

АНТИСЕМИТИЗМ VS ЕВРЕЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КНИГЕ ЭСФИРЬ

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского
Санкт-Петербургский государственный университет
mousse2006@mail.ru

RUSTAM GALANIN

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
Saint Petersburg University
ANTI-SEMITISM VS JEWISH IDENTITY IN THE BOOK OF ESTHER

ABSTRACT. In the book of Esther, we find a classic example of anti-Semitic politics and propaganda, when Haman incites the Persian king to exterminate all the Jews of the empire because they are *different*. The book of Esther was often viewed as a historical novel far removed from reality. However, research in the second half of the 20th century, when the archives of the fortifications and the archives of the treasury of Persepolis were published, as well as the excavation of Apadan from Susa, confirmed with great accuracy that the events described in Esther were not fiction. On the clay Elamite cuneiform tablets of these archives, we find names identical to many of the characters from the book of Esther. Historians have reconstructed a hypothetical chronology of the book's events. An Akkadian tablet from Borsippa (*Amherst 258*), published by Ungnad, confirmed that Mordechai indeed held a high administrative post at the court, i.e., as stated in Esther, "sat at the gates" of the King (*Esth. 2:21; 3: 2-4; 5: 13*). It follows from the Aramaic documents of the Persepolis treasury that in the 19th year of the reign of Xerxes, the royal treasury underwent a reshuffle, as a result of which the main *segan* was replaced: a certain Mithraka unexpectedly received the position, who remained in this post until the 7th year of the reign of Artaxerxes I (458/457 BC), and then disappeared as suddenly as he appeared. Thanks to the analysis of Mithraka name, it was noted that through metathesis, the transcription *mrtk* is given in one tablet, which, according to some scholars, phonetically may be identical to the name Mordechai. It is assumed that the figure of Mordechai from the book of Esther may be hiding under these names. Attention was also drawn to the fact that this name disappears from their archives precisely in the 7th year of the reign of Artaxerxes (458) - that is, when "some of the children of Israel, and of the priests and Levites, and singers and

gatekeepers and the Nephites went to Jerusalem in the seventh year of King Artaxerxes" (*Ezra* 7:7). Also in the 19th year of Xerxes, when Mithraka/Mordechai was appointed *segan*, and a new royal seal "Xerxes, the Great King" was put into circulation, the use of which, however, disappeared in the year of Mordechai's disappearance – in the 7th year of Artaxerxes. It is possible that in the 19th year of his reign, "the king took off his ring, which he had taken from Haman, and gave it to Mordechai" (*Esther* 8:2). Our article is devoted to the reconstruction of this historical background.

KEYWORDS: anti-Semitism in antiquity, biblical studies, biblical archaeology, ancient Judaism, Jewish identity, history of Persia.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University (<https://rscf.ru/project/24-18-00479/>)

Вопрос об антисемитизме в греко-римской античности давно беспокоит умы ученых, и стало уже троизмом утверждать, что эта проблема или, по крайней мере, существенная ее часть, лежит в интерпретации самого термина *антисемитизм*¹. Вероятно, изрядно подустав от этой проблемы, такой видный историк античного иудаизма, как Эрик Груэн, в одной из своих работ остроумно заметил, что обладай такие народы, как, скажем, кельты, фракийцы, сардинцы и прочие своим собственным Иосифом Флавием, то речь можно было бы вести не только о предполагаемом античном антисемитизме, но у нас в целом бы была бы гораздо более сбалансированная картина межэтнических региональных конфликтов, поэтому едва ли «евреи были единственной целью»². Тем не менее, несмотря на соблазнительность такого (и подобных ему) ответов на поставленный вопрос, едва ли его можно принять со всей серьёзностью, равно как не кажется убедительным отрицание реальности античной юдофобии и у ряда других современных авторов³. В связи с этим мы, дабы избегнуть двусмысленности и недопонимания, хотели бы с самого начала прояснить нашу собственную позицию в отношении антисемитизма, или юдофобии, или антииудаизма (или как его не называй) в древнем мире, которая заключается в признании того факта, что антисемитизм, или по крайней мере существенные его предпосылки, все же существовал – он и ныне существует и, вероятно и к большому сожалению, будет существовать

¹ De Lange 1991, 21.

² Gruen 2016, 331.

³ Грушевской 2008; Левинская 2009; Столяров 2018.

всегда⁴. При таком подходе антисемитизм понимается не как определенная государственная дискриминационная политика в отношении евреев, характерная для истории нового и новейшего времени, но просто как *ненависть к евреям за то, что они таковы, каковы они есть*⁵. Ненависть эта, будучи социальным гештальтом, реализуется на разных уровнях – от примитивно бытового до интеллектуального и государственного, и именно разбору такого

⁴ Эта не общепринятая, но весьма старая точка зрения была популярна с конца 19 и до сер. 20 вв. и разделялась такими учеными, как Т. Рейнах, Т. Моммзен, Л. С. Лурье и др. См. также: Bloch 2022. Говоря, при этом не испытывая иллюзий о дивном новом мире, что антисемитизм *будет* существовать и в будущем, мы имеем в виду тот факт, что сама социальная практика антисемитизма, будучи единожды установлена и занесена в качестве конкретной идеи, или гештальта, в резервуар истории общественных отношений, будет иметь своих адептов просто потому, что *не существует мертвых идей* (и гештальтов), а стало быть, увы, всегда найдутся несчастные сознания, которые, ничтоже сумняшеся, попытаются интериоризировать в себя эту, или подобную ей, идею – сколь бы мифической, абсурдной и невежественной ни была последняя. См. также: Langmuir 1987. Критику теории Ленгмюра о трех типах антиеврейских высказываний (реалистических, ксенофобных и химерических) и соответствующих типах поведения, а именно что она не позволяет применительно к Античности отличить «антисемитизм» от антииудаизма и проч. описаний, см. в: Schäfer 1998, 197–203. Шафер совершенно справедливо показывает, что все эти типы юдофобских высказываний, рассмотрение которых Ленгмюр начинает только с ранних христиан, обвинявших евреев в богоубийстве, существовали уже в дохристианских эллинистических, особенно египетских, текстах, так что не только и не столько христианство, сколько сама «всемирная греко-эллинистическая цивилизация сделала возможным возникновение феномена, который мы называем антисемитизмом» (Ibid. p. 206 ff).

⁵ Семитами являются и являлись не только евреи, но и другие народы – как древние, так и современные, поэтому иногда можно прочитать, что термин антисемитизм – неточен, однако, на наш взгляд, любой уважающий себя человек, положа руку на сердце, без всяких казуистических дефиниций, столь дорогих сердцу ученых, прекрасно понимает, о чем идет речь. Мы не можем на основании отсутствия самого термина в античности отвергать также и набор определенных антиеврейских практик, которые однозначно подпадают под понятие антисемитизма в наши дни – то, что не было соответствующего термина, не значит, что не было ненависти и жестокости – пусть и не мотивированными расовыми псевдо-теориями – по отношению к евреям, да и саму политику некоторых древних государств в определенные исторические периоды иначе как антисемитской не назовешь.

кейса, имевшего место даже не у античных авторов⁶, но в Библии, посвящена наша статья.

В библейской книге *Эсфирь* (3:8-9)⁷, которую «следует рассматривать как вполне исторический отчет об антисемитской попытке геноцида, которая

⁶ Анализ текстов на антисемитизм непосредственно у греко-римских авторов в собрании Штерна см. Feldman 1986, 15-42.

⁷ Cf. Jos. *Ant.* 11.212 ff. Иосиф Флавий цитирует слова Амана близко к библейскому оригиналу, делая акцент на религиозно-законодательном изоляционизме евреев и, как следствие, их социальной отчужденности (Sevenster 1975, 108). В связи с этим Севенстер писал, что эта чуждость (strangeness) евреев античному обществу как таковому была главной причиной антисемитизма (*ibid.* 89). При такой оценке ситуации, получается, как в случае книги Лурье, что евреи «сами виноваты», что к ним так относились – ведь отчуждение исходило от них самих. Питер Шафер, и мы солидарны с ним полностью, критикует такой подход Севенстера (и других ученых), поскольку последний путает причину и следствие. Проблема, по Шаферу, не в еврейском изоляционизме, который, разумеется, существовал, но в том, «что из всего этого сделали греко-египетские и греческие писатели. Они превратили еврейскую обособленность в чудовищный заговор против человечества и ценностей, разделяемых всеми цивилизованными людьми, и именно их (курсив авт. Р.Г.) позиция обуславливает антисемитизм» (Schäfer 1998: 210).

была пресечена во времена правления Ксеркса»⁸, с формальной и содержательной точки зрения представлен «классический пример антисемитской пропаганды»⁹. Так, царедворец Аман говорит царю Ксерксу:

[Е]сть один народ, разбросанный и рассеянный¹⁰ между народами по всем областям царства твоего¹¹; и законы их отличны¹² от законов всех народов, и законов царя они не выполняют¹³; и царю не следует так оставлять их. Если царю благоугодно, то пусть будет предписано истребить их, и десять тысяч талантов серебра¹⁴ я отвешу в руки приставников, чтобы внести в казну царскую.

⁸ Gordis 1981, 388.

⁹ Gordis 1981, 387. На это также обращает внимание Де Ланж (De Lange 1991, 32), подчеркивая, что этот *locus classicus* был обойден вниманием в работах таких видных историков древнего антисемитизма, как Менахем Штерн и Джон Гейджер. За последние тридцать лет вышло достаточно качественных работ, где антисемитизм в книге Эсфирь обстоятельно разобран – читатель найдет необходимую литературу в библиографическом списке.

¹⁰ Досл. *גָּזָרָה תְּפָרָה* – «рассеянный и неассимилированный» (Bush 1996: 377, 381).

¹¹ Т.е. по всем 127 провинциям Персидской империи (*Ecph.* 1:1). Тот факт, что евреи распространились на столь обширной территории, может косвенно свидетельствовать о том, что это описание было составлено в поздний персидский период (Moore 1971, 39). С другой стороны, Фокс (Fox 1991, 132) отмечает, что за всю историю количества сатрапий колебалось от 20 до 31, а стало быть автор, живущий в Персидской империи и претендующий на историчность, не мог так ошибиться, ибо это было бы равносильно тому, как «если бы в современном исследовании о США, претендующим на историчность, было сказано, что в состав последних входят 300 штатов» (*ibid.* 139). Иранский ученый Арабзаде-Сарбанани в связи с этим отмечает, что число 127 (ср. *Дан.* 6:1, где сказано о 120 сатрапиях), во-первых, нужно здесь понимать символически (что-то вроде русского «тьма тьмущая»), т.е. как отображение могущества царя, а во-вторых, если даже понимать это денотативно, то речь может идти о меньших, нежели сатрапии, территориальных единицах, например областях (*լին'տդ*), что и следует из здания текста Эсфири. (Arabzadeh Sarbanani 2023, 22-24). Этой же точки зрения придерживается, в частности, Shea 1970, 245 и др.

¹² Как и у других этнических меньшинств, обычай иудеев в вопросах религии, календаря, речи, одежды, рациона питания и т.д. отличались от персидских, однако сам по себе этот факт, учитывая толерантность Персидской монархии, не был порочащим (Moore 1971: 39).

¹³ Ср. *Езр.* 4: 12-16.

¹⁴ Совершенно нереальная сумма, если учесть что годовой доход всей империи с налогов от провинций составлял 14560 талантов (*Hdt.* 3.95). В связи с этим Мур отмечает, что либо сам Аман был баснословно богат, либо ненависть его к Мардехаю

Де Ланж, комментируя этот фрагмент, отмечает, что, несмотря на, возможно, фиктивный характер этого сообщения, оно свидетельствует о реальном страхе уничтожения по крайней мере части еврейского народа¹⁵. Он, как и ряд других ученых, помещает, гипотетически, это сообщение в контекст гонений при Антиохе IV Эпифане (что на самом деле «крайне маловероятно»¹⁶), отмечая, что страх истребления имел под собой реальное основание, которое заключается в том, что евреи – *другие*¹⁷. Тем не менее есть веские основания датировать составление книги, по крайней мере ее начальной версии, более ранним, а именно персидским, либо позднеперсидским (4 в. до н.э.) периодом¹⁸.

