

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Андрей Десницкий

БИБЛИЯ ЧТО БЫЛО «НА САМОМ ДЕЛЕ»?

ТАНАХ / ВЕТХИЙ ЗАВЕТ



АЛЬПИНА НОН-ФИКШН

Москва, 2022

Сокращенные названия книг Библии, упоминаемых в
тексте

Ветхий Завет (ВЗ):

Быт. — Бытие

Втор. — Второзаконие

Иов — Книга Иова

Исх. — Исход

Мал. — Книга пророка Малахии

Нав. — Книга Иисуса Навина

1 Пар. — Первая книга Паралипоменон

2 Пар. — Вторая книга Паралипоменон

Притч. — Притчи Соломона

Суд. — Книга Судей Израилевых

1 Цар. — Первая книга Царств

2 Цар. — Вторая книга Царств

3 Цар. — Третья книга Царств

4 Цар. — Четвертая книга Царств

Новый Завет (НЗ):
Евр. — Послание к евреям
Лк. — Евангелие от Луки
Мф. — Евангелие от Матфея
Рим. — Послание к римлянам

Глава 1

Вера, наука и «на самом деле»

Эта глава была бы не нужна, если бы книга была посвящена биологии или лингвистике, математике или минералогии — ну, в общем, практически любой другой дисциплине. Но она посвящена библеистике.

Что такое Библия? Сборник книг, написанных разными людьми в разное время на разных языках и говорящих о Едином Боге и разных людях, прежде всего из народа Израиля. Само слово пришло в языки мира из древнегреческого, где βιβλία означает «книги». Иудеи также называют свою Библию Танахом (תנ"ך, *ТНХ* — аббревиатура от древнееврейского выражения «Закон, пророки, писания»). Христиане называют этот перечень книг Ветхим Заветом и говорят, что в Библию входит также и Новый Завет (далее они будут обозначаться как ВЗ и НЗ). Эти сведения можно найти в любой энциклопедии.

Что такое Библия для нас сегодня? Священное Писание иудеев и (с добавлением НЗ) христиан. Сборник древних мифов и легенд. Памятник истории и культуры. Средство для эксплуатации трудящихся жадными попами. Слово Божие, продиктованное нам свыше. Литературное произведение, ставшее источником образов, сюжетов и идей для авторов последующих веков.

Каждый из этих ответов важен, верен и точен — для своей аудитории. И совершенно неприемлем для других. А для большинства, пожалуй, Библия — увесистый том, который стоит на полке и пылится. Если его открыть, то окажется, что там написано много всего, сразу не разобраться. Книга эта, конечно, очень важна, говорят, что по совокупному тиражу она занимает с большим отрывом первое место в мире... Но что она такое, зачем она нужна, как к ней относиться? Там рассказаны всякие истории, некоторые звучат совершенно невероятно — так что же было на самом деле? Именно об этом говорит книга, которую вы сейчас читаете.

Почему она появилась на свет? Мне нередко задавали самые разные вопросы, касающиеся Библии, в основном они начинались со слов «Правда ли, что...». Правда ли, что есть археологические подтверждения Исхода израильтян из Египта? Действительно ли найдены остатки Ноева ковчега или развалины дома, в котором жил Иисус? А верно ли сообщают, что свою юность он провел в индийских монастырях? Это интересуют и представителей СМИ, и просто знакомых.

И каждый раз мне приходилось начинать свой ответ с разговора о том, как сложно библейский текст соотносится с исторической реальностью, какими неоднозначными бывают реконструкции и интерпретации, а главное, как много самых разных интересов замешано в истолковании библейских текстов, как часто от них ждут прямой поддержки в вопросах не только религиозных, но и политических, идеологических — да каких угодно.

Особенно актуальными и даже злободневными эти вопросы становятся сегодня, поскольку в России теология теперь признана научной специальностью, по ней защищаются диссертации и присваиваются степени — к ужасу некоторых представителей естественных наук, которые видят в этом сплошное мракобесие

и шарлатанство. Научные степени привлекательны, а фраза «ученые доказали» для широкой аудитории становится такой же непререкаемой, какой в былые времена была фраза «ангел с небес возвестил», и используется, пожалуй, настолько же широко и безосновательно.

