содом. Герой третьей — священное существо, к которому нельзя и притронуться.

Божество в них тоже разное. В первой истории Бог «автоматически» насыпает на египтян эпидемию из-за того, что фараон по незнанию нарушил сексуальное табу. Это далекое божество, воплощающее безличный закон. Во второй истории Бог вовлечен в



личные отношения с людьми, вне зависимости от их этнической принадлежности, он заботлив и справедлив. В третьей это Бог Израиля, опекающий главным образом своих избранников.

Грех в первой истории – нарушение сексуального табу, он автоматически влечет возмездие. Во второй грех рассматривается в моральном плане. В третьей грех – опять нарушение табу, но табуирован сам праотец как священное существо.

В первой и в третьей истории моделируются отношения евреев и языческого окружения, но модели разные. В первой еврея спасает хитрость, в третьей – его священный статус. Вторая история рассматривает темы отношений царя и пророка, греха и божественной справедливости, т. е. темы общечеловеческие. Авимелех не назван там филистимлянином, как в гл. 26. Он просто мудрый благочестивый царь.

### Литература

- Мелетинский, Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.
- Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
- Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 2004.
- Радин, П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. Кереньи. СПб, 1999.
- Тернер, В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Biddle, M. E. The “Endangered Ancestress” and Blessing for the Nations // JBL 109 (1990) 599-511.
- Brettler, M. Z. The Creation of History in Ancient Israel. London, 1995.
- Eichler, B. L. On Reading Genesis 12:10–20 // M. Cogan, B. L. Eichler, J. H. Tigay (eds.) Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg (Winona Lake, IN, 1997), 23–38.
- Gunkel, H. Genesis. Göttingen, 1922.
- Joosten, J. Abram and Sarai in Egypt (Genesis 12:10-20) // Babel und Bibel 6 (2012), 369-381.
- Koch, K. Was ist Formgeschichte? 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1981, 135-162.
- Nicholas, D. A. The Trickster Revisited: Deception as a Motif in the Pentateuch (Studies in Biblical Literature 117). New York, 2009.
- Niditch, S. A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters. Chicago, 2000.
- Polzin, R. “The Ancestress of Israel in Danger” in Danger // Semeia, 3–4 (1975), 81–97.
- Robinson, Robert B., Wife and Sister through the Ages: Textual Determinacy and the History of Interpretation // Semeia 62 (1993), 103–128.
- Sandmel, S. The Haggada within Scripture // JBL 80 (1961): 105–22.
- Schmitt, G. Zu Gen 26 1-14 // ZAW 85 (1973) 143-156.
- Silk, J.A. Incestuous Ancestries: The Family Origins of Gautama Siddhartha, Abraham and Sarah in Genesis 20:12, and the Status of Scripture in Buddhism // History of Religions 47 (2008), 253-281.
- Speiser, E. A. Genesis (The Anchor Bible). New York, 1964
- Thompson, T. L. The Origin Tradition of Ancient Israel (JSOT Sup 55), Sheffield, 1987.
- Van Seters, J. Abraham in History and Tradition. Yale, 1975.
- Wander, N. Structure, Contradiction, and “Resolution” in Mythology: Father’s Brother’s Daughter Marriage and Treatment of Women in Genesis 11-50 // JANES 13 (1981) 75-99.
- Westermann, C. Genesis 12-36 (Continental Commentary). Minneapolis, 1985.