В приведенной цитате аргументация Амана строится на том, что, во-первых, евреи, будучи разбросаны по всей империи и живя обособленно, – асоциальны и неконтролируемы; во-вторых, они, имея свои законы, незаконопослушны в отношении царской воли, и значит, от них может исходить скрытая угроза для политического порядка (о чем ниже); и last but not least, необходимость истребления евреев и экспроприация их имущества приведет к сказочным (10 тыс. талантов серебра) денежным поступлениям в царскую казну¹⁹. При этом Аман, злоумышляя против евреев, действует не в одиночку, у него есть последователи и соратники, которые являются не просто

была столь велика, что никакими меньшими числовыми эквивалентами быть выражена не могла. Тем не менее он допускает, что сам факт подобного сообщения мог намекать на то, что «хотя в то время евреи, возможно, и не имели большого политического значения, однако они занимали определенное экономическое и финансовое положение» (Moore 1971, 39-40).

¹⁵ De Lange 1991, 32. О том, что книга *Эсфирь*, – это единственное место Ветхого Завета, где «мы действительно находим то, что понимается под антисемитизмом сегодня», см. Lockshin 2017.

¹⁶ Bush 1996, 296.

¹⁷ В контексте книги *Эсфирь* см. Fleishman 1997, где обсуждается «успешная» политика Амана как раз по причине того, что евреи – *другие*, которые не вписываются в имперский порядок.

¹⁸ Moore 1971, LVIII; Bush 1996, 296-297; Kalimi 2023, 19. О композиционной структуре книги и разных ее редакциях, а также библиографию по этой теме см. Bush 1996: 279-294; Kalimi 2023, 19-28. Так или иначе, поскольку масоретский текст не содержит ни одного греческого слова, то *terminus ante quem* композиции *Эсфирь* – конец 4 – нач. 3 вв. до н.э., т.е. до масштабной эллинистической экспансии на восток (Arabzadeh Sarbanani 2023, 22).

¹⁹ Keil, Delitzsch 2014.

врагами (דָּבָרִים. *Есф.* 8:11), но и ненавистниками (שׁוֹנָאִים. *Есф.* 9:1) иудеев²⁰, и именно с их помощью Аман попытается осуществить «всехохватный антисемитский погром/холокост»²¹.

В версии этой главы в *LXX* между 13 и 14 строками есть добавление²² – копия (ἀντίγραφον)²³ постановления царя, в котором последний, помимо прочего, убежденный Аманом, говорит (13e-13f), что среди всех племен, населяющих ойкумену, еврейский народ – единственный враждебный (δυσμενής) всем прочим; что его законы, как уже было сказано, противоречат законам всех народов (ἀντίθετον πρὸς πᾶν ἔθνος); что он систематически игнорирует указы царя²⁴; что только этот народ находится в перманентной вооруженной конфронтации со всеми людьми²⁵, совершая также и прочие худшие из зол (τὰ χείριστα κακά), направленные против стабильности монархической власти (τὴν βασιλείαν εὐσταθίας).

Здесь евреи уже описываются как непосредственная угроза политическому строю и государственной безопасности империи²⁶, поэтому финальная резолюция царя неумолима, недвусмысленна и очень жестока (3:13f): уничтожить всех евреев под корень, включая женщин и детей, их же вражескими мечами без всякого сострадания и пощады²⁷.

Изложив содержание данного антиеврейского нарратива, попробуем определить и исследовать его историческую реальность. И здесь мы сталкиваемся с рядом сложностей. Следует отметить, что вообще, исключая ряд ред-

²⁰ Подробнее см. Lockshin 2017. Цадок не исключает возможности, что это были «самаритянские элиты» и их лоббисты (Zadok 1984, 21-23).

²¹ Kalimi 2023, 15. Существует, конечно, и другая точка зрения, согласно которой Аман был одновременно талантливым стратегом и политическим аналитиком, который патриотически предвидел возможные грядущие риски, связанные с продолжающимся увеличением еврейского населения, сопровождающимся намеренным пренебрежением законами империи (Rugwiji 2021, 1).

²² См. Gordis 1981, 362; Koller 2014, 112-123.

²³ Cf. Jos. *Ant.* 11.216-219.

²⁴ τὰ τε τῶν βασιλέων παραπέμποντας διηγεκῶς προστάγματα

²⁵ τὸ ἔθνος μονάτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ παντὸς ἀνθρώπῳ. Питер Шафер (Schäfer 1998, 208, 286 п. 44) предлагает ἀντιπαράγωγή в этом месте понимать не просто как враждебность, но именно вооруженное противостояние (ср. *LSJ* s.v.), что соответствует ряду узусов в др. местах Библии (cf. *1 Мак.* 13:20).

²⁶ См. подробнее: Rugwiji 2021.

²⁷ πάντας σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἀπολέσαι ὄλορριζει ταῖς τῶν ἐχθρῶν μαχαίραις ἄνευ παντὸς οἴκτου καὶ φειδοῦς

ких неурядиц, персидский период еврейской истории в общем и целом являлся весьма благополучным, плодотворным и безопасным для еврейского этноса²⁸. Тем из евреев, кто этого хотел, было позволено вернуться на историческую родину (538 г. до н.э.), а затем и вновь отстроить Иерусалим и Храм (за царский счет)²⁹, о чем повествуют книги *Ездры* и *Неемии*, так что и в среде самих евреев, несмотря на мессианскую веру в восстановление трона Давида, также существовало мнение, «что Персидское царство вечно»³⁰ и «закон мидийцев и персов неизменен»³¹. В связи с этим целесообразно задаться вопросом о том, какой эпизод действительной еврейской истории в период персидского владычества, если таковой вообще имел место, мог повлиять на содержание разобранного выше фрагмента из книги *Эсфирь* – книги, которую часто называют исторической новеллой³². Поэтому дальнейшее изложение будет посвящено восстановлению исторического бэкграунда книги *Эсфирь*.

Этническая идентичность vs имперскость

Следует сказать, что, в отличие от христианского книжного канона, ставящего *Эсфирь* в один ряд с другими историческими книгами (*Пар.*, *Езр.* *Неем.*),

²⁸ См. Тантлевский 2013, 210–219. Бог через Иеремию (*Иер.* 29: 4–7) прямо указывает еврейским изгнанникам о необходимости культурной интеграции, учитывая интересы еврейской идентичности в диаспоре (См. прим. 54, 66).

²⁹ *Езр.* 6:8–9. См. также: Дандамаев 1985, 51. Олмстед 2012, 76.

³⁰ Бикерман 2000, 8

³¹ *Дан.* 8:6.

³² О влиянии на книгу *Эсфирь* стилистики древнегреческого исторического жанра, о том, что эта книга – «еврейский эквивалент...персидской истории в греческом стиле» (р. 127), см. Macchi 2009. Как вывод, Маччи считает (Moore 1975, 70), что книга эта была написана в иудейских кругах, хорошо знакомых с греческой культурой и исторической литературой (Геродотом, *Киропедией* Ксенофона, Ктесилем и его *Персикой* и др.): «Такого рода круги, имевшие доступ к некоторым шедеврам греческой исторической литературы и сумевшие создать книгу на стыке греческого и иудейского мировоззрений, никогда не существовали до середины 3 века до нашей эры. Они, вероятно, впервые появились в Иудейской диаспоре, проживающей в великих городов Египта и Сирии. Позже, во времена селевкидского периода, такие круги постепенно распространялись и в Иерусалиме, когда последний стал все больше и больше эллинизироваться» (ibid. p. 127). Даже если все это и так, то знакомство евреев, по крайней мере, индивидуальные, с греческой культурой можно датировать как минимум веком раньше, о чем см. Галанин 2025.

еврейская традиция не рассматривает ее как историческую книгу³³, однако при этом считает, что ее содержание – это реальное историческое событие³⁴.

Как бы там ни было, критический анализ текста выявил три переплетающихся сюжетных слоя в произведении: (1) история царицы Васты, (2) история о молодой еврейской девушке, которая становится царицей, (3) конфликт двух придворных³⁵.

Говоря о книге *Эсфирь* в общем, историк Лестер Граббе отмечает:

Если даже эта история – вымысел, то все же возможно, что в книге содержатся подлинные исторические отголоски и знания об определенных обычаях и практиках, а также, возможно, о еврейской общине Суз в персидский период³⁶.

Исаак Калими в своей недавней монографии, посвященной книге *Эсфирь*, пишет, что

[эта] книга повествует о борьбе между жизнью и смертью, между светом и тьмой, между свободой, терпимостью и плурализмом религиозных верований и мнений, с одной стороны, и тиранией расового и религиозного фанатизма, ненависти, предрассудков и нетерпимости – с другой³⁷.

Основное ядро повествования книги *Эсфирь* было составлено при персидском царе Ахашвероше, под которым следует разуметь Ксеркса (485-465 гг. до н.э.)³⁸, либо в течение одного или двух поколений спустя, т.е. примерно между 475-425 гг. до н.э.³⁹. Что касается персидской истории, автор книги, по крайней мере ее масоретской версии, несмотря на ряд неточностей⁴⁰, показывает прекрасное знание персидских реалий и обычаев Ахеменидской

³³ О вхождении книги *Эсфирь* (в которой имя Бога, в отличие от персидского царя, упомянутого 190 раз на протяжении 167 строк, не упомянуто ни разу (Moore 1975, 68)) в еврейский канон см., напр.: Koller 2014.

³⁴ Kalimi 2023, 84. О сходстве книги *Эсфирь* с литературой премудрости см. Talmon 1963; Gordis 1981, 366 ff.

³⁵ Moore 1971, 11; Humphreys 1973, 214.

³⁶ Grabbe 2004, 104

³⁷ Kalimi 2023, 16.

³⁸ На основании лингвистических сопоставлений имен сейчас уже общепринято, что это не мог быть кто-либо из Артаксерков (Wright 1970, 37; Shea 1976, 228, п. 4; First 2016). Иосиф Фалвий и Септуагинта, пересказывая эту историю, ошибочно говорят об Артаксерксе.

³⁹ Kalimi 2023, 19.

⁴⁰ См. Fox 1991, 132-134.

эпохи⁴¹. В сюжете книги персидский царь символизирует персидскую империю, в то время как девушка Эсфири и Мордехай – еврейский этнос⁴², что образует универсальный социологический паттерн или, выражаясь термином Фуко, диспозитив, состоящий из дихотомии *империя–меньшинства*, – паттерн, который может быть экстраполирован и на другие исторические казусы, когда империя входит в конфронтацию с этническим меньшинством⁴³.

В фабуле книги главной причиной, почему визирь Аман возненавидел еврейский народ, стал отказ Мордехая от проскинезы (προσκύνησις) – ритуального падения ниц перед ним. Возникает вопрос, почему Мордехай не поклонился, тем самым грубо нарушив дворцовый протокол? В масоретской версии ответа нет, автор умалчивает об этом. В *LXX* (add. С 5-7) Мордехай, обращаясь к Богу, говорит, что не из-за надменности он отказался кланяться, и что ради блага Израиля он готов был бы даже целовать ноги Амана, но, дабы не ставить честь человека выше чести Бога, он не преклонит колена ни перед кем, кроме Господа. Тем не менее из Библии нам известно, когда евреи охотно кланялись людям – царям и высокопоставленным вельможам (*Быт. 23:7; 1 Цар. 24:9; 2 Цар. 14: 4; 3 Цар. 1:16, et passim*)⁴⁴. Примечательно, что еврей Мордехай ведет себя здесь как истинный грек, для которого земной поклон

⁴¹ Wright 1970, 37. См. подробнее: Arabzadeh Sarbanani 2023.

⁴² Koller 2014, 57.