Так должна ли наука строго изолироваться от любых вопросов, связанных с верой, а главное, может ли она это сделать? Где граница, за которой неизбежная субъективность исследователя становится произволом, а научный анализ превращается в пропаганду собственной точки зрения, лишь приукрашенную наукообразными фразами? Это тоже тема для непростого разговора.

Но людям обычно некогда выслушивать длинные лекции, а мне некогда их каждый раз читать, тем более что окончательных ответов и у меня обычно нет. Так что я решил изложить свое понимание и написал эту книгу (за ней, может быть, последует другая, посвященная уже НЗ). Не ждите от нее однозначных ответов на все вопросы. Я просто хотел поделиться своим опытом чтения библейских текстов и размышлений над ними, чтобы вы могли выработать свое осознанное мнение — и не страшно, если оно будет отличаться от моего собственного.

Сначала мы разберемся с общими понятиями: что на самом деле такое это «на самом деле», как можно читать Библию глазами ученого и глазами верующего и что вообще влияет на наше восприятие библейского текста. Потом обсудим вещи глобальные и не слишком сложные: как соотносятся авторство и авторитет, миф и история, какие вопросы обычно задают читатели Библии. Эта часть нашей научно-популярной книги будет более популярной, чем научной.

Ну а затем мы перейдем к тем вопросам исторической реконструкции, которые сегодня активно обсуждаются учеными, и популярности в изложении станет немного меньше, а ссылок на научные работы больше. Все подобные вопросы не изложить, их даже не перечислить в нашей книге, но у нас речь пойдет о возникновении израильской государственности. Мы кратко рассмотрим состояние современной дискуссии о происхождении Израиля как народа и историчности повествований о первых царях — Сауле и Давиде. По большей части это будет изложение современного состояния научной дискуссии, но вместе с тем я предложу и опыт самостоятельного исследования — нарративный анализ повествований книг Царств в свете вопроса об их историчности. В основу этой части положен ряд моих публикаций [\[1\]](#). Собственно, те читатели, которые больше интересуются конкретикой, могут перейти сразу к этой части.

В первых главах нам очень помогут два воображаемых персонажа: *Ревнитель* и *Скептик*, носители противоположных, даже радикальных мнений, но при этом не утратившие желания вступить друг с другом в диалог. Это, конечно, условные фигуры, немного карикатурные, но я вложил в их уста реплики, которые слышал и читал не раз. Ревнитель видит в Библии Божественное Откровение, а Скептик все подвергает сомнению. Послушаем, что они говорят, это поможет нам точнее сформулировать собственное мнение.

1.1. Ревнитель и Скептик: начало разговора

Ревнитель (Р.): Библия есть прежде всего Священное Писание, и потому правильно понять ее может только тот, кто твердо укоренен в церковной традиции.

Скептик (С.): Библия есть прежде всего памятник истории и культуры, так что ее вполне можно и нужно изучать методами современной науки.

Р.: Но так вы упустите самое главное в ней — Божественное Откровение!

С.: Прежде чем рассуждать, есть ли там вообще какое-то откровение, ее неплохо бы прочитать. Вы же не станете подменять своими общими словами грамматику древнееврейского и древнегреческого языков? Или археологические находки?

Р.: Сами по себе слова или камни еще ничего не значат, они, как уверяют и филологи, и археологи, обретают смысл только в контексте, в системе. Наше вероучение и дает такой контекст.

С.: Контекстов может быть много, как и самих вер, и вы, верующие, разделены между собой не в меньшей мере, чем с неверующими.

Р.: И тем не менее в главном мы обычно соглашаемся. Например, что Библия есть Священное Писание, открывающее людям истину о Боге и спасении в вечности.

С.: Хорошо, я ничуть не спорю с вашей верой. Просто мне она не нужна, я изучаю этот текст с объективной точки зрения.

Р.: Никаких объективных точек зрения не бывает, все мы субъективны. Кстати, никакого «безверия» тоже не существует: одни верят в то, что Бог есть, а другие — что его нет. Но наука одинаково неспособна подтвердить ни то, ни другое утверждение.

С.: Мы хотя бы стремимся к объективности, а вы с самого начала от нее отказываетесь.

Р.: Зато мы остаемся с истиной!

С.: А мы — с научными данными.

Р.: И что это такое — ваша наука?

