

Историческое и мифологическое в евангельском предании о казни Иоанна Крестителя

Светлана В. Бабкина

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

Аннотация. Данная статья представляет собой историко-религиоведческий анализ евангельского сюжета о казни Иоанна Крестителя. В первой части приводятся теории современных исследователей, занимающихся историей и генеалогией рода Иродов. Благодаря сопоставлению текста Евангелий, Иосифа Флавия и внешних свидетельств становится ясно, что танцовщицей на пиру могла быть не только Саломея, дочь Иродиады, но и юная падчерица Иродиады, Иродиада Соломея, дочь Ирода Антипы и набатейской царевны Фасаэлис. Этот факт открывает альтернативное прочтение истории: мы видим не только противостояние эроса и тана-тоса, но и сюжет о невинности, которая становится орудием в руках зла. Вторая часть статьи – анализ текста как мифа, помогающий понять значение и смысл сюжета на трех уровнях: буквальном (Иисус не может быть Иоанном, поскольку тот был недавно казнен), мифологическом (Иоанн – «жертва-предтеча» Иисуса, принесенная в соответствии с языческой мифологической моделью), богословском (смерть Иоанна – завершение прежней мифологической системы, основанной на жертве, вместо которой приходит новая, основанная на «нежертвенном» принципе ненасилия).

Ключевые слова: Саломея, Ирод Антипа, Иоанн Креститель, Иосиф Флавий, Евангелия, мифология, мученичество, танец, голова

Для цитирования: Бабкина С.В. Историческое и мифологическое в евангельском предании о казни Иоанна Крестителя // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 2. С. 63–79. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-63-79

History and mythology in the Gospel story about the execution of John the Baptist

Svetlana V. Babkina

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

Abstract. This article is a historical and religious analysis of the Gospel's story about the execution of John the Baptist. The first part of the work deals with the modern theories and reconstructions of the history and genealogy of the Herodian family. The comparative analysis of the Gospels, Josephus and several other witnesses shows that the dancer could be not only Salome, the daughter of Herodias, but it could also be Herodias Salome, the young daughter of Herod Antipas and Nabatean princess Phasaelis. This fact opens an alternative reading of the story: we can see not only the story about confrontation of Eros and Thanatos, but also the story about the innocence as a weapon of evil minds. The second part of the paper is the analyses of the story as a myth. In process we can understand the significance and the meaning of the episode on three levels: literal (Jesus is not John, since the second was recently decapitated), mythological (John is the "forerunning sacrifice" of Jesus a sacrifice made according to the pagan mythological model) and theological (the death of John is the end of the old mythological system based on the sacrifice and the forerunning of the new one, based on the "non-sacrificial" principal of non-violence).

Keywords: Salome, Herodias, Herod Antipas, John the Baptist, Josephus, Gospels, mythology, martyrdom, dance, head.

For citation: Babkina, S.V. (2023), "History and mythology in the Gospel story about the execution of John the Baptist", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 63–79, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-63-79

Знаменитый рассказ о танце Саломеи, стоившем головы Иоанну Крестителю, – текст совсем небольшой (Мк. 6:14-29 и Мф. 14:1-12), но настолько насыщенный, что веками он становился объектом переживания и комментирования. Отголоски, иллюстрации, преломления этого сюжета можно обнаружить по всему христианскому миру в самых разных формах: на порталах соборов, на живописных полотнах, в произведениях литературы, кино и на театральных сценах [Савватеева 1996; Kultermann 2006]. Из богословских и научных работ, посвященных этому тексту, можно было бы составить небольшую библиотеку. Тем не менее история настолько непростая, что до сих пор, спустя двадцать веков, в ней можно обнаружить что-то новое и удивительное.

Герои ее и обстоятельства известны: Ирод Антипа, сын Ирода Великого, тетрарх Галилеи, празднует свой день рождения, наслаждается танцем дочери своей новой жены Иродиады и в благодарность обещает танцовщице все, что та ни попросит. А она, наученная матерью, просит ни много ни мало голову Иоанна Крестителя, и Ироду не остается ничего другого, как слово свое сдержать и Иоанна обезглавить. Мотивы героев тоже понятны: Иоанн, защитник благочестия, произносит обличительные проповеди об Ироде Антипе, взявшем в жены Иродиаду, жену своего брата Филиппа¹, Иродиада злится и хочет его смерти, но муж ей отказывает. Причины отказа в двух версиях различаются: согласно Мф., Ирод «хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка²» (Мф. 14:5); согласно Мк., «Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берег его» (Мк. 6:20). Иродиада же находит удобный случай с Иоанном покуситься.

Но дальше начинаются вопросы. Могла ли эта история произойти на самом деле? Что известно о контексте этой истории? Что известно о ее главных героях? Почему так важно, что Иоанну именно отрубили голову и вынесли ее на блюде вовремя пира? Зачем это нужно в общем контексте? Какого возраста была танцовщица? Как связаны танец и смерть в этом сюжете? Каково значение сюжета на мифологическом уровне? И многие, многие другие. От этой истории тянется бесчисленное множество нитей, но для понимания ее сути наиболее важны три: образ танцовщицы, цель сюжета и его раннехристианская рецепция.

Реконструкция исторического ядра сюжета – задача очень трудная. Связано это прежде всего с тем, что три имеющихся о нем свидетельства (Евангелие от Марка, Евангелие от Матфея и «Иудейские древности» Иосифа Флавия) написаны спустя много лет после событий людьми, при них не присутствовавшими. Ни один из источников при этом не дает точных хронологических привязок.