⁴³ Как известно, одним из факторов распада империи являются партикуляристские и сепаратистские настроения и движения этнических меньшинств. Этнос, сколь бы малочисленным он ни был, несравненно более живуч, чем химерическая конструкция любой империи, поскольку последняя – это колосс на глиняных ногах, осуществляющий принудительную гегемонию «сверху», тогда как этнос – многовековой культурный плод внутреннего духовного созревания народа. Обсуждение этих вопросов книги *Эсфири* в контексте постколониальных исследований см. в: De-Whyte 2022; Hatzaw 2021.

⁴⁴ См. также: Moore 1971, 36.

перед человеком, кем бы он ни был, – это варварство⁴⁵. Отказ от поклона перед вельможей⁴⁶ – это не только индивидуальный поступок, но акт, приобретший коллективное измерение, поскольку, не поклонившись, Мордехай как бы выступил от лица всего своего народа, утвердив тем самым еврейскую идентичность, не редуцируемую к рабской покорности⁴⁷. Можно также предположить, что отказ Мордехая связан с межэтнической ненавистью⁴⁸: Аман – представитель народа амаликитян, изначально враждебного евреям (*Быт.* 14:7; *Исх.* 17:8; *Чис.* 14:45; *Цар.* 15:2, et passim), и именно поэтому Аман жаждет уничтожения всех евреев, а не одного лишь Мордехая, – это запоздалая, отсроченная этническая вендетта. Как отмечает Эльза Крагелюнд Хольт, «геноцид персидских иудеев – это месть за убийство Амалика и его народа в *Исх.* 17»⁴⁹. В то же время, как пишет Фокс, антисемитизм в данном случае становится орудием личной мести: этнический конфликт становится контекстом

⁴⁵ Cf. Plu. *Them.* 27.3; *Hdt.* 7. 136. Известно, что Александр Македонский, нахватавшись восточных тонкостей и обожествив себя, стал требовать и пред собой падения ниц, за что был справедливо возненавидим многими соратниками, кульминацией чего стала казнь философа Каллисфена, храбро отказавшегося от унижения поклониться (Plu. *Alex.* 54.2). Таким образом, для Лисимаха, иерусалимского переводчика книги Эсфирь на греческий, воспитанного в эллинской культуре, Мордехай выглядел совершенно по-геройски – как «второй Каллисфен» (Bickerman 1967, 221). Подробнее о ритуале проскинезы см. Abe 2018; Rung 2020.

⁴⁶ Подробнее об отказе Мордехая см. Paton 1908, 196 ff; Fox 1991, 42-45. В мидрашах говорится, что Мордехай не поклонился Аману потому, что у того на платье были изображения идолов, и что, возможно, он был до этого в течение 22 лет рабом-братобреем Мордехая (Paton 1908, 196).

⁴⁷ Cf. Macchi 2009, 119; Koller 2014, 70. Следует отметить, что отказ Мордехая поклониться происходил вблизи «Царских врат» (*Есф.* 2:21; 3: 2-4; 5: 13), у входа во дворец (Paton 1908, 189), если понимать эту фразу дословно, и, вероятно, это также очень раздражало Амана. С другой стороны, «сидение у царских врат» (*Есф.* 5:13), после того как Эсфирь стала царицей, могло означать социальное продвижение Мордехая по службе (*contra* Paton 1908: 195), подобно тому как в случае Даниила (*Дан.* 2:49), когда царь возвысил последнего, он также «сидел у царских врат», т.е. стал придворным (Seidler 2017: 7). Действительно, античные авторы сообщают, что персидские чиновники сидели у царских врат (*Hdt.* 3.120; Xen. *Cyg.* 8.1.6), однако там, где масоретский текст Эсфири читает «царские ворота», *LXX* читает вместо πύλη (ворота) αὐλή (царский двор), что является ошибкой раннего переписчика (Moore 1971: 30). См. также: Moore 1975, 74.

⁴⁸ Moore 1971, 37,42.

⁴⁹ Holt 2021, 95.

конфликта личностного⁵⁰. Ситуация усугубляется психологической фрустрацией самого Мордехая – он, сидя у царских врат, т.е. будучи придворным⁵¹, раскрыл заговор против царя (*Есф.* 2: 21), и это благодеяние было вписано в царский архив, однако награды не воспоследовало, вернее, она оказалась отсрочена на долгое время – до начала шестой главы. Вместо этого, сразу после описания предотвращения Мардехаем госизмены, следует описание неслыханного возвышения Амана (*Есф.* 3:1-2)⁵².

Мордехай, поначалу скрывая свою этническую принадлежность, всецело лоялен власти, но затем, когда последняя требует принести в жертву достоинство, он подчеркивает, что он – еврей (*Есф.* 3:4), раскрывая тем самым свою идентичность, которая немедленно входит в конфликт с имперской системой. Свойство любой системы – это стирание индивидуальных различий входящих в нее элементов, под которыми в случае империи можно понимать входящие в нее этносы – в этом смысле любая империя есть проявление тотального глобализма. При этом имперская система не всегда требует радикальных жертв – так, в Римской империи любой народ мог жить по законам своих предков, исправно платя налоги и – главное – почитая императора как божество. Последний фактор для какого-нибудь вавилонянина или египтянина вообще не был проблемой, ибо поклониться императору означало просто поклониться очередному богу и проявить тем самым добрую волю и политическую лояльность – такое поклонение не разрушало структуру языческой идентичности, но, наоборот, совершенно адекватно ее репрезентировало. Не так в случае евреев (а потом и христиан) – Ксеркс поставил Амана вторым после себя, следовательно, каждый должен отдавать ему почести, ибо, не делая этого, ты не отдаешь должного также и поставившему его – т.е. царю, а это уже знак политической неблагонадёжности. Именно поэтому царь – несмотря на кажущееся эмоциональное безразличие – все-таки отдает Аману перстень, которым тот будет скреплять написанные на разных языках и разными алфавитами и разосланные во все концы империи указы об истреблении евреев (*Есф.* 3: 10-12). Как бы это парадоксально ни звучало, но Мордехай своими действиями напоминает отказ царицы Вахти прийти по требованию Ксеркса (*Есф.* 1: 10-11) – оба должны поплатиться за свою дерзость, и подобно тому как в случае Вахти имперский гнев должен перейти на всех женщин (*Есф.* 1: 22), так и в случае Мордехая – на весь еврейский народ⁵³.

⁵⁰ Fox 1991, 181.

⁵¹ Gordis 1976, 47-48.

⁵² Moore 1971, 35.

⁵³ См. Koller 2014, 72.

Однако убеждение в необходимости эксплицировать еврейскую идентичность в сознании Мордехая возникает не сразу – ей предшествует неопределенно длительный период скрытого существования в Сузах. Вообще говоря, с виду никогда и не скажешь, что Мордехай и Эсфири – иудеи, даже имена у них не еврейские. Теофорное имя Мордехай связано с вавилонским богом Мардуком и на первый взгляд столь необычно для еврея, что некоторые, причем, очень авторитетные, ученые даже усомнились в том, был ли он вообще иудеем⁵⁴. Отца Мордехая звали еврейским именем Иаир (*Есф. 2, 5—7*), так что, возможно, мы здесь видим переход от поколения, открыто исповедующего свою еврейскую идентичность через еврейский антропоним, к поколению, берущему себе языческие имена ради более легкой интеграции в чужую культуру⁵⁵. Имя собственное Эсфири – тоже языческое, и происходит оно либо от вавилонской богини Иштар, либо от персидского слова *stâra* (звезда), второе ее имя – Гадасса (*Есф. 2:7*) – еврейское и означает *мирт*⁵⁶. Мур и ряд других ученых не исключают, что имя Эсфири девушка могла получить во время коронации, когда стала царицей и супругой царя⁵⁷. Ее еврейское имя встречается в книге только один раз и как бы ускользает и исчезает из дальнейшего нарратива, так что некоторые исследователи стали видеть в этом символ судьбы еврейского народа – подобно тому как евреи утратили родину и законного царя и принуждены жить среди чужаков, так и Эсфири, лишившись своих родителей и имени, должна теперь воспринять чужеземное языческое имя⁵⁸.

Но вот Эсфири стала царицей и супругой Ксеркса – возможно ли это? Некоторые ученые считают, что это невозможно, что персидские цари практиковали эндогамию, выбирая жен из очень узкого круга особо приближенной, высшей, аристократии (ср. *Hdt. 3.84*), так что Ксеркс не взял бы себе в жены даже девушку из просто знатной персидской семьи, не говоря уже об Эсфири

⁵⁴ Bickerman 1967, 181. У Мордехая должно было быть и еврейское имя, которое до нас не дошло, ибо это было в порядке вещей, как в случае Даниила (*Дан. 1: 6-7*), в период пленения иметь два имени (Moore 1971, 19). О параллелях между книгами *Эсфири* и *Даниила* см. напр.: Humphreys 1973, 217 ff.

⁵⁵ Seidler 2017, 3.

⁵⁶ Moore 1971, 20; Fox 1991, 30; Seidler 2017, 3-4. Сейдлер, со ссылкой на др. ученых, проводит параллель между *миртом*, как символом богинь любви и плодовитости в Вавилоне, Греции и Риме (Иштар, Афродита и Венера), и еврейским именем Эсфири (*Ibid. p.3, n.9*).

⁵⁷ Moore 1971, 20.

⁵⁸ См. Seidler 2017, 4. n. 11.

— «женщине, подобранной, так сказать, на улице»⁵⁹. С одной стороны, действительно, кажется, что стратегия загадочного Мордехая, который приказывает Эсфири не раскрывать свою этническую принадлежность (*Eсф. 2:10*), свидетельствует о том, что последняя явится препятствием между девушкой и милостью царя, и поэтому Эсфирь до времени не открывается (*Eсф. 7: 3-4*). С другой стороны, как отмечает Фокс, едва ли ее этническая принадлежность вообще была проблемой, поскольку в ее случае «критерием карьерного роста являлся успех в постели»⁶⁰. И тем не менее Мордехай, которого «невозможно расшифровать»⁶¹, выжидает и планирует, постепенно нагнетая атмосферу опасности, «источником которой должен был быть антисемитизм» или «явление вездесущей, но не всеобщей враждебности, к которой всегда нужно быть готовым»⁶².

Об антисемитской угрозе в книге *Эсфирь* писал еще Льюис Пэйтон, отмечая также и то, что «пока есть хоть какая-то польза в том, чтобы скрывать свою расу, [Мордехай] не позволяет Эсфири рассказывать о ней; только когда секретность больше не нужна, он приказывает ей раскрыть ее»⁶³. Здесь можно добавить, что Мордехай как будто бы знал, для чего Эсфирь должна

⁵⁹ Grabbe 2004, 104. Вообще говоря, Мордехай, будучи дядей Эсфири, мог сам законным образом взять ее в жены (Ср. *Лев. 18: 6-18*; *Mishn. Yev. 2:10*; *Talm. Yev. 62b*). Мотив усыновления, мудрости, возвышения, навета и избавления также показывает структурное сходство книги *Эсфирь* с другими ближневосточными произведениями – в частности, с историей Ахикара, о чём см., напр.: Talmon 1963.

⁶⁰ Fox 1991, 32. О том, что вопрос «национальности» и социального статуса будущей жены – в случае благоволения царя – не был препятствием, см. также: Wright 1970, 38-39; Shea 1976, 245.

⁶¹ Fox 1991, 194. Мордехай – таинственный и, говоря литературоведчески, *плоский персонаж*, в связи с чем Фокс пишет: «Аман – ярок в своем зле; Ксеркс предсказуемо непостоянен; Эсфирь способна к переменам, человечна и многогранна. Мордехай является плоским (flat) – всегда показывающим читателю только одну сторону – и неизменным. Это является качеством, а не недостатком» (*ibid.*). Неуравновешенный характер Ксеркса, как он изображен в книге *Эсфирь* (ср. *Eсф. 12: 7-8*), соответствует тому, что мы узнаем о нем из Геродота (*Hdt. 9. 108-113*). Ср. Yamauchi 1980, 104, et al. Точка зрения, что Ксеркс был талантливым и успешным политиком, в отличие от того, что измышляет Геродот и другие греческие авторы, изображающие его «окруженным евнухами безумцем», см. Дандамаев 1985, 176.