С.: Я мог бы отвечать на этот вопрос долго и подробно, но оглянитесь вокруг себя: техника и медицина, которыми вы пользуетесь, созданы на основании научных открытий. А зачем нужна эта ваша вера?

Р.: Она дает нам жизнь вечную!

С.: Звучит заманчиво, но недоказуемо. А что это вообще такое — ваша вера, ваше предание, ваши традиции?

Р.: Это многовековой опыт, подтвержденный на примере множества святых.

С.: Костры инквизиции, мракобесие, фанатизм!

Р.: Да, и в церкви порой встречались недостойные люди. Как и среди ученых, между прочим! На всякого инквизитора найдется свой доктор Менгеле.

С.: Но в науке есть свой научный метод, свои объективные критерии оценки, которые не зависят от личных недостатков.

Р.: А в церкви есть Бог. Это важнее.

С.: Во всяком случае, научному анализу религиозность только мешает!

Р.: Что вы! Множество ученых всех времен и народов были глубоко верующими людьми.

С.: Это, конечно, их большой недостаток, мешавший объективному анализу.

Р.: Кстати, библеистика возникла и развивалась, за редким исключением, именно среди верующих людей, потому что они видели в Библии Писание и стремились его изучить и лучше понять.

С.: Но ведь для ученого вера, по сути, путы на ногах, они не дают шагать вперед...

Р.: Да нет же, это крылья за спиной!

С.: Скажите, вы фундаменталист?

Р.: Ну вот зачем сразу обзывать?

С.: Да при чем же тут обзывалки? Похоже, вы воспринимаете библейский текст буквально, строго следуете собственной традиции. Разве это не называется фундаментализмом?

Р.: Нет, это здоровый консерватизм. Так его воспринимает всякий верующий.

С.: А вот я слышал, что это не одно и то же.

Р.: И в чем же разница?

С.: Понимаете, консерватор — тот, кто не торопится принять что-то новое без достаточных на то оснований. А вот фундаменталист упирается в старое и без конца его повторяет. Еще точнее, он реконструирует воображаемое прошлое, в этом смысле он радикал похлеще любого реформатора.

Р.: Слушайте, но вы ведь тоже не изобретаете каждый день новый алфавит и новую таблицу умножения. Значит, и вы фундаменталист? Если оно работает, не надо его трогать.

С.: Но если вы хотите заниматься библеистикой как наукой, откажитесь от религиозности. Наука не оперирует такими понятиями, как «чудо».

Р.: Да, видимо, придется отказаться от некоторых так называемых достижений этой вашей науки, которая построена на атеизме и позитивизме...

С.: Она построена на научном методе. А для него это все лишнее.

Р.: И тем не менее наши церковные ученые не раз доказывали с его помощью истинность церковного предания.

С.: Должен вас огорчить: они просто пользовались научной терминологией для пропаганды собственной веры. Ну вроде как марксистско-ленинская идеология называла себя «научным коммунизмом», не будучи по своей сути никакой наукой.

Р.: Зачем бы это было нужно церковным ученым?

С.: Наука пользуется авторитетом, поэтому под нее часто маскируется то, что наукой вовсе не является. Поэтому нетрудно подобрать из всего множества фактов те, которые укладываются в заранее заданные параметры, пересказать их наукообразным языком и сказать: «Смотрите, наука доказала, что Карл Маркс с Владимиром Лениным или, допустим, Иоанн Златоуст с Василием Великим всегда и во всем были правы».

Р.: Но если наука действительно подтверждает то, во что всегда верили христиане, вы станете отрицать ее правоту и в этом случае?

С.: Нет, я скажу, что в традиционной вере есть и рациональный элемент, иначе она бы никого не привлекала. Но если вы хотите быть ученым — откажитесь от веры.

Р.: А что ваша наука говорит о спасении души?

С.: Ничего, это не входит в ее компетенцию.

Р.: То есть она говорит о второстепенном, упуская главное?

С.: Каждый сам для себя определяет главное, но она в любом случае сознает свои границы.

Р.: А может ли она точно установить, как все это происходило «на самом деле»?

С.: Она старается это сделать.

Р.: Но при этом ее выводы постоянно меняются?

С.: Да, безусловно.

Р.: Но тогда зачем нужны эти промежуточные неточные ответы?