Одно из наиболее важных свидетельств истории – рассказ Иосифа Флавия (Ant. 18:5:1-2). Он говорит о казни Иоанна Иродом Антипой в крепости Махерон во время войны с набатейским царем Аретой, начавшейся после того, как Ирод, желая жениться на Иродиаде, отослал от себя свою жену, набатейскую царевну Фасаллис. В рассказе Иосифа нет ни слова об обстоятельствах казни, он не говорит ни о танце, ни о данном слове, но зато отчетливо названа причина: «Ирод умертвил этого праведного человека, который

¹ Согласно еврейскому закону (Лев. 20:21) брак с женой брата, в котором были дети, был запрещен и считался инцестом.

² Здесь и далее, если не отмечено особо, Евангелия приводятся в Синодальном переводе.

убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения <...>. Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно»³. Росс Крамер [Крамер, 2006 р. 325], анализируя этот сюжет, обращает внимание на параллель: император Тиверий приказывает сирийскому прокуратору Вителлию отправить ему царя Арету «либо живым в оковах, либо прислать ему его голову»⁴. Иосиф же сообщает дополнительные, важные для нашей истории подробности жизни Иродиады.

Она была дочерью царевича Аристовула, казненного по приказу собственного отца, Ирода Великого⁵. По воле царственного деда она была обручена со своим дядей, Иродом Филиппом Боэтом, сводным братом царевича Аристовула⁶. По одному из завещаний Ирода Великого именно ему должен был достаться иерусалимский престол⁷, но к моменту заключения брака с Иродиадой он был вычеркнут из завещания и тихо жил в Иерусалиме⁸ [Richardson 1996, pp. 33–36]. Тем не менее брак был заключен. Он не был удачным и вскоре завершился разводом, незадолго до которого Иродиада родила дочь Саломею. Затем, через продолжительное время, Иродиада вышла замуж за Ирода Антипу, тетрарха Галилеи, а ее дочь, Саломея, за Ирода Филиппа, тетрарха Итуреи, своего деда, еще одного сводного брата царевича Аристовула. Оба брака были бездетными. Саломея овдовела, но после этого вышла замуж за своего двоюродного брата, Аристовула Халкидского, и родила ему троих сыновей: Ирода, Агриппу и Аристовула⁹.

Из этого рассказа Иосифа становится ясно, что у Иродиады была единственная дочь Саломея, и поэтому сложилась довольно

³ Ant. 18:5:2. Здесь и далее текст «Иудейских древностей» приводится в переводе Г.Г. Генкеля.

⁴ Ibid. 18:5:1.

⁵ Ibid. 17:11, 18:5:1.

⁶ Ibid. 17:1:2; Bell. 1:18:2.

⁷ Ibid. 17:3:2.

⁸ Ibid. 17:4:2.

⁹ Ibid. 18:5:4. Одно из лучших генеалогических деревьев семьи Иродов было составлено Э. Шюером (см.: *Schürer E. The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A new English version / Rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Vol. 3. Part 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973. P. 614).*

ранняя традиция, согласно которой именно она танцевала на пиру Ирода Антипы. Но в этой версии есть несколько трудных мест, связанных с тем, что в тексте не указаны точные годы событий и не всегда указаны полные имена действующих лиц.

Прежде всего неясно, когда именно был заключен брак Ирода Антипы и Иродиады. В определении года этого события среди исследователей нет согласия, но есть две наиболее популярных версии. Согласно первой, брак был заключен в 29/30 г. н. э. Эта версия основана на допущении, что Ирод Антипа приехал в Иерусалим с Сеяном и именно во время поездки к нему встретился с Иродиадой [Hoehner 1980, p. 131]. Согласно второй версии, брак был заключен в 35/36 г. н. э. после того, когда «на двадцатом году правления Тиверия умер брат тетрарха Ирода Филипп, после того как в течение тридцати семи лет правил Трахоном¹⁰» и когда началась война с царем Аретой [Kokkinos 1986, p. 40].

Неясно и когда именно родилась Саломея, и когда Иродиада развелась с Иродом Филиппом Боэтом, и сколько лет могло быть Саломее на момент пира у Ирода Антипы. Ответ на этот вопрос зависит прежде всего от того, как определятся год рождения самой Иродиады. Иродиада была одной из пяти детей Аристобула и Береники, но какой именно по счету – неизвестно. Х. Хёнер, считает, что она была младшим ребенком, рожденным между 9 и 7 гг. до н. э., была помолвлена в 6 г. до н. э., вышла замуж между 6–15 гг. н. э. (в возрасте 14–23 лет). Саломея родилась между 15 и 19 гг. г. э. и успела, достигнув брачного возраста, выйти замуж за Филиппа, тетрарха Итуреи, до его смерти в 34 г. н. э. Таким образом, на момент пира ей было 11–15 лет [Hoehner 1980, p. 154–156].

Эту гипотезу оспаривает Н. Коккинос. По его мнению, Иродиада, не могла родиться в 9–7 гг. до н. э., поскольку это означало бы, что помолвка с Иродом Филиппом Боэтом была заключена тогда, когда ей было всего 1–3 года, за 10–15 лет до свадьбы, что маловероятно. Кроме того, она не могла быть младшей, поскольку помогала своему брату Агриппе деньгами¹¹, а на востоке «старшие братья никогда не полагались на помощь младших сестер» [Kokkinos 1986, p. 39]. По его мнению, Иродиада была самой старшей из детей и родилась в 14 г. до н. э., ей было 8 на момент помолвки в 6 г. до н. э., и 13–14 на рубеже эр, когда мог быть заключен брак. Тогда Саломея могла родиться в начале нашей эры, и вскоре за этим мог последовать развод. Но эта теория ведет к новым противоречиям. Если брак Ирода Антипы и Иродиады был заключен в 34/35 г. н. э., и в этот год Арета, посчитавший развод Ирода с его

¹⁰ Ant. 18:4:6.