⁶² Fox 1991, 32; См. Seidler 2017, 6 п.21.

⁶³ Paton 1908, 175. О том, что антисемитизм был широко распространен в Персидской империи тех времен, см. Fleishman 1997, 35–49.

скрывать свою этническую идентичность⁶⁴ – до того момента, когда под угрозой окажется существование целого народа, за который она сможет заступиться по праву, ибо она – царица. С другой стороны, знай царь, что Эсфири – еврейка, вероятно, в злобном уме Амана никогда бы не смог возникнуть план истребления евреев. Столь высокое положение Эсфири, ее царский статус, кажется, также может служить дополнительным объяснением, по крайней мере с психологической точки зрения, того, почему Мордехай не хотел кланяться Аману – ведь он ближайший родственник царицы, который вскорил и выпестовал ее⁶⁵. В то же время, выходя замуж за перса – пусть и за царя, – Эсфири нарушает религиозное предписание не вступать в родство с иноплеменниками (*Втор. 7:3*)⁶⁶, что опять-таки ставит еврейскую идентичность девушек под серьёзный вопрос⁶⁷.

Мордехай, как уже указывалось, не то что не противится этому браку, но дает даже жесткие директивы, как должна себя вести Эсфири, чтобы добиться успеха. В итоге, как отмечает Айелет Сейдлер, если бы не нарративная стратегия автора, который пытается выставить Мордехая в хороших тонах, могло бы создаться впечатление, что он вообще отчужден от своей еврейской идентичности⁶⁸.

⁶⁴ Термин *этническая идентичность*, в отличие от модерного *национальность*, представляется более гибким и приемлемым в случае описания общественных отношений в древности. См. Gruen 2016; Bloch, 2019.

⁶⁵ Если взять придворный этикет, то, скорее всего, столь близкий родственник царицы, каким был Мордехай, фактически член царской семьи, не должен был кланяться и простираться не только перед высшими вельможами, такими как Аман, но даже перед самим царем – он только целовал его, причем даже не в руку, а скорее всего в щеку (Cf. *Hdt. 1. 134*), после чего царь целовал его в ответ. Подробнее см. Rung 2020.

⁶⁶ Равно как и нарушаются божественные указания, изложенные в письме, которое Иеремии примерно в 594 г. до н.э. послал к изгнанникам первой волны и где сказано, чтобы евреи диаспоры женились (на еврейках) и выходили замуж (за евреев) и размножались, но не умаливались (Иер. 29: 4-7). См. подробнее: Humphreys 1973, 211 ff.

⁶⁷ Ср. Брагинская, Шмаина-Великанова 2024, 171. Это правило, разумеется, нарушилось, как в случае брака Руфи, которая была моавитянка, и еврея Вооза (*Руф. 4:9-13*), равно как и в случае тысячи жен Соломона, среди которых были моавитянки, аммонитянки, идумеянки, сидонянки, хеттеянки и проч. (3 *Цар. II: 1-3*). Также евреи женились на иноземках в период вавилонского пленения (*1 Ездр. sqq*). См. подробнее: Rugwiji 2021, 3-4.

⁶⁸ Seidler 2017, 7.

И тем не менее еврейская идентичность дает о себе знать – это происходит стремительно, в самом начале 4 главы, и проявляется в традиционных библейских экспрессивных образах⁶⁹ – Мордехай разодрал одежды свои, «что совершенно неуместно в персидской обстановке»⁷⁰, оделся во вретище и посыпал голову пеплом. – Так уж устроен человек, и мы тут нисколько не отличаемся от древних людей, – он подлинно *познает себя* только в моменты скорби, когда покровов с души спадает, иллюзии тают, и человек предстает перед самим собой и Богом своим во всей экзистенциальной обнаженности. Так и случилось с Мардехаем, который, расставшись со своей персидской идентичностью – побочной и временной⁷¹, – принял себя подлинного и, выйдя в город, в состоянии глубочайшей скорби, объявил всем, кто есть он сам, сородичи и предки его, и что за горе нависло над всеми ними (*Есф. 4:1-2*).

Одежда – это, как известно, вторая кожа, кожа же, как говорил поэт Поль Валери, – самое глубокое, что есть в нас, и именно поэтому считывание идентичности осуществляется в первую очередь через одежду, которая является первой и фундаментальной экспозицией идентичности в социальном пространстве⁷². Разодрав свои персидские одежды и облекшись во вретище, Мордехай не смог войти в таком виде во дворец, как написано в книге (*Есф. 4:2*), ибо дворец – это место сияния, где живет наместник бога – царь или император, чьей символизацией является золото как вечный отражатель солнечного света, в случае традиции персов отождествляемого с Ахура Маздой. Не таков авраамический Бог евреев – Бог пустынь, суховея, жаркого хамсина, песка и скорбного испытания тех, кто им особо любим, как в случае Иова или Авраама и Исаака и других. Еврейский Бог требует жертвы через скорбь – и именно таким способом открывается истина как индивидуальной идентичности, так и коллективной – истины народной, – в тождестве индивидуального и всеобщего горя еврей и его народ приобретает себе заслуженный эпитет богоизбранности. Поэтому справедливы слова Гроссмана, описывающего поступок Мордехая следующим образом:

⁶⁹ Ср. *Быт. 37: 29, 34; Иов 1: 20, Нав. 7:6, Числ. 14:6, 2 Цар. 1: 11-12, 3:31, 13:19, et passim.*

⁷⁰ Grossman 2011, 111. Однако ср. Aesch. *Pers. 30* *passim*, где Ксеркс разодрал на себе одежды, когда его флот погиб при Саламине.

⁷¹ Сейдлер справедливо полагает, что траур Мордехая выражает не только скорбь о грядущих бедах для еврейского народа, связанных с декретом Амана, но и его собственное раскаяние в прежнем желании ассимилироваться в персидскую культуру через отказ от своего еврейства (Seidler 2017, 19).

⁷² Отсюда русская народная мудрость, что встречают по одежке.

Разорвав на себе одежду, Мордехай утратил свой статус в персидском обществе и свое положение при его режиме, чтобы через свою наготу и лохмотья отождествить себя с бедственным положением евреев⁷³.

В горе своем Мордехай полностью отождествился со своим народом, который также пребывал в стенании и скорби, плаче и отчаянии, узнав про указ Амана (*Есф. 4:3*)⁷⁴. А что же Эсфирь? Она ничего не знает, она не знает того, что уже известно всем. Она посыпает Мордехаю одежду (*Есф. 4:4*), чтобы он переоделся, чтобы снова стало все *как раньше*. Однако он отказывается от одежды, ибо уже ничего не может быть *как раньше*, ибо теперь всей этой ситуацией занимается самая высшая из всех инстанций – не названный ни разу по имени Господь Бог. В данный момент, в самом акте отсылки новой одежды указывается вся та пропасть, которая налицо между Эсфирию, в которой пока что преобладает персидская идентичность, полностью ассимилировавшая еврейскую⁷⁵, и Мордехаем, который через символическое разрывание одежд осуществил акт покаяния и воссоединился с Богом и своим народом⁷⁶. Так кто

⁷³ Grossman 2011, 112.

⁷⁴ Об археологических данных, которые могут свидетельствовать о борьбе евреев, связанной с этим указом, Шиа отмечает: «В книге *Ездры 4:1-5* (1 Езд. синод. – Р.Г.) прослеживаются трения между самаритянами и жителями Иудеи, которые относятся ко второй половине 4 века. Это придает некоторую правдоподобность идеи о том, что эти трения могли вылиться в вооруженные столкновения в первой половине 5 века под эгидой указа Ксеркса.[...] Это событие, описанное в книге *Есфирь*, в свою очередь, предоставляет возможность исторического объяснения археологическим находкам в Палестине, которые до сих пор оставались необъяснимыми» (Shea 1976, 244). См. также: Zadok 1984, 20. О том, что после смерти Дария в 486 г. и при переходе власти к Ксерксу вместе с Вавилоном и Египтом восстала также и Иудея, за что персы наказали иудеев, многих истребив (в частности новоизбранного царя из дома Давида) и уведя в рабство, и разрушили Иерусалим, см., напр.: Morgenstern 1956. Если бы гипотеза Моргенштерна была верна, тогда действительно антиеврейский указ Амана можно было бы непосредственно связать с этим восстанием, однако эта гипотеза имела мало приверженцев (См. Yamauchi 1990, 95; Grabbe 2004, 293). Ср. 1 Ездр.4:6; Неем. 1:1-3. Тем не менее тот же Граббе отмечает, что «не было бы ничего удивительного, если бы в течение долгих десятилетий между 500 и 445 годами в Иудее произошло событие, истолкованное персами как восстание» (Grabbe 2004, 293). Гипотеза Моргенштерна спустя полвека была воскрешена и критически переосмыслена Соуэрсом в: Sowers 1996.

⁷⁵ Гордис, предельно осторожно, не исключает возможности того, что Эсфирь по рождению вообще не была еврейкой, но пришла в иудаизм извне (Gordis 1981, 385 ff).

⁷⁶ Grossman 2011, 113.

же он – Мордехай, жил ли такой человек на самом деле или же он образ и герой литературной народной фантазии?⁷⁷

В поисках Мордехая

Для положительного или отрицательного ответа на поставленный вопрос нужно исследовать экстратекстуальные по отношению к книге Эсфирь свидетельства, если таковые имеются. И здесь нам, как кажется, очень повезло, поскольку библейская археология снабжает нас таковыми. В самом факте возвышения иноземца или иноземцев в Персидской империи ничего удивительного нет, как об этом свидетельствует, помимо случаев Ездры и Неемии⁷⁸, занимающих высокие должности при дворе, например, банковский архив финансовой корпорации «Мурашу и сыновья» из Ниппера, которой управляли вавилоняне и которая процветала во время правления Артаксеркса I (465-424) и Дария II (423-404), будучи активно интегрированной в экономическую и хозяйственную жизни региона⁷⁹. В 64 документах этого архива упоминаются 61 иудей, которые в основном были фермерами и мелкими арендаторами/должностями (за военную службу) участков с царских земель, реже – мелкими чиновниками⁸⁰. Также можно вспомнить влиятельный иудейский клан Ариха – еврейских царских купцов (*tamkār šarri*) времен Набонида, Кира Великого и Дария, чья резиденция находилась в Сиппаре и которые, обладая привилегированным статусом, занимались торговлей драгоценными металлами, сельхозпродукцией, снабжением храмов и проч⁸¹.

⁷⁷ Наш Мордехай, разумеется, не тождествен – по хронологическим причинам – Мордехаю в списках переселенцев из Вавилона, упоминаемых в 1 Езд. (2:2) и Неем. (7:7), хотя некоторые раввины Талмуда (*Megil. 16b*) их действительно отождествляли.

⁷⁸ Неемия, предположительно евнух (Дандамаев 1972, 186), был виночерпием (*Неем. 1:11*) – это очень высокая должность, поскольку при любом деспотизме, и восточный – не исключения, кто ближе, именно физически, к телу деспота, тот и обладает большей властью и влиянием в государстве. В связи с этим можно вспомнить очень влиятельную должность при фараонах Египта «носителя царских сандалий».

⁷⁹ Moore 1975, 73. В этом архиве, состоящем из примерно 730 табличек, встречаются имена из самых разных этносов – вавилонские, персидские, арамейские, еврейские и др. Существовала, насколько известно, даже версия, которая не прижилась, что банкиры и брокеры из семьи Мурашу были иудеями. Об упоминании иудеев в архиве Мурашу см. Alstola 2019. Подробно о финансовых операциях дома Мурашу см. также: Дандамаев 1974, 7-111.

⁸⁰ Astrola 2019, 167 ff.

⁸¹ Astrola 2019, 79-101.