С.: А зачем вы обедаете каждый день? Завтра ведь все равно захочется снова поесть.

Р.: Мне нужны такие ответы, которые никто никогда не опровергнет.

С.: Что ж, возможно, такие тоже есть у ученых — время покажет. Раньше, к примеру, верили, что Земля плоская, сегодня мы точно знаем, что она шарообразная.

Р.: А я останусь с теми идеями, которые не подвержены пересмотру в принципе.

С.: Похоже, мы с вами никогда не придем к согласию.

Р.: Вот именно, при такой-то разнице во взглядах.

С.: И ценностях, и установках.

Р.: Вы совершенно правы!

С.: Стоп...

Р.: Что?

С.: Вам не кажется, что мы начали к согласию приходить? Насчет нашего несогласия.

Р.: Мы просто согласились не соглашаться!

С.: В этом я с вами согласен, коллега.

1.2. Что такое «на самом деле»

Итак, Библию можно читать с разных позиций, например с точки зрения веры и с точки зрения науки. Сразу стоит оговориться, что вера не тождественна религии как практике, включающей в себя определенные обряды и обычаи: многие верующие люди не слишком религиозны, а многие религиозные люди не особенно задумываются о сути собственной веры. Поэтому мы будем говорить именно о вере, а не об институциональной религии, и именно о науке как о процессе познания и объяснения мира, а не о структуре, к примеру, Российской академии наук.

Ясно, что наука и вера — понятия не просто разные, но во многом противоположные. Согласно самой Библии, вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1, Синодальный перевод). Отталкиваясь от этого высказывания, науку можно было бы определить по аналогии как «объяснение видимого и поиск неизвестного». Да, они не пересекаются, если речь идет о естественных науках: ботаник изучает определенный вид растений, его вера или неверие в Бога едва ли влияют на чистоту эксперимента и объективность выводов. А верующему в час молитвы должно быть совершенно все равно, сколько лепестков у этого экзотического цветка.

Наука неотделима от такого понятия, как научный метод. Что это такое, точно определить трудно, на эту тему на русском написано несколько книг [2], но они выглядят достаточно сложно и объемно для тех, кто не изучал философию. Представители точных наук обычно отсылают к популярному изложению основ научного метода [3], но тут надо сразу оговориться, что оно касается естественных наук и к гуманитарным приложимо лишь отчасти.

К тому же о каждом из подобных утверждений о научном методе достаточно много спорят, и в целом можно сказать, что популярное изложение сути этих споров для широкой аудитории остается нерешенной и насущной задачей. Не пытаюсь ее решить в рамках этой книги, назову основные принципы научного метода, как понимаю их сам:

- любое утверждение должно быть доказано (принцип верифицируемости);
- любое утверждение в принципе может быть опровергнуто (принцип фальсифицируемости);
- любое утверждение должно быть основано на законах логики;

- любое утверждение должно сопровождаться указаниями на его ограничения, сферу применимости и слабые места.

Критерий фальсифицируемости, выдвинутый в 1935 г. Карлом Поппером, с тех пор считается своего рода границей научного знания. Всякое научное утверждение в принципе может быть опровергнуто новыми фактами или экспериментами, если же оно непроверяемо — оно не научно. Так, утверждение «существует Единый Бог, он вступил в отношения Завета с народом Израиля» не научно, поскольку не может быть такого эксперимента или такого факта, пусть даже нам пока неизвестного, который бы его опроверг. А вот утверждение «в VIII в. до н.э. представление о Завете с Единым Богом было основной религиозной идеей израильтян» принципиально опровержимо и потому научно. Обратим внимание, что научность не тождественна истинности.

Впрочем, этот критерий вызвал немало критики: в конце концов, он сам непроверяем и потому... ненаучен. Он скорее похож на религиозный догмат, который провозглашен пророком или учителем и истинный просто потому, что истинен. По-видимому, любая система взглядов нуждается в неких изначальных недоказуемых положениях (аксиомах, как называют их математики), потому что ни одна такая система не может доказать себя сама. Но в общем и целом этих принципов придерживается подавляющее большинство современных ученых, хотя нередко возникают дискуссии о том, насколько строго им нужно следовать и в каком смысле они применимы к гуманитарным наукам (опять эта неясность с гуманитариями — и мы к ней еще не раз вернемся).