¹¹ Ibid. 18:6:2.

дочерью оскорбительным, начал войну, значит, что на момент заключения брака Саломее, рожденной на рубеже эр, было около 35 лет и, более того, к тому моменту она была женой или уже вдовой Ирода Филиппа, тетрарха Итуреи. При таких обстоятельствах ее танец на пиру был бы по меньшей мере странен, а скорее невозможен.

Кроме того, Иосиф говорит о браке Саломеи и Аристобула Халкидского, родившегося, согласно внешним свидетельствам, в начале 30-х гг. н. э. [Kokkinos 1998, p. 305]. Если это было так, то Саломея была старше своего мужа на 30 лет, и на момент брака, в котором она родила троих детей, ей было около 45–50 лет, что по тем временам было крайне проблематично. Тем не менее факт брака между Аристобулом Халкидским и Саломеей подтверждают монеты Малой Армении (была отдана Аристобулу императором Нероном), на которых, согласно надписям, до 70 г. н. э. изображались Аристобул с женой Саломеей, а после 70 г., когда Саломея, видимо, умерла, только Аристобул [Kokkinos 1986].

Третье несоответствие связано с жизнью самой Иродиады. Если реконструкция верна и она действительно развелась с первым мужем около 1 г. до н. э., а за Ирода Антипу вышла замуж в 34/35 гг. н. э., – мы видим достаточно долгую лауну в ее биографии. Учитывая ее происхождение и статус, едва ли можно представить, что на протяжении тридцати лет ей было позволено жить одной или с кем-то вне брака.

Эти противоречия навели Никоса Коккиноса на мысль о том, что в тексте Иосифа Флавия есть неточности¹², а попытки ответить на вопрос, какие именно, привели его к теории «трех браков Иродиады» [Kokkinos 1986, pp. 39–42]. Путаница возникла по двум причинам. Во-первых, внутри рода Иродов мы видим чередование одних и тех же имен. Самое частое мужское имя – Ирод, частые женские имена – Саломея, Мариам и Береника. Во-вторых, все браки так или иначе заключались внутри семьи. В частности, Евангелия называют мужем Иродиады Филиппа, не уточняя, о каком именно идет речь, так как у Ирода было два сына со схожими именами: Ирод Филипп Ботт (Безземельный) и (Ирод) Филипп, тетрарх Итуреи. Евангелия говорят о том, что Иродиада была замужем за Филиппом, братом Ирода Антипы. Под это определение подходят оба, хотя из Лк. 3:1 становится ясно, что речь, скорее всего, идет о Филиппе тетрархе. На это же указывает комментарий Оригена: «...сделал же это Ирод из-за Иродиады, жены Филиппа,

¹² Об ошибках и неточностях в текстах Иосифа Флавия писалось довольно много. Например, [Rappaport 2007; Chapman 2007; Huntsman 1996; Jensen 2010, pp. 54–68].

брата своего, потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее» (Мф. 14:3-4). Этот *Филипп был четвертовластником «Итупреи и Трахонитской области»* (Лк. 3:1). Некоторые думают, что после того, как Филипп умер, оставив дочь, Ирод женился на Иродиаде, жене брата, хотя закон позволяет <такой> брак <только> при бездетности. Мы же, нигде не обнаружив ясным образом, что Филипп умер, считаем, что Ирод совершил еще большее беззаконие, что он увел жену у живого брата¹³». Тертуллиан также говорит о том, что «Иоанн, обличая Ирода за то, что тот вопреки Закону женился на жене своего умершего брата, имевшего от нее дочь, – хотя Закон позволял это <женитьбу на сестре брата>, более того, предписывал, – лишь в том случае, если брат умирал бездетным, – дабы к нему его братом и от его ребра <т. е. его жены> приложилось семя, – был этим самым Иродом брошен в темницу, а впоследствии и убит¹⁴».

На основании этих текстов можно предположить, что сама Иродиада, а не ее дочь Саломея, была во втором браке замужем за Филиппом тетрархом, умершим незадолго до того, как на ней захотел жениться Ирод Антипа. Этот вариант истории кажется логичным, но не решает проблему того, как Саломея, будучи совершенно взрослой женщиной очень знатного рода, могла плясать на пиру, развлекая пьяных мужчин. К тому же евангелисты называют танцовщицу *κοράσιον* – «очень молодая девушка» (Мк. 6:22, 28; Мф. 14:11). И почему-то Ориген называет саму танцовщицу Иродиадой: «...и Ирод, взяв Иоанна, связав, посадил в темницу (ср. Мф. 14:3), не дерзая совсем убить и отнять у народа “пророческое слово” (2 Пет. 1:19). Но жена царя Трахонитского, – <т. е.> некое дурное мнение и порочное учение, – родила дочь того же имени, чьи движения, казавшиеся соразмерными, понравились Ироду, который любил тварные блага, и стали причиной того, что в народе более не было пророческой главы. На данное время я полагаю, что действия иудейского народа, кажущиеся согласными закону, оказываются не чем иным, как <движениями> Иродиады-дочери. Но пляска Иродиады была противоположна священной пляске, не сплывавшие которую подвергнутся порицанию и услышат: “Мы играли вам на свирели, и вы не плясали” (Мф. 11:17; Лк. 7:32). И они танцуют на дне рождения, пока ими правит незаконное учение, так чтобы их движения понравились этому учению. В самом деле, кто-то из наших предшественников обратил внимание на описанный в “Бытии” день рождения Фараона (Быт. 40:20) и разъяснил, что

¹³ *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Матфея X.21 (пер. А.В. Сергина).