Но что для нас наиболее важно, так это табличка из города Борсиппа в Месопотамии, которая была опубликована в конце пятидесятых годов прошлого века⁸² и которая сейчас хранится в Берлинском музее (*Amherst 258* (VAT 5047)). В этой клинописной табличке упоминается чиновник по имени *Mardukâ*, занимавший должность бухгалтера (*siplîr*)⁸³ и прибывший с инспекцией из города Сузы либо в последние годы правления Дария 1, либо в первые Ксеркса. Артур Унгнад, который занимался этим вопросом (сама табличка была опубликована *post mortem*), считал, что это «единственное внебиблейское упоминание о Мордехае⁸⁴», и было бы крайне маловероятно, добавил он пару лет спустя, если бы в Сузах существовало два высокопоставленных чиновника с одним и тем же именем⁸⁵. В то, что Мардука из таблички – это не кто иной, как Мордехай из книги Эсфирь, и что, стало быть, именно последний ездил с инспекцией в Борсиппу⁸⁶, уверовали многие учёные (наука вообще – во многом дело веры), равно как и многие остались в скепсисе⁸⁷. Ученый читатель, полагаю, согласится с нами, что в случаях, когда

⁸² Ugnad 1959-60, 74-82

⁸³ Или писца, или просто чиновника, или нечто среднее между всем этим (Clines 1991, 134).

⁸⁴ Ugnad 1940-41, 244. Райт (Wright 1970, 44-45), упоминая работы 19 в., полагает, что Мардука/Мордехай может также быть тождествен евнуху Матаке (Натаке), который, согласно Ктесио (fr. 13), отправился по приказу Ксеркса разграбить Дельфы, после того как это отказался сделать Метабиз. Едва ли это возможно, поскольку нигде нет информации о том, что Мардука/Мордехай был евнухом, если только не предположить это на основании того, что у него не было родных детей и жены, а также пассажей *Ecf. 2:11, 22*, где говорится, что он мог общаться с Эсфирию, когда она уже была в гареме. Однако там не сказано, что он *входил* туда, как это делали евнухи, сказано просто, что он «приходил ко двору женского дома, чтобы наведываться о здоровье Есфири», т.е. он *прохаживался* там (Ср. *Esther Rabbah 6:8*). Также такое отождествление отрицается по хронологическим причинам. См. Horn 1964.

⁸⁵ Ugnad 1943, 219; В публикации самой клинописной таблицы, изданной посмертно, Унгнад уже совершенно уверенно отождествляет Мардуку с Мордехаем: «Mar-duk-a, der «Geheimrat» des Fürsten Uštán, ist gewiß der aus dem Buche Esther bekannte Mordechai» (Мардука, «тайный советник» правителя Уштану, несомненно, является Мордехаем, известным по Книге Эсфирь» (Ugnand 1960, 81)).

⁸⁶ «Die genannten persischen Würdenträger waren wohl auf einer Inspektionsreise aus der Residenz zu Besuch in Barsipa eingetroffen» (Упомянутые персидские высокопоставленные лица, вероятно, прибыли в Барсипу с инспекцией из своей резиденции (Ugnand 1960, 81)).

⁸⁷ Обе точки зрения подробно изложены Clines 1991, который сам занимает скептическую позицию.

обнаруживаются и становятся доступными древние артефакты, способные прояснить – или, наоборот, еще более запутать – наши гипотезы, то порою нужно проявить недюжинную силу скептической научной воли, чтобы, сохранив терминомысле (а иногда и просто здравый рассудок), не пуститься во всевозможные обобщения и отождествления, которые бы позволили создать столь желанную законченную теоретическую конструкцию чего-либо. Вероятно, что-то похожее случилось, когда таблица *Amherst 258* была опубликована⁸⁸. Итак, как уже было сказано, Мардука – это *sipîr* (стр. 14) или *sipîr Uštanu* (стр. 9)⁸⁹. Также в таблице говорится о выплатах серебром и натурой в пользу персидских чиновников. Ближе к концу таблице, в стр. 26, сказано: «Всего: 29 с половиной мин. Из которых 5 мин 56 шекелей – доля Набу-иттану, не считая 5 шекелей серебра из земли Сузы (*mât šu-šá-an-na*)»⁹⁰. Угнанд комментирует это так: «Поскольку здесь написано *mât šu-šá-an-na*, то имеется в виду резиденция в Сузах, а не местность в Сузах⁹¹ неподалеку от Борсиппы»⁹².

Из всего этого можно предположить, что Мардука/Мордехай – это одно реально существовавшее историческое лицо, реальный человек, который оставил следы в двух параллельных и не связанных друг с другом референтных текстах – аккадской канцелярской табличке и ветхозаветной книге *Эсфирь*. Но историческая наука не всегда работает по такому удобному алгоритму, зачастую все развивается по принципу «дальше – больше», когда дальнейшие находки, как уже говорилось, не облегчают, а усугубляют теорию. В результате раскопок, проводимых в прошлом веке в Персеполе, когда были обнаружены т.н. *Архив укреплений* и *Архив казны*⁹³, и в Сузах, когда была раскопана ападана и царские ворота, с одной стороны, исторический

⁸⁸ См., напр.: Horn 1964; Clines 1991, 132 ff.

⁸⁹ Этот Уштану в марте 520 г. до н.э. стал наместником единой провинции Месопотамии и Заречья, однако вскоре эта большая провинция была разделена на две – собственно Месопотамию, где правил Уштану, и Заречье (Abar-Nahara), где правил Таттенай, подчиняясь при этом Уштану (Дандамаев 1974, 26). Таттенай фигурирует в книге *Ездры* как посылающий административный запрос царю Дарию для проверки законности строительства Храма в Иерусалиме (*1 Езд. 5:3* sqq.).

⁹⁰ apud Clines 1991, 134.

⁹¹ Это поселение, носящее, как и некоторые другие поселения (близ городов Эриду и Ниппур), то же имя, что и столичный город в Эламе, т.е. Сузы, находилось в нескольких десятках км. от Борсисппы (Waerzeggers 2010).

⁹² «Da hier *mât šu-šá-an-na* geschrieben ist, wird es sich um die Residenz Susa handeln, nicht um den Fleck en Susa bei Borsippa» (Ugnand 1960, 81).

⁹³ См. Dandamayev 2002.

бэкграунд книги Эсфирь существенно окреп⁹⁴, с другой же – поиски исторического Мардуки/Мордехая существенно усложнились. Связано это с тем, что вместо одной аккадской таблички из Борсиппы и одним именем Мардука, у нас в распоряжении теперь множество эламских табличек⁹⁵ с аналогичным именем в виде *Mar-du-uk-ka*, *Marduk-ka*, или *Mar-du-kan-na-sir*⁹⁶, которые могут относится к четырем лицам⁹⁷. Как уже упоминалось, теофорное имя Мордехай связано с богом Мардуком. В том факте, что иудей брал себе западно-семитские (т.е. не яхвистические), акадские, а в некоторых случаях и иранские имена, также нет ничего удивительного, как это явствует из вышеупомянутого архива Мурашу⁹⁸. Следовательно, не исключено, что и в архивах из Персеполя за одним из теофорных языческих имен может скрываться еврей Мордехай⁹⁹.

Обратимся теперь к арамейским документам архива казны. В 467-466 г. до н.э., в 19-ый год правления Ксеркса, в царском казначействе произошли перестановки. Казначай Дата-Митра (*Dāta-Mithra*) был заменен Багапатой (*Baga-pāta*), заместитель же казначея остался прежним, им был Маха-дата (*Māh(a)-dāta*)¹⁰⁰. Также был замещен главный сеган¹⁰¹: до 19 года Ксеркса им был

⁹⁴ См., напр.: Уилбер 1977. В частности, в семидесятых гг. 20 в. в 80 м к востоку от дворца в Сузах были обнаружены «ворота Дария/Ксеркса» и площадь перед ними, у которых согласно книге Эсфирь («царские врата») сидел Мордехай (Yamauchi 1992, 274). См. также прим. 47. Сопоставление текстуальных деталей книги Эсфирь и археологических параллелей в Сузах представлено в публикации на сайте библейской археологии: URL: <https://biblereadingarcheology.com/2018/09/20/shushan-the-citedal/>

⁹⁵ *PF* 81, 412, 489, 863, 941, 942, 991, 1183, 1236, 1581, 1858; *PT* 1, 25, 84 (Yamauchi 1992, 273). *PF* – Persepolis Fortification Archive (*Архив укреплений Персеполя с номерами таблиц*). *PT* – Persepolis Treasury Archive (*Архив казны Персеполя*). Вообще, тексты *Архива укреплений* датируются периодом с 11 по 28 гг. правления Дария 1 (509-493), тогда как тексты *Архива казны* – с 29 г. правления Дария (492) по 6 г. правления Артаксеркса (458), и именно в этот период должны были происходить события из сюжета книги Эсфирь, ибо год спустя, т.е. в 457 г., Ездра повел еврейский народ из столиц обратно в Иерусалим (Van Wyk 2015, 3).

⁹⁶ Moore 1980, 73-74.

⁹⁷ Yamauchi 1992, 273.

⁹⁸ Alstola 2019, 218.

⁹⁹ Cf. Cameron 1949, 84.

¹⁰⁰ Об этих должностях см. Bowman 1970, 28-32.

¹⁰¹ Название этого титула (*segan*) является арамейским заимствованием из аккадского *šaknu*. Первоначально этот титул означал наделенное властью лицо, наместника, который получил эту власть непосредственно от царя. В персидской табели о рангах ему соответствовал сатрап, например так звался сатрап Египта принц Арсам

Митра-пата (Mithra-pāta), а затем должность неожиданно получил некий Митрака (Mithraka), который пробыл на этом посту до 7-го года правления Артаксеркса 1 (458/457 гг. до н.э.), а потом исчез так же внезапно, как и появился¹⁰². И здесь в нашем распоряжении есть одна примечательная гипотеза, предложенная проф. Кутом ван Виком. Последний предлагает провести анализ имени Митрака¹⁰³. Он отмечает, что в одном случае¹⁰⁴ на арамейский это персидское имя транскрибировано как *tmrk* (𐎠𐎼𐎣), т.е. здесь произошла метатеза двух первых согласных букв, которые поменялись местами¹⁰⁵. Почти что во всех остальных табличках имя Митрака транскрибируется на арамейский как *mtrk* (𐎠𐎼𐎣), однако еще в одном случае дано чтение *mrtk* (𐎠𐎼𐎣)¹⁰⁶, что, как отмечает Ван Вик, фонетически тождественно, в частности, имени Мордехай. Ван Вик полагает, что под этими именами может скрываться фигура Мордехая из книги *Эсфирь*. Также он обращает внимание на тот факт, что это имя – во всех трех вышеперечисленных вариантах – исчезает именно в 7-ой год правления Артаксеркса – т.е. тогда, когда, по всеобщему согласию ученых и Библии (1 Езд. 7:7), «пошли в Иерусалим и некоторые из сынов Израилевых, и из священников и левитов, и певцов и привратников и нефиеев в седьмой год царя Артаксеркса». Ван Вик указывает¹⁰⁷ также на то, что в 19-ый год, т.е. когда Митрака/Мордехай был назначен сеганом, вводится в оборот новая царская печать «Ксеркс, Великий Царь»¹⁰⁸, использование которой, однако, исчезает в год исчезновения Мордехая – т.е. в 7-ой год Артаксеркса. – Совпадение?... Может быть, правда, в 19-ый год своего правления «снял царь

(Aršāma). Также в арамейских папирусах периода Ахеменидов сеганами назывались офицеры относительно высокого ранга, чья функция, как и функция судьи, заключалась в рассмотрении судебных дел. В книгах *Ездры* и *Неемии*, описывающих события при Ахеменидах, сеганы Палестины ассоциируются с представителями местной еврейской знати, осуществляющими светскую политическую власть (т.е. фактически являющимися персидскими чиновниками), тогда как представители религиозной элиты осуществляли власть религиозную (Bowman 1970, 26). Согласно Талмуду (*Шкалим* 5:2), в Храме сеган начальствовал над казначеями (*гизбарим*) и распорядителями (*амаркалым*) и был заместителем первосвященника. Бауман отмечает, что евреи заимствовали оба титула, *сеган* и *ганзабара*, у персов (Bowman 1970, 32).