Далее. Можно сказать, что работа ученого в идеале протекает по определенной модели. Он исследует все доступные ему факты и строит некую гипотезу, которая объясняет наибольшее возможное число этих фактов с наименьшими допущениями (не умножая сущностей без необходимости) и без логических противоречий. Гипотеза нуждается в проверке экспериментами и если подтверждается, то становится признанной теорией. Важно, чтобы эксперименты были воспроизводимыми, то есть не только сам исследователь, но и любой желающий мог их провести и получить точно такой же результат.

Доказанная научная теория не только объясняет существующие факты, но и предсказывает новые. С одной стороны, такая теория входит в сокровищницу всемирного знания, и теперь уже следующие гипотезы должны так или иначе ее учитывать, а с другой стороны, и она не имеет священного статуса и подлежит уточнению, пересмотру или полному опровержению, если будут открыты новые факты или старые будут объяснены удачнее — больше фактов, меньше допущений, стройнее и короче логическая цепочка от предпосылок к выводам.

Идеальный ученый полностью объективен: он учитывает все, а не только удобные и приятные ему факты, принимает во внимание все возможные объяснения, осознает ограниченность и слабые места своей гипотезы. Если она оказывается недостаточно удачной, он отказывается от нее без сожалений... хотя как тут не сожалеть? И как добиться полной объективности, если в основе самого отбора фактов лежит пусть еще даже не гипотеза, но хотя бы проблеск догадки, некое странное предположение, да просто любопытство?

Физики Андрей Гейм и Константин Новоселов, работавшие в Манчестерском университете, проводили много странных экспериментов с клейкой лентой и графитовыми стержнями, пока не получили однажды материал, принесший им Нобелевскую премию по физике 2010 г. Новый материал называется «графен», это слой графита толщиной всего в один атом, он обладает уникальными свойствами.

Но можем ли мы сказать, что в самом начале своей работы, когда двое физиков под усмешки коллег склеивали и разлепляли полоски обычной липкой ленты с остатками графита, у них была четкая и внятная гипотеза, которая впоследствии подтвердилась (и добавим для бюрократов от науки, что эта гипотеза была внесена в годовой план их работы)? Похоже, что нет. Им было просто интересно заниматься странными экспериментами. Тот же Гейм получил в 2000 г. (вместе с Майклом Берри) сатирическую Шнобелевскую премию за самое бессмысленное открытие года: они заставили лягушку левитировать в магнитном поле. Гипотеза в том и другом случае звучала примерно так: «Из этого может получиться что-то интересное».

То есть в одной из самых строгих наук, физике, нобелевская работа порой отстоит от полной бессмыслицы всего на один шаг, а блистательные открытия иногда совершаются чуть ли не наугад — и это не умаляет их научности. Принципы научного метода — они именно принципы, а не железные правила, за нарушение которых «изгоняют из науки». И вряд ли Гейм с Новоселовым стали бы лауреатами Нобелевской премии, если бы, помимо серьезных научных знаний и прекрасного владения научным методом, не обладали изрядной долей мальчишеского задора и любопытства — а это уже качество субъективное.

Да и науки бывают разными. Рассказывают, как некогда на заседании Академии наук СССР вице-президент Академии физик Владимир Стеклов заявил: «Науки делятся на естественные и противоестественные». На что историк Сергей Платонов ответил: «Нет, на общественные и антиобщественные». Так «физики» и «лирики» обменялись любезностями и заодно в очередной раз убедились, что науки у них неодинаковые. Строго говоря, с точки зрения одних научных дисциплин другие — не совсем «правильные», а то и не вполне научные.

Образцовыми всегда считались науки естественные, вроде той самой физики, или точные, вроде математики. В них достижима абсолютная устойчивость и повторяемость результатов: дважды два всегда будет четыре, ускорение свободного падения на поверхности планеты Земля всегда равно $9,81 \text{ м/с}^2$. На этой устойчивости основана вся современная технология: мы твердо знаем, что нажатие той или иной кнопки на нашем мобильном телефоне или, допустим, в кабине сверхзвукового самолета приведет к ожидаемому результату, и только это позволяет нам пользоваться такой техникой. Если вдруг какой-то самолет повел себя непредсказуемо (что, как правило, приводит к аварии), немедленно запрещают полеты всех самолетов этой модели до тех пор, пока отклонение от модели не будет объяснено и устранено.