¹⁴ *Тертуллиан*. Против Маркиона IV.34.8 (пер. А.Ю. Братухина).

<только> дурной <человек>, любящий тварные блага, справляет день рождения»¹⁵.

Помимо этого, как отмечают исследователи [Kraemer 2006, p. 332; Kokkinos 1986, p. 43; Hoehner 1980, pp. 152–153], в некоторых ранних рукописях Мк. 6:22 вместо «дочь этой как раз Иродиады» – τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἰρῳδιάδος¹⁶, говорится τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἰρῳδιάδος – «дочь его Иродиада»¹⁷. У Ирода Антипы и Иродиады не было общих детей, но, по мнению Коккиноса, единственное возможное объяснение заключается в том, что речь идет о дочери Ирода Антипы от первого брака с набатейской принцессой Фасаэлис, Иродиаде Саломее, падчерице Иродиады, оставшейся с отцом после развода. Именно эта Саломея, ровесница Аристобула Халкидского, позже вышла за него замуж и родила ему троих детей, и именно ее можно увидеть на сохранившихся монетах. Эта версия согласуется и с нападкамии Иоанна. Фраза «Не должно тебе иметь ее»¹⁸ не объясняет причины и не содержит прямого обвинения именно Иродиады. Иродиада могла выйти замуж за Ирода, поскольку второй муж ее, тетрарх Итуреи Ирод Филипп, умер бездетным, но сам Ирод был женат и ради новой жены выгнал прежнюю, мать своего ребенка. Иоанн обвиняет не ее, но самого Ирода.

Сравнивая интерпретации Х. Хёхнера и Н. Коккиноса, следует отметить, что ни одна из них не безупречна. Каждая основана на значительном количестве субъективных допущений, которые невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Например, Х. Хёнер датирует поездку Ирода Антипы в Рим и знакомство его с Иродиадой участием в переговорах (а возможно, и в заговоре) с Сеяном. Но доказательств этому нет. Есть лишь более позднее обвинение, уже в правление Калигулы, Ирода в участии в заговоре со стороны Агриппы¹⁹. Это могло быть правдой, но могло и не быть. Иродиада могла быть младшим ребенком в семье, но могла быть и старшим. Хёнер не учитывает данные нумизматики, которые учитывает Коккинос. Но теория Коккиноса опирается на идею об ошибке Иосифа Флавия, а это довольно слабая отправная точка, тогда как допу-

¹⁵ *Ориген*. Op. cit. X.22.

¹⁶ Это чтение поддерживается, в частности, Александрийским, Кипрским, Петербургским кодексами, кодексами Ефрема и Коридети и множеством других рукописей.

¹⁷ Синайский, Ватиканский, кодекс Безы, Королевский и Санкт-Галленский кодексы. Это чтение принято в 27-м и 28-м изданиях Нового Завета Нестле – Аланда.

¹⁸ Мф. 14:4. Не противоречит эта версия и Мк. 6:17-18, где обвинение более пространное, но тоже обращено прежде всего к самому Ироду.

¹⁹ Ant. 18:7:2.

щения Хёнера позволяют все-таки согласовать данные Евангелий и Флавия. Наверное, самое слабое место теории Хёнера – привязка Иосифом Флавием брака Ирода Антипы и Иродиады к смерти Филиппа, тетрарха Итуреи, т. е. к 35 г. н. э. Иосиф говорит о том, что события не были сильно удалены друг от друга по времени²⁰, и нам остается либо признать правоту Иосифа (поставив рядом смерть Филиппа тетрарха Итуреи, брак Ирода Антипы и Иродиады и смерть Иоанна Крестителя), тогда логичней звучит теория Н. Коккиноса, либо говорить о еще одной хронологической ошибке Иосифа, – тогда Х. Хёнер может быть прав.

Таким образом, подытоживая первую часть, можно сказать следующее. Главные герои истории о казни Иоанна Крестителя вполне историчны, ключевые обстоятельства этого сюжета – обвинения Иоанном Ирода и Иродиады могут быть историчными, пир и танец на пиру могли иметь место, а могли быть введены в сюжет намеренно, казнь Иоанна – историческое событие, но ее причины и обстоятельства остаются под вопросом.

Сюжет, описанный в Евангелиях, у Иосифа Флавия и реконструированный историками, допускает два совершенно разных варианта прочтения предания о гибели Иоанна. Первый, в котором Саломея взрослая, – история соблазнения царя. В ней переплетены эрос и танатос, она пронизана чувственностью, сделавшей сюжет столь популярным в XIX – начале XX в., и она стала основой «Иродиады» Флобера, «Саломеи» О. Уайлда и породила танец «Семи покрывал» из оперы «Саломея» Р. Штрауса. Второй, в котором Саломея совсем юная, оставшаяся без матери, – история невинности, покоровшей сердце отца и ставшей слепым орудием в руках порочной матери. Невинности, обернувшейся смертью.