¹⁰² Bowman 1970, 27; Van Wyk 2015, 5-6.

¹⁰³ Van Wyk 2015, 5 ff.

¹⁰⁴ Текст №. 17:2 за 19-ый год правления Ксеркса (Bowman 1970, 89-90).

¹⁰⁵ Ср. Bowman 1970, 145.

¹⁰⁶ Недатированный (примерно 467-457 гг.) текст №. 85:2 (Bowman, 1970 144-145).

¹⁰⁷ Van Wyk 2015, 8.

¹⁰⁸ Cameron 1949, 56 ff.

перстень свой, который он отнял у Амана, и отдал его Мордехаю» (Есф. 8:2)? Едва ли мы это узнаем наверняка, но предположить можно.

Также весьма интересным является тот факт, что в эламских табличках *Архива укреплений* мы находим имена, графически и фонетически схожие с именами разных других персонажей из книги Эсфирь¹⁰⁹, которые профессор Эдвин Ямаути сопоставил в удобной таблице¹¹⁰. Приводим ее целиком.

Евнухи

Есф. 1:10

Мегуман (Mehuman)¹¹¹

Бизфа (Bigtha)

Каркас (Carcis)

Гафах (Hatach, *Есф.* 4:5¹¹⁵)

Эламские параллели

Михимана (PF 455)¹¹²

Бакатанна (PF 1793)¹¹³

Каркиши (PF 10)¹¹⁴

Хитикка (PF 973)¹¹⁶

Советники

Есф. 1:14

Мерес (Meres)

Марсена (Marsena)

Мемукан (Memukan)

Мараза (PF 760)¹¹⁷

Маршена (PF 522)¹¹⁸

Мамакка (PF 1344)¹¹⁹

Отец Амана

Есф. 3:1

Амадафа (Hammedatha) *Хамадада* (PF 1459, 1308, 1060)¹²⁰

¹⁰⁹ Подробно о персидских именах в книге Эсфирь см. Millard 1977; Van Wyk, Shea 2008.

¹¹⁰ Yamauchi 1990, 238; Yamauchi 1992, 273-274. См. также: Millard 1977, 484 ff; Van Wyk, Shea 2008.

¹¹¹ Здесь и ниже имена даны по синодальному перевода В3, в скобках англоязычные параллели.

¹¹² *Mi-hi-ma-na* (Hallock 1969, 172). Здесь и далее имена, приведенные Ямаути, сверены и уточнены по: Hallock 1969.

¹¹³ *Ba-ka-tan-na* (Hallock, 1969 489).

¹¹⁴ *Kar-ki-iš* (Hallock 1969, 88). Это имя в клинописных текстах могло относится к 11 индивидам (Van Wyk, Shea 2008, 3-4, 7.).

¹¹⁵ В статье Yamauchi 1992, 273, если только это не опечатка при оцифровке, это имя ошибочно упомянуто, как находящееся в *Есф. 1:14*.

¹¹⁶ *Hi-ti-ik-ka-na* (Hallock 1969, 280).

¹¹⁷ *Ma-ra-za-na* (Hallock 1969, 227).

¹¹⁸ *Mar-še-na* (Hallock 1969, 183).

¹¹⁹ *Ma-ma-ak-ka* (Hallock 1969, 380).

¹²⁰ *Am-ma-da-a-tu* (Bowman 1970, 72), *Ha-ma-da-da* (Hallock 1969, 410). В арамейских богослужебных текстах Персеполя (Nos. 1:1, 11:1, 12:1, 39:2, 65:2, 101:1, 145:1) это имя указывается как *mdt* (Bowman 1970, 72).

Сыновья Амана

Есф. 9:8-9

Аридафа (Aridatha)

Аридай (Aridai)

Хардадда (PF 390)¹²¹

Ирдайа (PF 1475)¹²²

Продолжая сравнение, мы могли бы еще упомянуть имя сына-первенца Амана, которого звали Паршандафа (*Parshandatha. Есф. 9:7*). Его имя написано арамейским шрифтом на цилиндрической печати ахеменидской эпохи¹²³, хранящейся сейчас в Британском музее¹²⁴. Сам Аман, возможно, фигурирует в архивах как Уманна (*Umanna*),¹²⁵ также приводятся следующие параллели: Уммануму (*Ummanumti*), Уммануш (*Ummannuš*) и некоторые другие, которые, возможно, восходят к эламскому божеству Хумбану¹²⁶.

Царица Васти

Обратимся теперь к царице Васти (Астинь), чей отказ предстать перед царем запустил фабулу книги *Эсфирь*, но сначала очертим точнее возможную хронологию основных событий книги:¹²⁷

483 г. до н.э. Ксеркс проводит военное совещание/царский пир в Сузах (*Есф. 1: 1-3*)¹²⁸.

¹²¹ *Har-da-ud-da* (Hallock 1969, 161).

¹²² *Ir-da-ya* (Hallock 1969, 414).

¹²³ Paton 1908, 70; Millard 1977, 484. Надпись гласит: «Печать Паршандафы, сына Артадафы». Миллард отмечает, что это же имя, Паршандафа, мы встречаем аккуратно переданным еврейскими писцами в *Есф. 9:7* (Millard 1982, 151). Обсуждая фрагмент папируса с о. Элефантина, датированного 484 г. до н.э., где впервые на арамейском написано имя Ксеркса, Миллард считает (*ibid.*), что вышеупомянутая печать относится к этому же периоду. Следовательно, датировка печати может совпадать с временем событий книги *Эсфирь*, и не исключено, что в обоих случаях имеется в виду одно и то же лицо. Сложность возникает только с именем Артадафы, которого никак не «подтянуть» к Аману.

¹²⁴ См. подробное описание и фотографии этого экспоната (№ 89152) на сайте Британского музея (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1849-0623-9?selectedImageId=417145001)

¹²⁵ *PF 1831* (Hallock 1969, 503)

¹²⁶ Van Wyk, Shea 2008, 4. См. также: Zadok 1984, 20-21. Отечественный иранист М. Н. Боголюбов считает имя Аман (*Hamāna*) исконно иранским (Боголюбов 2012, 252)

¹²⁷ Van Wyk 2015, 3, n.17. См. также: Shea 1976, 228-229;

¹²⁸ В течение этих 180 дней обсуждалось и планировалось военное вторжение в Грецию (Shea 1979, 231). Ср. *Hdt. 7.8-19*.

482 г. до н.э. Он удаляет от себя царицу Вашти за неповиновение.

481 г. до н.э. Начало неудачной кампании Ксеркса против Греции.

480 г. до н.э. Появление Эсфири в царском дворце в Сузах.

479 г. до н.э. Ксеркс возвращается в Сузы. Происходит коронация Эсфири¹²⁹.

474 г. до н.э. Указ, затрагивающий евреев.

473 г. до н.э. Самооборона евреев.

Как считают некоторые ученые¹³⁰, царица Вашти – это не кто иная, как царица Аместирида¹³¹, известная нам из античных источников (*Hdt. 7.61, 114; 9.109 sqq; Ctes. fr. 13, 14*), которая, ввиду инцидента, описанного в книге *Эсфири*, не поехала с Ксерксом в военный поход, как жены других высокопоставленных лиц, но была оставлена дома¹³². Таким образом, Великий царь как бы застыл между двумя женщинами – после разрыва с Вашти он отправился воевать. Во время его отсутствия¹³³ происходили поиски новой царицы, и когда таковая, Эсфири, была найдена, после необходимой косметической подготовки для гарема, длящейся год (*Ecsf. 2:12*)¹³⁴, она была введена к царю. Мы имеем двух красивых женщин и «Царя стран, царя царей» между ними – две женщины, отрезанные друг от друга хронотопом военной катастрофой персов.

¹²⁹ В повествовании *Эсфири* между 1:3 («...в третий год своего царствования) и 2:16 («И взята была Есфири...в седьмой год его царствования») налицо четырехлетнее отсутствие царя, которое как раз объясняется его подготовкой к вторжению в Грецию (Wright 1970, 37).

¹³⁰ Wright 1970, 41; Shea 1976, 235-236.

¹³¹ Подробный фонологический разбор того, как имя Аместириды было выведено из Вашти, см. Wright 1970, 41-42; Shea 1976, 236-237. То, что Аместирида – это не Вашти, но сама Эсфири, см. Gordis 1981, 384; Hubbard 2007, 270; First 2016.

¹³² Здесь, правда, можно возразить, что, насколько известно, царица, супруга Великого царя, не должна была непременно сопровождать его во всех военных походах, хотя иногда это действительно случалось (Brosius 2007, 31-33. См. также: Brosius 2002).

¹³³ Уильям Шиа подчеркивает, что, несмотря на то, что в книге прямо не говорится, что царя не было в Сузах в это время, однако не утверждается также и обратное, поэтому *ex silentio* можно это предположить (Shea 1976, 237).

¹³⁴ Об этой подготовке см. напр.: Albright 1974; Holt 2021, 65-67.

Вашти/Аместирида, прознав о том, что царь ищет новую царицу, пропиталась гневом¹³⁵ и стала рвать и метать – и, если верить ангажированным античным источникам¹³⁶, то и к старости гнев ее не утих¹³⁷. Однако если мы ограничимся в анализе образа царицы Вашти теми данными, которые нам предоставляет непосредственно книга *Эсфирь*, то увидим совершенно другое лицо. Лицо мужественной женщины, бросившей вызов маскулинному господскому нарративу, и именно поэтому в последние десятилетия в феминистском теологическом дискурсе она является одной из главных библейских героинь¹³⁸. Еще в конце 19 в. пионерка феминистского богословия Элизабет Стэнтон обратила внимание на независимое поведение царицы Вашти, сказав, что ее отказ повиноваться царю

был беспрецедентным поступком как с точки зрения жены, так и с точки зрения царицы [...] У нее было более высокое представление о женском достоинстве, чем выставление себя напоказ в качестве одной из принадлежностей царя...Она была первая “женщина, которая осмелилась”¹³⁹.

¹³⁵ Cf. Shea, 1976, 238. Гнев царицы был вызван любовными похождениями Ксеркса – в частности, его связью с Атрантой – своей невесткой, дочерью его брата, сатрапа Бактрии, Масиста (перс. *Masišta*), а затем и с супругой последнего (*Hdt.9.108 sqq.*). Мы, конечно, должны понимать, что рассказ сказочника Геродота – литературная фикция, однако не исключено, что в ее основе все же могло лежать какое-то историческое противостояние двух братьев (Schmitt 2000). См. также: Дандамаев 1985, 175.

¹³⁶ О том, что греческие источники зачастую неадекватно и предвзято изображают персидских женщин, см. Brosius 2002.

¹³⁷ Геродот (7.114) пишет, что Аместирида приказала на старости лет, в благодарность богам, закопать живьем 14 мальчиков из знатных семейств (по Плутарху, 12 (*De superst. 13*)), а одной из своих соперниц, жене Масиста, брата царя Ксеркса, она велела отрезать груди, нос, уши, губы, вырезать язык, бросить все это псым и в таком виде отправить девушку, вернее, то, что от нее осталось, домой (9.112). Как считает Шиа (Shea 1976, 240 n.44), эпизод с мальчиками мог случится позже, т.е. во время правления ее сына Артаксеркса I, когда она снова приобрела влияние в придворных кругах (которого она лишилась, согласно *Есф. 10-22*) – теперь уже как королева-мать. См. также: Wright 1970, 43; Hubbard 2007.

¹³⁸ Указание обширной литературы по этой теме не входит в наши задачи, укажем несколько новых работ, где читатель найдет необходимую библиографию: Graetz 2005; Jason 2019; Brownsmith 2024; Zucker 2024. Также различным новейшим стратегиям чтения и интерпретации книги *Эсфирь* посвящена монография: Holt 2021.