Науки, посвященные живой природе, например биология, точны в гораздо меньшей степени. Живые организмы ведут себя не всегда по шаблону: можно изучать маршруты миграции перелетных птиц, но невозможно утверждать, долетит ли до конечного пункта данная конкретная птица и на каком конкретно дереве она совет себе гнездо. А иногда бывает и так, что стая просто никуда не улетает. В Москве на Воробьевых горах который год подряд зимуют утки: теплые сточные воды поддерживают для них незамерзающую полынью даже в морозы, а прохожие подкармливают птиц. Так данные конкретные утки неожиданно стали неперелетными.

Примерно так же устроена лингвистика — наука, которая изучает человеческие языки. Они тоже подчиняются определенным законам, но каждый конкретный носитель каждого языка то и дело отклоняется от нормы или даже

нарушает правила, да и сами правила со временем изменяются, как и живые организмы.

Но все это намного усложнится, если мы заговорим о поведении разумных существ — людей — или начнем задумываться не только над грамматическим строением фраз, но и над тем, что люди хотят сказать друг другу этими фразами. Даже самый всеохватный социологический прогноз при самых честных и прозрачных выборах никогда не предсказывает результата этих выборов с точностью до сотых долей процента, а порой и вообще ошибается с победителем. Что говорить о решениях куда менее формализуемых и гибких, которые каждый из нас принимает каждый день? Поэтому социальные науки — это еще один шаг прочь от воспроизводимости и детерминированности.

Но социолог по крайней мере имеет неограниченный доступ к объекту своего исследования и может опросить столько людей, сколько пожелает. Любому из них он может задать дополнительные вопросы, у любого может уточнить, что тот имел в виду. А что делать историку? Все люди, чьи голоса он слышит, уже мертвы, и ни о чем переспросить их нельзя. Если речь идет о недавней истории, это компенсируется по крайней мере огромным количеством самых разнообразных свидетельств. И все равно не утихают споры о разных гипотезах и оценках — достаточно вспомнить, сколько споров ведется о Второй мировой войне, при том что факты известны прекрасно, а источники доступны в изобилии.

Но, если мы обсуждаем события, произошедшие несколько тысячелетий назад и отраженные всего в одном или двух источниках, наши затруднения вырастают до небес. Мы не только не можем повторить никакого результата, мы даже не в состоянии установить множество разнообразных деталей: а как оно там на самом деле происходило? Впрочем, подобное встречается и в естественных науках: астрофизики вынуждены судить, к примеру, о том, как устроены далекие светила, по данным наблюдений, а взять пробу или провести полноценный эксперимент по взрыву сверхновой не могут. Всякий научный метод имеет свои пределы, но вместе с тем наука постоянно расширяет сферу доступного для исследования материала.

Но мы еще не закончили наше мысленное путешествие от естественных наук к... противоестественным? Или сверхъестественным? Во многих европейских университетах традиционно существуют теологические факультеты, но... Бога невозможно изучать, как древнюю рукопись, или тропическую бабочку, или пусть даже самую далекую звезду. Следовательно, изучают не Бога, а идеи о Боге и теология, или богословие, — наука не о Боге, а, скорее, о том, как люди о Боге говорят. Богословие, если угодно, схоже с литературоведением — наукой не о том, как написать гениальные стихи, а о том, как гениальные стихи устроены. Можно сказать, теология примерно то же, что религиоведение, но религиовед смотрит на свой материал извне, а теолог — изнутри религиозной традиции.

Примерно то же самое, кстати, касается философии: на философских факультетах не столько предаются размышлениям о смысле жизни и тщете всего сущего, сколько изучают историю подобных размышлений. Богословие — в некотором смысле частный случай подобной философии.

Притом чем меньше в науке естественного и чем больше общественного, тем она субъективнее: исследователь не может отождествить себя с тропическим цветком, с далекой звездой или математической формулой, но с людьми он себя неизбежно в некоторой степени отождествляет, сочувствует им или спорит с

ними, оценивает их поступки и слова не только как ученый, но и как человек. Даже выбор объекта исследования уже в огромной степени определяется его личными пристрастиями.