Какова цель истории? Из евангельских же вступлений к сюжету становится совершенно ясно, что он служит ответом на вопрос: «Кто такой Иисус, не Иоанн ли, восставший из мертвых?» В Мк. 6:16 Ирод предполагает, что Иоанн воскрес, но в Евангелии от Луки, где нет подробного рассказа о смерти Иоанна, Ирод Антипа вдруг спрашивает: «Иоанна я обезглавил; кто же этот?» (Лк. 9:7-9). Возможно, в этих словах можно разглядеть суеверие, бытующее и по сей день в некоторых религиозных иудейских кругах, о том, что человек, у которого при погребении не было какой-то части тела, так и воскреснет без нее, ведь далее в истории мы видим, что голову пророка забирает Иродиада, а тело погребают ученики (Мк. 6:28-29), и это очень веский довод в пользу того, что Иисус не может быть воскресшим Иоанном. Именно тут очень важно отметить разницу между евангельским сюжетом и историей казни

²⁰ Ant. 18:6:6.

у Иосифа Флавия, для которого казнь Иоанна – дело всего-навсего политическое, именно в евангельском нарративе в какой-то мере присутствуют подспудные мифологические мотивы, которые впоследствии окажут влияние на последующие эпохи: противостояние пророка страсти и смерти эросу и танатосу.

Прежде всего обращает на себя внимание контекст: пир. Вопрос о том, могли ли женщины присутствовать на пирах и в какой роли, многократно становился предметом обсуждения [Standhartinger 2012; Aitken 2012]. Но и греко-римские, и еврейские источники дают множество примеров. Например, книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова (II в. до н. э.) содержит рекомендации о поведении на пиру и в частности говорит: «Не сиди с женою замужнею и не оставайся с нею на пиру за вином, чтобы не склонилась к ней душа твоя» (9:10-11); Филон Александрийский, описывая пиры в общине терапевтов, говорит о том, что женщины и мужчины вместе поют после еды²¹, т. е. контекст истории вполне реален, но независимо от объективной исторической ситуации евангелистам важно подчеркнуть, что событие происходит на пиру. Обращает на себя внимание тот факт, что Саломея выходит, чтобы задать Иродиаде вопрос о том, что ей попросить, и сама появляется в сюжете только в контексте танца. В результате складывается впечатление, что контекст намеренно выстраивается, заставляя читателя вспомнить два других известных библейских пира.

В книге Есфири (7:1-2) главная героиня именно на пиру просит Артаксеркса о жизни для себя и своего народа, обвиняя Амана в заговоре. Причем обещание Артаксеркса звучит практически буквально, как обещание Ирода Антипы: «Каково желание твое, царица, оно будет удовлетворено; и какая просьба твоя? Хотя бы до полуцарства, она будет исполнена». И заканчивается пир смертью Амана. Мы здесь видим тот же набор элементов: пир, девушка κοράσιον (2:7 и 2:9), обещание, данное под влиянием страсти, и смерть. В книге Юдифи нет обещания, но есть пир, молодая красавица ἡ παιδίσκη ἡ καλή губительница/спасительница народа, мужчина, напоенный вином, исполненный страсти, и отрубленная голова (гл. 10–13). Значительная часть элементов в трех историях совпадает, и это делает сюжет топосом, в центре которого пророк, эрос и танатос²². Текст не говорит этого прямо, но это чувствуется. Неслучайно ни один из комментаторов не воспринимает Саломею

²¹ De Vita Cont. 11:80-88.

²² Похожий сюжет можно обнаружить и в античной литературе: Цицерон. О старости. XII (42); Геродот. История. IX. 110–112; Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Катон. XVII; Тут Ливий. История Рима от основания города. XX–XIX. 42–43.

как дитя. Она всегда либо невинная девушка, и тогда вся вина падает на мать/мачеху, либо соблазнительница, которую «подучила» мать/мачеха, но которой и самой приятно и волнительно почувствовать собственную власть. В любом случае сила оказывается на стороне женщин, именно они управляют сюжетом, Ирод же оказывается не таким уж злодеем. Хорошо знакомый библейский сюжет противостояния царя и пророка превращается в сюжет о противостоянии пророка и злой царицы, подобный истории о противостоянии Илии и Иезавели²³, с принципиальной разницей в том, что Иезавель проигрывает, гибнет именно так, как предсказал пророк²⁴, а в евангельской истории гибнет пророк, а злодейка торжествует.

Возможно, что изначальной и главной целью рассказа было подтвердить, что Иисус не воскресший Иоанн. Возможно, целью было и смягчить антииродовские настроения. Но с читательской или слушательской точки зрения текст не мог заканчиваться именно так. Во всех указанных выше сюжетах, сходных с данным, торжествовала праведность. Праведные женщины побеждали неправедных мужчин, злобная царица, напротив, была повержена. Нельзя просто так безнаказанно взять и убить пророка, к тому же священника (отец его, Захария, – священник Авиевой череды (Лк. 1:5), потомки Ифамара, младшего сына Аарона), даже если ему надлежит быть убитым. Убийство пророка и священника – святотатство, за которое непременно должно следовать наказание. Именно эта тема становится главной для более поздних авторов, пересказывающих сюжет.