¹³⁹ Stanton 1898, 86.

Действительно, немногословное достоинство Вашти выделяется на фоне личностных качеств других – даже главных – героев книги. Так, от Мордехая веет изрядной хитростью, от Эсфири – изначальной пассивностью перерастающей, как кажется, в чрезмерную жестокость, когда она мстит за своих собратьев (*Есф. 9:13*)¹⁴⁰; ветреный, взбалмошный и податливый характер царя и откровенно-беззастенчивая подлая жестокость Амана в комментариях не нуждаются. Не такова Вашти. Как отмечает Элис Лаффи: «Вашти [сама] никогда не говорит, но ее действия говорят громко и отчетливо: НЕТ! Она не станет сексуальным объектом для пьяных мужчин!»¹⁴¹. Своим действием Вашти ставит под вопрос стабильность самого персидского государства – царь и советники трепещут, боясь, что сейчас все женщины последуют примеру царицы и скажут свое «Нет!» (Ср. *Есф.1:16-18*).

И все же главная героиня – конечно же Эсфирь, именно она является фокальным персонажем, с которым отождествляется читатель. Именно она решает антисемитскую проблему в спасительном для евреев ключе. Поэтому в заключении нашей работы мы хотели бы вернуться к антисемитскому жесту Амана.

Указ Амана

Сразу оговоримся, что, насколько известно, ничего подобного указу Амана вне библейских источников (ср. *Езр. 4:4 sqq*)¹⁴² не засвидетельствовано. Мы знаем, что Ксеркс, безусловно, существовал, что существовал, возможно, и Мордехай, что существовала Вашти/Аместрида¹⁴³ и, возможно, сама Эсфирь. Конечно же трения иудеев, проживающих на территории Ахеменидской Персии с другими этносами могли случаться и действительно случались¹⁴⁴, но мы ничего не знаем об антисемитском государственном указе. Технически, как

¹⁴⁰ Эсфирь – единственный не статичный, а динамичный персонаж книги, который может удивить читателя своей непредсказуемостью (Fox 1991, 196). Она предстает чрезмерно мстительной, когда просит продолжения казней на следующий день, хотя угрозы для евреев уже больше нет. Как пишет Фокс, становится очевидным, что «она хочет (курсив авт.) получить возможность убить как можно больше врагов и надругаться над трупами сыновей своего врага (*Ibid. 203*)».

¹⁴¹ Laffey 1988, 216.

¹⁴² О том, что в этом месте Библии, возможно, дана косвенная ссылка на указ Амана, см. Grossman 2011, 21.

¹⁴³ Hubbard 2007, 259–271; Kalimi 2023, 104.

¹⁴⁴ Можно вспомнить антиеврейский погром в Египте на о. Элефантина в конце 5 в. до н.э., когда египтянами был разрушен местный еврейский храм, о чем сообщают арамейские папирусы оттуда (но.30, 31). См. Cowley 1923, 108-122.

отмечает Мур, массовое истребление евреев было вполне осуществимо «даже без использования ужасающей эффективности технологий двадцатого века»¹⁴⁵. Так, Геродот (1.106, 3.79) рассказывает об аналогичном истреблении скифов и магов. Можно вспомнить и т.н. Эфесскую вечерню – массовое убийство римлян и италиков Митридатом VI Евпатором, когда в Малой Азии за один день было перебито от 80 до 150 тыс. человек (App. *Mith.* 22 sqq; *Plu. Sull.* 24)¹⁴⁶. Как бы там ни было, из книги *Эсфирь* следует, что ни один еврей от указа Амана не пострадал, тогда как евреи перебили 75 тыс. человек своих неприятелей (*Есф.* 9:16) – как объяснить такое странное положение дел?¹⁴⁷ Аман рассыпает указ об истреблении евреев, который не может отменить даже Ксеркс, ибо указы царя *non refundable*, потом вдогонку, после падения Амана, издается другой указ – о праве евреев на самозащиту (*Есф.* 8: 8-12), которая, судя по цифрам убитых противников, превращается в настоящее восстание, выполненное насилия¹⁴⁸. Именно так, т.е. как еврейское восстание, понимают эту самозащиту некоторые современные ученые¹⁴⁹, и Аман тогда выступает в качестве «прозорливого» политического аналитика, вовремя подготовившего превентивный, но несработавший антиеврейский указ, который должен был не допустить восстания¹⁵⁰. Такая интерпретация, однако, не учитывает того факта, что Аман скрывает от царя действительные мотивы

¹⁴⁵ Moore 1971, 43.

¹⁴⁶ Гордис, намекая на эпизод из *Эсфири*, пишет, что, возможно, Митридат апеллировал к какой-то древней иранской традиции по массовому истреблению врагов (Gordis 1981, 383).

¹⁴⁷ Объяснения такой кровожадности давались разные – одни считали, что тут сработал принцип талиона, когда по закону «мера за меру» Аману и его сообщникам было воздано за само *намерение* истребить еврейский народ, другие считали, что такие цифры убитых врагов – это литературный прием наподобие гиперболы (См. Gordis 1981, 359, n.2; Stern 2010, 43-44). О том, что *Эсфирь* – это изначально политическая сатира, критикующая жизнь в диаспоре, которая при этом написана в Иудее, см. Stern 2010. Гордис, однако, обращает внимание, что ответный указ Мордехая (*Есф.* 8:10-11), скрепленный царской печатью и разосланный через гонцов, является зеркальным отражением указа Амана – другими словами, евреи могут убивать только тех людей, их жен и детей, которые первыми напали на них (Gordis 1976, 51-52; Gordis 1981, 378). «Очевидно, – продолжает Гордис, – что когорты Амана были не разрозненными индивидами или небольшими изолированными бандами, а организованными вооруженными силами, собранными из различных этнических групп и провинций» (Gordis 1976, 52).

¹⁴⁸ О насилии в книге *Эсфирь* см. Ruiz-Ortiz 2017; Wetzel 2022.

¹⁴⁹ Rugwiji 2021, 4-5, *passim*.

¹⁵⁰ См. прим. 21.

своего поведения¹⁵¹ и будущего указа: мотив личной мести и рессентимента, облаченный в псевдо правдоподобные кляузы о еврейской угрозе. В добавок к этому, как и многие антисемиты по одиночке, Аман довольно труслив – в своей клевете, обращенной к царю, он использует пассивные языковые конструкции, облачая их в стандартные бюрократические формулы¹⁵², которые должны снять вину как с Амана, так и с царя и сделать так, «будто все происходит само собой»¹⁵³. Аман не может рассчитывать на то, что царь настолько жесток, чтобы уничтожить целый народ, поэтому он ненароком подсовывает свой указ, обещая большие поступления в казну – т.е. полагается, во-первых, на то, что царю будет лень вдаваться в детали, а во-вторых, на алчность царя¹⁵⁴ – и его расчет оказывается верным. Как и всякая идеологическая ложь, ложь Амана смешена из правды и собственно лжи – правда в том, что евреи действительно живут по своим законам, однако неправда, что они якобы не подчиняются законам царя¹⁵⁵. Не присутствующий эксплицитно Бог делает так, что Аман получает по заслугам сторицей – евреи спасены, их враги повержены, и в честь этого спасения установлен праздник Пурим¹⁵⁶.

Вместо заключения

Проблема тем не менее остается. Как мы уже сказали вначале, судя по всему, антисемитизм – явление вечное, и израильский историк Эллиот Горовиц прав, когда говорит о существовании «вечного Амана»¹⁵⁷. Связано это с тем, что антисемитизм – не просто социологическое явление, но, согласно Дэвиду Паттерсону, феномен, имеющий метафизические истоки¹⁵⁸. Паттерсон отмечает, что антисемиты, желая, но не имея возможности, убить Бога, истребляют его детей, евреев, и именно поэтому желание убить Бога тождественно убийству евреев¹⁵⁹. Антисемитизм – это попытка изгнать священное божественное присутствие из творения и занять место Бога¹⁶⁰. Антисемитизм – явление духовное, а не психологическое, как мог бы это истолковать, скажем,

¹⁵¹ Grossman 2011, 98.

¹⁵² Ср. «...пусть будет предписано истребить их» (*Есф.3:9*).

¹⁵³ Grossman 2011, 98 н.1.

¹⁵⁴ Fox 1991, 51.

¹⁵⁵ Kalimi 2023, 135.

¹⁵⁶ См. напр.: Horowitz 2006.

¹⁵⁷ См. Horowitz 2006, 81-106.

¹⁵⁸ Patterson 2015. Рецензию на эту книгу см. в: Tremblay 2017.

¹⁵⁹ Patterson 2015, 18-21.

¹⁶⁰ Patterson 2015, 25,32.

Фрейд через символику отцеубийства¹⁶¹. Паттерсон делает глубокое замечание¹⁶²:

Антисемитизм имеет метафизическое происхождение: он не от мира сего, как и человеческая душа не от мира сего. Истоки антисемитизма лежат за пределами онтологических координат пространства-времени, и он проявляется в безумной борьбе за возвращение бытия к хаосу и пустоте, которые Бог преодолевает в акте творения.

Отпавшее и отчужденное, фашизированное эго антисемита не приемлет *Другого*, оно обольщено убеждением в своей избранности путем псевдо-идентификации через нацию, партию, расу, веру, мысль. Антисемит изобретает своего бога и ставит его на место Бога, соучаствуя в общем бесчестии «вечного Амана». Этот «вечный Аман» может утопать в глубинах коллективного бессознательного, так что о нем и думать забудут, но, увы, неровен час, когда случится что-то непредвиденное и снова будут поставлены под угрозу чьи-то мифологические «национальные интересы», что в свою очередь снова воскресит и оживит этого «вечного Амана» – и тогда та чума, о которой писал Камю, – чума, спрятавшаяся и дремлющая десятилетиями в подвалах и безднах падшего духа, вновь разбудит и пошлет своих грызунов на чистые улицы ничего не подозревающих городов...

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бикерман, Э. (2000) *Евреи в эпоху эллинизма*. М.: Мосты культуры/Гешарим.
- Боголюбов, М.Н. (2012) “Арамейские транскрипции иранских личных имен в эламских документах из крепостной стены Персеполя”, in М.Н. Боголюбов, *Труды по иранскому языкознанию*, М.: «Восточная литература», 250-255.
- Брагинская, Н. В., Шмаина-Великанова, А. И. (2024) “Иосиф и Асенет’ и Книга Есфири”, *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 28, 160-189.
- Галанин, Р.Б. (2025) “Репрезентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол ‘О сне”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 235-261.
- Грушевой, А.Г. (2008) *Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи*. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ.
- Дандамаев, М. А. (1974) *Рабство в Вавилонии VII—IV вв. до н. э.*(626—331 гг.). М.: «Наука».
- Дандамаев, М. А. (1985) *Политическая история Ахеменидской державы*. М.: «Наука».

¹⁶¹ См. Фрейд 1993.

¹⁶² Patterson 2015, 24 (*apud* Trimblay 2017, 204).