А если речь идет о материях, связанных с религией, исследователь может встретиться с вопросами, которые касаются самых главных в жизни вещей. И как тут оставаться объективным? Может ли он забыть о своих предпочтениях, воззрениях, верованиях? Видимо, может постараться сделать так, чтобы они не диктовали ему готовых выводов, но и это бывает не просто.

Гуманитарии обычно не ставят экспериментов, а занимаются по преимуществу интерпретацией текстов, притом всякое понимание текста рождается только в голове у человека, под влиянием определенных идей и контекстов. Это можно сознавать и делать соответствующие поправки, но от этого невозможно избавиться — «химически чистого» значения не существует в принципе, есть только чье-то личное или групповое понимание, которым можно делиться, которое можно обсуждать и исследовать, но абсолютной объективности тут не достичь.

С другой стороны, у многих возникает желание (верующий назовет его искушением) вещать истины от имени непререкаемого авторитета. И если в Средневековье таким авторитетом обладала религия, то сегодня его все чаще приписывают науке. Фраза «ученые доказали» в желтой прессе звучит так же весомо и безапелляционно, как некогда звучало «так повелел Господь».

Вопросы эти касаются ученых самых разных верований и воззрений, которые живут в самых разных странах, но есть тут у России и своя специфика. Мы слишком привыкли к доминанте одной идеологии. Раньше это была идеология атеистическая — так, в СССР из одного издания в другое перепечатывались теории о максимально позднем происхождении всех библейских книг: вплоть до изданий 1980-х гг. «Настольная книга атеиста» [4] повторяла абсурдное утверждение, будто Деяния апостолов были написаны в конце II в. и стали последней книгой Нового Завета. Интенция понятна: доказать, что библейские тексты поддельны и недостоверны. С тех пор переменялся вектор движения, но сменить образ мышления намного труднее, и верующие порой стремятся доказать противоположное тому, что доказывали атеисты, пользуясь практически той же логикой.

В советские времена наукой было принято называть и то, что ею никоим образом не являлось, в особенности — марксизм-ленинизм. Можно было сделать успешную научную карьеру, защитив диссертацию, например, по теме «Партийное руководство противопожарными формированиями Ленинграда в годы Великой Отечественной войны» (С. В. Степашин). Понятно, что никакого научного метода и никакого приращения знания в таком труде не было по определению, в нем могли содержаться только многочисленные подтверждения лояльности диссертанта линии партии.

По сложившейся традиции и после падения коммунизма можно встретить такую разновидность «церковной науки», как повторение азов, подтверждение своей лояльности учению Святых Отцов. Прекрасно, если человек верен этому учению и говорит об этом вслух, но одно данное обстоятельство еще не делает его ученым.

А можно ли вообще применять научный метод и при этом сохранять верность своей религиозной традиции? Однозначного ответа, пожалуй, нет, но можно отметить проблемы, которые тут возникают. Наука говорит о вещах временных и не имеющих отношения к вечности, она постоянно пересматривает свои

выводы и теории, а вера говорит об абсолютном, вечном, неизменном и не меняет догматов. Наука предельно рационалистична, вера обращена к мистическим переживаниям. К тому же наука заинтересована скорее в том, чтобы закрыть двери перед посторонними: «Да не войдет сюда несведущий в геометрии» — так было написано при входе в платоновскую Академию. Вера, напротив, обычно стремится к миссионерству, к тому, чтобы включить как можно больше «посторонних», сделать их своими.

Более того, нельзя не заметить, что современная наука говорит на языке Запада. Ученый может быть китайцем или нигерийцем, но, если он хочет, чтобы его слышали во всем мире, он должен выражаться на одном из западных языков, в основном на английском, и выражаться именно так, как принято в странах Запада, где зародилась современная наука. Сегодня в России этот подход нравится далеко не всем: если у нас своя собственная идентичность, тесно связанная с религиозностью, как мы можем подражать Западу? Другое дело, что в области естественных наук никто почему-то не отказывается использовать достижения Запада и для этого готов общаться с ним на одном языке.

И если говорить о библеистике как о научной дисциплине, она возникла в среде христиан и иудеев, и среди тех, кто занимается этими текстами сегодня, верующие явно в большинстве, хотя никто, конечно, не считал их долю в процентах. Да это и естественно: если человек занимается Библией, значит, она ему интересна и с высокой долей вероятности ему будут интересны высказанные в ней идеи, а не только их внешняя форма. Приняв эти идеи, он, скорее всего, станет иудеем или христианином.