Первое свидетельство, в котором можно обнаружить подробный рассказ о смерти Иоанна, – «Жизнь Иоанна Крестителя, написанная Серапионом²⁵». Согласно самому тексту, он был написан Серапионом, епископом Тмуитским, в конце IV в. По мнению первого издателя текста А. Минганы²⁶, текст действительно следует датировать 385–395 гг. Его оригинальным языком был греческий, но до наших дней он дошел в нескольких рукописях на гаршуни [Ćéplö 2016, pp. 271–272], самая ранняя из которых датируется серединой XV в. (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana,

²³ 3 Цар. 19.

²⁴ 4 Цар. 9:29–37.

²⁵ Vita et miracula Iohannis Baptistae, auctore Pseudo-Serapione Thmuitano (CANT-183; ECCA 594).

²⁶ Mingana A. A new life of John the Baptist // Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshuni. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. P. 234–260 (перевод), 261–287 (текст на гаршуни).

Sbath 125 + Edgbaston, University of Birmingham, Mingana Syg. 88, fols. 160r–172). Как следует из названия, в сочинении пространно описана вся жизнь Иоанна Крестителя, а также подробности жизни Ирода и Иродиады. Согласно Серапиону, Иродиаде надоело жить с обедневшим Филиппом, и она написала Ироду Антипе письмо с предложением жениться на ней, самой прекрасной женщине Иудеи. Ирод немедленно согласился и забрал ее прямо из дома брата, а ее дочь Аркостияна/Уксориана добровольно последовала за ней, потому что была столь же порочна, как и мать. Иоанн начинает обвинять их обеих, и Иродиада просит Ирода арестовать его, а затем приходит в темницу, запугивая пророка. Ирод тоже хочет убить его, но боится возмущения народа. Тогда Иродиада задумывает пир и приглашает танцевать на нем свою дочь. Та исполняет танец, наполненный «дьявольской страстью», и Ирод отдает ей голову Иоанна. Но после того, как голову получает Иродиада, у головы Иоанна открываются глаза и рот, и он снова начинает обвинять Иродиаду и Ирода. Иродиада хочет выколоть глаза и вырезать язык у головы, но та взлетает вверх, а Иродиада падает на пол. У нее выпадают глаза, потолок рушится, земля открывает уста, проглатывает Иродиаду, как когда-то Корея, и та заживо падает в ад. Аркостияна сходит с ума, идет танцевать на заледенелый пруд, лед проламывается, она падает в воду, но застревает во льду так, что тело ее находится под водой, а голова над водой во льду. Охранники пытаются ее спасти, но у них ничего не выходит, и тогда им не остается ничего иного, как отрубить ей голову тем же мечом, которым была отрублена голова Иоанна. Все это время голова Иоанна продолжает летать над Иерусалимом, обвиняя Ирода и Иродиаду в прелюбодеянии. Ирод, желая умиловить голову, приказывает забрать тело Иоанна из тюрьмы и похоронить его в Себасте, но это не помогает. Только спустя пятнадцать лет голова замолкает и находит упокоение в Эмесе. Заканчивается текст описанием перемещений тела властями и учениками, пока оно не находит упокоение в Александрии.

Мы видим, что Серапион достраивает сюжет, дописывая историю на двух уровнях. Первый – повествовательный. Пророк замолчал, претерпев мученичество, его голова на блюде – знак победы. Но дальше происходит переворот: голова оживает, мученичество оборачивается торжеством праведности, а торжество нечестия пресекается гибелью по аналогии. Идеальный пример реализации стремления традиции к равновесию. Второй – мифологический. Мы видим не просто завершение сюжета о том, что подлинное пророчество невозможно остановить, даже убив пророка, потому что воля Бога сильнее смерти, а рождение этиологического мифа о том, как получилось, что тело и голова Иоанна находятся в разных

местах, о том, почему каждая из частей, преодолевая смерть, продолжает жить своей жизнью.

Говорящая голова, отделенная от тела, – важный и распространенный мифологический топос²⁷, одна из наиболее близких параллелей – история о голове Орфея, которую приводит Овидий в «Метаморфозах» (XI. 1-80): фракийские менады разодрали Орфея на части, раскидали их по окрестности, а голову и лиру бросили в реку Гебр. Плывая по реке, лира продолжала звучать, а голова петь. Их прибило к берегу Лесбоса, где, согласно Флавию Филострату²⁸, голова Орфея продолжала прорицать и в результате стала центром святилища, превзошедшего по популярности Дельфы. В конце концов самому Аполлону пришлось вмешаться и приказать голове замолчать. Сложно сказать, знал ли Серапион предание об Орфее, но совпадение сюжетной логики поразительное. Более поздние авторы преданий о смерти Иоанна Крестителя не пересказывают истории о его пророчествующей голове, но повторяют рассказ о гибели девушки-танцовщицы в замерзшем пруду и слепоте Иродиады²⁹. В основе этой самой распространенной интерпретации лежит текст все того же Иосифа Флавия, рассказывающего о том, что в результате интриг Ирод Антипа был лишен тетрархии при императоре Калигуле и сослан в галльский город Лугундум (современный Лион). Иродиаде было разрешено остаться в Иудее, но она предпочла разделить ссылку с мужем³⁰. Как мы знаем, ни одна из их дочерей не отправилась вместе с ними, но для комментаторов этот факт был не так важен, поскольку им гораздо важнее было «замкнуть» сюжет, хотя бы в какой-то мере опираясь на исторические события. Галлия, располагавшаяся гораздо севернее Иудеи, представлялась местом очень холодным, но едва ли настолько холодным, чтобы упавший в полынью человек мог немедленно вмерзнуть в лед настолько, что его невозможно было оттуда достать, но именно этот образ оказался прекрасной метафорой божественного провидения: не человек, но Бог схватил и покарал ту, из-за которой погиб праведник.