- Левинская, И. А. (2009) "Предисловие", in С. Я. Лурье, *Антисемитизм в древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины*, М.: Мосты культуры; Гешарим, 9-38.
- Олмстед, А. (2012) *История Персидской империи*. М.: Центрполиграф.
- Столяров, А.А. (2018) «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии", *Историко-философский ежегодник* 33, 52-88.
- Тантлевский, И.Р. (2013) *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* СПб.: Издательство РХГА.
- Уилбер, Д. (1977) *Археологические раскопки резиденции персидских царей*. М.: «Наука».
- Фрейд, З. (1993) *Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*. Пер. с нем. Р. Ф. Дорельцева. М.: «Наука».
- Abe, T. (2018) "Proskynēsis: From a Persian Court Protocol to a Greek Religious Practice", *Tekmeria* 14. 1, 11-45.
- Albright, W.F.(1974) "The Lachish Cosmetic Burner and Esther 2:12", in H. N. Bream et al. (eds.), *A Light unto My Path*. Philadelphia: Temple University Press, 25-32.
- Alstola, T. (2019) *Judeans in Babylonia*. Leiden: Brill.
- Arabzadeh Sarbanani, M. (2023) "Revisiting the Book of Esther: Assessing the Historical Significance of the Masoretic Version for the Achaemenian History", *Persica Antiqua* 3.4, 19-32.
- Bickerman, I. (1967) *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*. New York: Schocken Books.
- Bloch, R. (2022) "Antisemitism and Early Scholarship on Ancient Antisemitism", in R. Bloch, *Ancient Jewish Diaspora*, Leiden: Brill, 223–244.
- Bloch, Y. (2019) "Judean Identity during the Exile: Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires", in D. R. Katz et al. (eds.), *A Question of Identity*. Berlin: Walter de Gruyter, 43-70.
- Bowman, R. A. (1970) *Aramaic Ritual Texts from Persepolis. The University of Chicago Oriental Institute Publications. Vol. XCI*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brosius, M. (2002) *Women in Ancient Persia 559–331 BC*. Oxford.
- Brosius, M. (2007) "New out of Old? Court and Court Ceremonies in Achaemenid Persia", in A. J. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*. New York: Cambridge University Press, 17-57.
- Brownsmith, E. (2024) "Commanding the Queen: Agency and Gender Roles in the Book of Esther", *Religion and Gender* 14, 13-33.
- Bush, F. (1996) *Ruth-Esther (Word Biblical Commentary, Vol. 9)*. Zondervan.
- Cameron, G. G. (1949) *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clines, D. J. A. (1991) "In Quest of the Historical Mordecai", *Vetus Testamentum* 41.2, 129–136.
- Cowley, A. E.(1923) *Aramaic Papyri from the 5th Century B. C.* Oxford: Clarendon Press.
- Dandamayev, M. (2002) "Persepolis Elamite Tablets", *Encyclopaedia Iranica* URL:<https://www.iranicaonline.org/articles/persepolis-elamite-tablets/>

- De Lange, N. (1991) "The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretations", in Sander L. Gilman and Steven T. Katz (eds), *Anti-Semitism in Times of Crisis*. New York: New York University Press, 21-37.
- De-Whyte, J. P. (2022) "Surviving Persia: Esther's Scroll, Anti-Black Racism and the Propaganda of Peace and Progress", *Religions* 13.9: <https://doi.org/10.3390/rel13090829>
- Feldman, L. H. (1986) "Anti-Semitism in the Ancient World", in D. Berger (ed.), *History and Hate: The Dimensions Of Anti-semitism*. New York: The Jewish Publication Society, 15-42.
- First, M. (2016) "If Achashverosh Is Xerxes, Is Esther His Wife Amestris?", *TheTorah.Com*. URL:<https://thetorah.com/article/if-achashverosh-is-xerxes-is-esther-his-wife-amestris>
- Fleishman, J. (1997) "Why was Haman Successful at Winning King's Ahasuerus' Approval to Exterminate the Jews in the Persian Empire?", *Hebrew Union College Annual* 68, 35-49 (in Hebrew).
- Fox, V.M. (1991) *Character and Ideology in the Book of Esther*. University of South Carolina Press.
- Gordis, R. (1976) "Studies in the Esther Narrative", *Journal of Biblical Literature* 95.1, 43-58.
- Gordis, R. (1981) "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux", *Journal of Biblical Literature* 100.3, 359-388.
- Grabbe, L. (2004) *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period (Vol.1): Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. T&T Clark.
- Graetz, (2005) *Unlocking the Garden. A Feminist Look at the Bible, Midrash and God*. Piscataway: Gorgias Press.
- Grossman, J. (2011) *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*. Penn State University Press.
- Gruen, E. (2016) *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hallock, R.T. (1969) *Persepolis Fortification Tablets*. The University of Chicago Press.
- Hatzaw, C. (2021) "Reading Esther as a Postcolonial Feminist Icon for Asian Women in Diaspora", *Open Theology* 7.1, 1-34: <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0144>
- Holt, E.K. (2021) *Narrative and Other Readings in the Book of Esther*. Bloomsbury T&T Clark.
- Horn, S. (1964) "Mordechai, A Historical Problem", *Biblical Research* 9, 14-25.
- Horowitz, E. (2006) *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton University Press.
- Hubbard, R. (2007) "Vashti, Amestris and Esther 1:9", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 119, 259-271.
- Humphreys, W. L. (1973) "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *Journal of Biblical Literature* 92.2, 211-223.
- Jason, G. (2019) "But Queen Vashti Refused: Consent and Agency in the Book of Esther", *TheTorah.Com*. <https://www.thetorah.com/article/but-queen-vashti-refused-consent-and-agency-in-the-book-of-esther>
- Kalimi, I. (2023) *The Book of Esther between Judaism and Christianity: The Biblical Story, Self-identification, and Antisemitic Interpretation*. Cambridge University Press.
- Keil, C.F., Delitzsch, P. (2014) *Commentary on Esther*. Kindle Edition.

- Koller, A. (2014) *Esther in Ancient Jewish Thought*. Cambridge University Press.
- Laffey, A. (1988) *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Philadelphia: Fortress Press.
- Langmuir, G. I. (1987) "Toward a Definition of Antisemitism", in Helen Fein (ed.), *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Boston: De Gruyter, 86-127.
- Lockshin, M. (2017) "Haman's Antisemitism: What Did He Not Like About the Jews?", *The Torah.com*. URL: <https://thetorah.com/article/hamans-antisemitism-what-did-he-not-like-about-the-jews>
- Macchi, J. (2009) "The Book of Esther: A Persian story in Greek Style", in E. Zvi, et al. (eds.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel*. Piscataway: Gorgias Press, 109-128.
- Millard, A. R. (1977) "The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text", *Journal of Biblical Literature* 96.4, 481-488.
- Millard, A.R. (1982) "In Praise of Ancient Scribes", *The Biblical Archaeologist* 45.3, 143-153.
- Moore, C. A. (1975) "Archaeology and the Book of Esther", *The Biblical Archaeologist* 38.3/4, 62-79.
- Moore, C.A. (1971) *Esther. Anchor Bible Series*. New York: Doubleday.
- Morgenstern, J. (1956) "Jerusalem-485 B.C.", *HUCA* 27, 101-79.
- Paton, L. B. (1908) *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. Edinburgh: T&T Clark.
- Patterson, D. (2015) *Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins*. Cambridge University Press.
- Zadok, R. (1984) "On the Historical Background of the Book of Esther," *Biblische Notizen* 24, 1984, pp. 18-23
- Rugwiji, T.T. (2021) "A Critical Evaluation of Causalities of the Genocide in Esther 3:8-15: Lawlessness and Revolt of the Jewish Diaspora Community", *Theological Studies* 77.4: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6247>
- Ruiz-Ortiz, F.-J. (2017) *The Dynamics of Violence and Revenge in the Hebrew Book of Esther*. Leiden: Brill.
- Rung, E. V. (2020) "The Gestures of proskynēsis in the Achaemenid Empire", *Klio* 102.2, 405-444.
- Schäfer, P. (1998) *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmitt, R. (2000), "Masistes", *Encyclopaedia Iranica* (https://www.iranicaonline.org/articles/masistes/?utm_source=chatgpt.com)
- Sevenster, J.N. (1975) *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Shea, W. H. (1976) "Esther and History", *Andrews University Seminary Studies (AUSS)* 14.1, 227-246.
- Sowers, S.G. (1996) "Did Xerxes Wage War on Jerusalem?", *HUCA* 67, 43-53.
- Stanton, E. C. (1898) *The Woman's Bible. Part 2*. New York: European Publishing Company.
- Stern, E.R. (2010) "Esther and the Politics of Diaspora", *Jewish Quarterly Review* 100.1, 25-53.

- Tremblay, F. (2017) "David Patterson, Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)", *European Journal of Jewish Studies* 11.2, 203-209.
- Ungnad, A. (1940-41) "Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 58, 244.
- Ungnad, A. (1943) "Mitteilungen zu ZAW 1940/1 S. 240ff", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 59, 219.
- Ungnad, A. (1959-60) "Neubabylonische Privatkunden aus der Sammlung Amherst", *Archiv für Orientforschung* 19, 74-82.
- Van Wyk, K. (2015) "Finding Mordechai at Persepolis" (https://www.academia.edu/15417332/Finding_Mordechai_at_Persepolis)
- Van Wyk, K., Shea, W. (2008) "Persian Names in the Book of Esther and Cuneiform Texts", *Sahmyook Theological Review* 16 (https://www.academia.edu/39943947/Persian_Names_in_the_Book_of_Ester_and_Cuneiform_Texts)
- Waerzeggers, C. (2010), "Babylonians in Susa. The Travels of Babylonian Businessmen to Susa Reconsidered", in B. Jacobs and R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court. Akten des 2. Internationalen Colloquiums zum Thema Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen, Landgut Castelen bei Basel, 23.-25. May 2007*. Wiesbaden, 777-813.
- Wetzel, T. (2022) *Violence and Divine Victory in the Book of Esther*. Mohr Siebeck.
- Wright, J. S. (1970) "The Historicity of the Book of Esther", in J. Barton Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*. London, Waco: Word Books, 37-47
- Yamauchi, E. (1980) "Archaeological Backgrounds of the Exilic and Postexilic Era—Part 2: The Archaeological Background of Esther", *Bibliotheca Sacra* 137, 99–110.
- Yamauchi, E. (1990) *Persia and the Bible*. Baker Books.
- Yamauchi, E. (1992) "Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations", *Vetus Testamentum* 42.2, 272–275
- Zucker, D. J. (2024) "Viewing Vashti: as Victim, as Vilified, and as Venerated", *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal* 20.1, 1–16: <https://doi.org/10.33137-wij.v20i1.43957>

References in Russian:

- Bikerman, E. (2000) *Evrei v epohu ellinizma*. M.: Mosty kul'tury/Gesharim.
- Bogolyubov, M.N. (2012) "Aramejskie transkripcii iranskikh lichnyh imen v elamskih dokumentah iz krepostnoj steny Persepolya", in M.N. Bogolyubov, *Trudy po iranskому yazykoznaniju*, M.: «Vostochnaya literatura», 250-255.
- Braginskaya, N. V., SHmaina-Velikanova, A. I. (2024) "‘Iosif i Asenet’ i Kniga Esfiri", *Indoeuropejskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* 28, 160-189.
- Galanin, R.B. (2025) "Reprezentaciya evrejskoj identichnosti v dialoge Klearha iz Sol ‘Osne”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 235-261.
- Grushevoj, A.G. (2008) *Iudei i iudaizm v istorii Rimskoj respubliki i Rimskoj imperii*. SPb.: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU.
- Dandamaev, M. A. (1974) *Rabstvo v Vavilonii VII—IV vv. do n. e. (626—331 gg.)*. M.: «Nauka».

- Dandamaev, M. A. (1985) *Politicheskaya istoriya Ahemenidskoj derzhavy*. M.: «Nauka».
- Levinskaya, I. A. (2009) "Predislovie", in S. Y. Lurie, *Antisemitizm v drevnem mire. Popytki ob "yasneniya ego v nauke i ego prichiny*, M.: Mosty kul'tury; Gesharim, 9-38.
- Olmsted, A. (2012) *Istoriya Persidskoj imperii*. M.: Centrpoligraf.
- Stolyarov, A.A. (2018) "«Evrejskij vopros» v zerkale antichnoj filosofii", *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 33, 52-88.
- Tantlevskij, I.R. (2013) *Istoriya Izrailya i Judei do 70 g. n.e.* Izdateľstvo RHGA.
- Uilber, D. (1977) *Arheologicheskie raskopki rezidencij persidskikh carej*. M.: «Nauka».
- Frejd, Z. (1993) *Chelovek po imeni Moisej i monoteisticheskaya religiya*. Trans. R. F. Dorel'ceva. M.: «Nauka».