²⁷ Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. L5: «Катящаяся голова». URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 05.02.2023). См. также: [Пропп 2002, с. 126–127].

²⁸ Vit. Apol. Tian. IV.14.

²⁹ Послание Ирода Пилату (Текст VI–VII вв.). Изд. «Письма» Пилата и Ирода-Тетрарха // Иисус Христос в документах истории / Сост., ст. и коммент. Б.Г. Деревенского. СПб.: Алетей, 1998. С. 453–457.

³⁰ Ant. 18:7; Bell. 2.9.6.

То, как христианская традиция пересказывает и дописывает евангельский рассказ о смерти Иоанна Крестителя, можно попытаться интерпретировать по меньшей мере двумя способами.

Во-первых, следуя К. Леви-Строссу в том, что нужно определять миф «как совокупность всех его вариантов» [Леви-Стросс 2001, с. 226–227], мы можем рассмотреть этот рассказ в связи со всем разнообразием мифов о мученической смерти-жертве бога, пророка или героя, связанной с едой и плодородием, оргиастическими культами. В них, по словам О.М. Фрейденберг, «насилие приобретает богослужебный характер» [Фрейденберг 1997 с. 94]. С этой точки зрения смерть Иоанна Крестителя оказывается жертвой-предтечей, совершающейся по языческому канону: пир – танец – голова – жертва. Иоанн «протанцован и съеден». Благодаря такому описанию слушателям становится ясно, что это жертвоприношение ложное и на самом деле в жертву должен быть принесен другой и иначе. При таком понимании в Евангелии сюжет остается открытым. Иоанн мертв, его голова отделена от тела, и что происходит с ней дальше, вообще неизвестно, она словно бы съедена на страшном пиру. И воздаяния за его смерть нет, потому что Ирод, Иродиада и танцовщица просто исчезают из повествования. Ирод для того, чтобы появиться снова в истории суда над Иисусом, а женщины – насовсем. И тогда с точки зрения логики языческого мифа жертва Иоанна пуста. В мире не меняется ничего. Кроме одного: всем становится очевиден изначальный посыл сюжета: Христос не Иоанн; и другой, принципиальный для истории искупления: Иоанн не Христос.

Во-вторых, если мы следуем Р. Жирару в том, что Евангелия вообще принципиально отвергают идею любого насилия, в том числе жертвоприношения, и не просто не поддерживают миф о необходимости жертвоприношения, но деконструируют, демистифицируют его, а послание Евангелия «противоположно посланию мифологии» [Жирар 2019, с. 265], можно прийти к мысли об особом мученичестве Иоанна Крестителя: Иисус гибнет потому, что осознанно разрывает цепь мирового зла. Имея физическую возможность уклониться, зная о предстоящем аресте, он остается и погибает. И именно это оказывается путем к Воскресению и жизни вечной. Иоанн и с этой точки зрения оказывается Предтечей. Он идет путем мученичества словно бы помимо собственной воли. Его проповедь о крещении огнем и предстоящем сжигании соломы огнем неугасимым (Мф. 3:11-12) не предполагает «непротивления». И смерть его, такая, как ее описывают евангелисты, становится как бы последней смертью в прежней, ветхозаветной, жертвенной системе мышления, а потому такой чудовищно конечной. Но конечность эта остается в силе только в прежней мифо-

логической системе, основанной на жертве. Выход за ее рамки одновременно становится ее размыканием: продолжение истории о гибели Иоанна – не в завершении сюжета о наказании Иродиады, Саломеи и Ирода, а смерть и воскресение Иисуса, преодолевающее в том числе и смерть Иоанна. Мы видим, как поразительно тонко исторический текст пронизывается фольклорными элементами и становится мифом, из которого рождается богословие.

Благодарности

Я искренне благодарю моего научного руководителя, коллегу, друга и мать моих научных устремлений А.И. Шмаину-Великанову за комментарии, терпеливые объяснения и исправления, сопровождавшие работу над этим текстом. А также Н.В. Брагинскую за прекрасную формулировку «протанцован и съеден» и разговор о языческой природе жертвоприношения Иоанна.

Acknowledgements

I am very grateful to my supervisor, colleague, friend, and the mother of all my scholarly inspirations, Anna I. Shmaina-Velikanova, for her patience and painstaking, detailed suggestions she made to improve this text. Many thanks to Nina Braginskaia, who proposed the excellent phrasing “danced and eaten” and for the discussion about the pagan nature of John’s sacrifice.

Литература

- Жирар 2019 – *Жирар Р.* Интерпретация евангельского текста, основанная не на механизме жертвоприношения // Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2019. С. 221–268.
- Леви-Стросс 2001 – *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.
- Пропп 2002 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лаби-ринт, 2002. 334 с.
- Савватеева 1996 – *Савватеева И.В.* Образ Саломеи в изобразительном искусстве: дис. ... канд. искусствоведения. М., 1996. 220 с.
- Фрейденоберг 1997 – *Фрейденоберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лаби-ринт, 1997. 448 с.
- Aitken 2012 – *Aitken E.B.* Remembering and remembered women in Greco-Roman meals // Meals in the Early Christian World / Ed. by D.E. Smith, H.E. Taussig, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. P. 109–122.
- Céplö 2016 – *Céplö S.* “The Life of John the Baptist” by Serapion // New testament apocrypha. More noncanonical scriptures / Ed. by B. Landau, T. Burke. Vol. 1. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2016. P. 268–292.

- Chapman 2007 – *Chapman H.* Masada in the 1st and 21st centuries // *Making history. Josephus and historical method* / Ed. by Z. Rodgers. Leiden: Brill, 2007. P. 82–102.
- Hoehner 1980 – *Hoehner H.* Herod Antipas. A contemporary of Jesus Christ. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1980. 436 p.
- Huntsman 1996 – *Huntsman E.* The reliability of Josephus. Can he be trusted? // *Brigham Young University Studies*. 1996. Vol. 36. No. 3. P. 392–402.
- Jensen 2010 – *Jensen M.H.* Herod Antipas in Galilee. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 316 p.
- Kokkinos 1986 – *Kokkinos N.* Which Salome did Aristobulus marry? // *Palestine Exploration Quarterly*. 1986. Vol. 118. No. 1. P. 33–50.
- Kokkinos 1998 – *Kokkinos N.* The Herodian dynasty. Origins, role in society and eclipse. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 518 p. (*Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement*, Series 30)
- Kraemer 2006 – *Kraemer R.S.* Implicating Herodias and her daughter in the death of John the Baptizer. A (Christian) theological strategy? // *Journal of Biblical Literature*. 2006. Vol. 125. No. 2. P. 321–349.
- Kultermann 2006 – *Kultermann U.* “The Dance of the Seven Veils”. Salome and erotic culture around 1900 // *Artibus et Historiae*. 2006. Vol. 27. No. 53. P. 187–215.
- Rappaport 2007 – *Rappaport U.* Josephus’ personality and the credibility of his narrative // *Making history. Josephus and historical method* / Ed. by Z. Rodgers. Leiden: Brill, 2007. P. 68–81.
- Richardson 1996 – *Richardson P.* Herod. King of the Jews and friend of the Romans. Edinburgh: T&T Clark, 1996. 360 p.
- Standhartinger 2012 – *Standhartinger A.* Women in Early Christian meal gatherings. Discourse and reality // *Meals in the Early Christian world* / Ed. by D.E. Smith, H.E. Taussig. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. P. 87–108.

References

- Aitken, E.B. (2012), “Remembering and remembered women in Greco-Roman meals”, in Smith, D.E. and Taussig, H.E. (eds.), *Meals in the Early Christian World*, Palgrave Macmillan, New York, USA, pp. 109–122.
- Céplö, S. (2016), “‘The Life of John the Baptist’ by Serapion”, in Landau, B. and Burke, T. (eds.), *New testament apocrypha. More noncanonical scriptures*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan, USA, vol. 1, pp. 268–292.
- Chapman, H. (2007), “Masada in the 1st and 21st centuries”, in Rodgers, Z. (ed.), *Making history. Josephus and historical method*, Brill, Leiden, The Netherlands, pp. 82–102.
- Freydenberg, O.M. (1997), *Poetika suzheta i zhanra* [Poetics of plot and gender], Labirint, Moscow, Russia.
- Girard, R. (2003), “A non-sacrificial reading of the Gospel text”, in Girard, R. *Things hidden since the foundation of the world*, BBI, Moscow, Russia, pp. 221–268.

- Hoehner, H. (1980), *Herod Antipas. A contemporary of Jesus Christ*, Zondervan Academic, Grand Rapids, USA.
- Huntsman, E.D. (1996), "The reliability of Josephus. Can he be trusted?", *Brigham Young University Studies*, vol. 36, no. 3, pp. 392–402.
- Jensen, M.H. (2010), *Herod Antipas in Galilee*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Kokkinos, N. (1986), "Which Salome did Aristobulus marry?", *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 118, no. 1, pp. 33–50.
- Kokkinos, N. (1998), *The Herodian dynasty. Origins, role in society and eclipse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, UK. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement, Series 30)
- Kraemer, R.S. (2006), "Implicating Herodias and her daughter in the death of John the Baptizer. A (Christian) theological strategy?", *Journal of Biblical Literature*, vol. 125, no. 2, pp. 321–349.
- Kultermann, U. (2006), " 'The Dance of the Seven Veils'. Salome and erotic culture around 1900", *Artibus et Historiae*, vol. 27, no. 53, pp. 187–215.
- Levi-Strauss, C. (2001), *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], Eksmo-Press, Moscow, Russia.
- Propp, V.Ya. (2022), *Istoricheskiye korni volshebnoi skazki* [The historical roots of a fairy tale], Labirint, Moscow, Russia.
- Rappaport, U. (2007), "Josephus' personality and the credibility of his narrative", in Rodgers, Z. (ed.), *Making history. Josephus and historical method*, Brill, Leiden, The Netherlands, pp. 68–81.
- Richardson, P. (1996), *Herod. King of the Jews and friend of the Romans*, T&T Clark, Edinburgh, UK.
- Savvateeva, I.V. (1996), *Obraz Salomei v izobrazitel'nom iskusstve* [Image of Salome in fine art], Ph.D. Thesis (Art Studies), Moscow, Russia.
- Standhartinger, A. (2012), "Women in Early Christian meal gatherings. Discourse and reality", in Smith, D.E. and Taussig, H.E. (eds.), *Meals in the Early Christian world*, Palgrave Macmillan, New York, USA, pp. 87–108.

Информация об авторе

Светлана В. Бабкина, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; ocean_blue@mail.ru

Information about the author

Svetlana V. Babkina, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; ocean_blue@mail.ru