А как вообще вера, в частности православная традиция, требует относиться к Писанию? Ревнителю нередко ссылаются на 19-е правило Шестого Вселенского собора, принятое в конце VII в., и считают, что оно строго запрещает толковать Библию иначе, чем ее толковали отцы Церкви, в частности анализировать ее текст с помощью научного метода. Но, разумеется, в VII в. этого метода в современном понимании не существовало и никакое высказывание того времени невозможно понять как запрет на него.

Строго говоря, в 19-м правиле речь идет о том, что настоятели церквей должны проповедовать по воскресеньям и должны проповедовать не что иное, как Писание, и толковать его при этом не абы как, а в русле традиции. Никакого запрета на чтение Писания другими людьми и в другой обстановке там не содержится. А что значит, кстати, «следовать отеческой традиции»? Просто повторять цитаты? Тогда идеальный проповедник — это чтец, который просто зачитывает вслух нужные цитаты (в русских храмах в XIX в. именно такая проповедь и считалась нормой, а сегодня это уже трудно себе представить). К тому же «отцы Церкви» — понятие широкое и расплывчатое; далеко не все вопросы ими были рассмотрены, и далеко не все из рассмотренных решались единогласно. Но это в любом случае занятие не научное.

Кроме того, сегодня существуют научные дисциплины, немыслимые во времена отцов (например, библейская археология и текстология), сегодня нам доступны материалы, о существовании которых тогда и не догадывались (например, тексты из Угарита и Вавилона). Если бы все это существовало во времена отцов, то наверняка было бы введено ими в оборот, поскольку они достаточно свободно пользовались достижениями нехристианской культуры своего времени.

Впрочем, наивным будет и представление о том, что современная наука раз и навсегда разрешит вопросы веры. К примеру, меня часто спрашивают: опровергает современная археология библейские тексты или подтверждает их?

Случаи, когда археология безусловно подтверждает библейский текст, крайне редки, но они есть. Вот один пример: «Прочее о делах Хизкии, о его величии и о том, как он устроил водохранилище с водопроводом и снабдил город водой, записано в летописном свитке царей иудейских» (4 Цар. 20:20. Здесь и далее, если не оговорено иное, библейские цитаты даются в переводе автора). Параллельное повествование (2 Пар. 32:2–4) описывает этот водопровод намного подробнее: «Когда Езекия узнал о том, что Синаххериб напал на Иудею и собирается идти войной на Иерусалим, он, посоветовавшись со своими военачальниками и воинами и получив от них одобрение, решил перекрыть воду в источниках, располагавшихся за городской стеной. Собралось много людей, и они перекрыли источники и поток, который протекал по стране, говоря: “Сюда придут ассирийские цари — так к чему оставлять им в изобилии воду?”» (перевод Российского библейского общества, далее — РБО).

Кстати, Хизкия и Езекия — два варианта имени одного и того же царя, первое восходит к еврейскому, второе — к греческому варианту его имени. Таких пар будет у нас несколько (Йоаш/Иоас, Бат-Шева/Вирсавия), они будут отмечаться в тексте. А те имена, которые у всех на слуху, буду приводиться в традиционном начертании: например, Моисей, Соломон.

Этот водопровод рубежа VIII–VII вв. до н.э. (Силоамский туннель, или туннель Хизкии) действительно был найден, причем даже с надписью, которая детально рассказывает о процессе его прокладки: «[Закончен] туннель. И такой была история его: когда еще [каменотесы ударяли] киркой, каждый навстречу товарищу своему, и когда (оставалось) еще три локтя про[бить, слыш]ен голос одного, воскли[цаю]щего к товарищу своему, ибо образовалась пробоина в скале справа [и налево.] И в день встречи ударили каменотесы, каждый навстречу товарищу своему, кирка к [ки]рке. И пошли воды от источника к водоему на тысячу двести локтей. И с[т]о локтей была высота скалы над головами каменотес[ов]» (в квадратных скобках реконструированные фрагменты текста).

Кстати, это очень характерный пример: хорошо сохраняется то, что лежит под землей. Иерусалим многократно переходил из рук в руки, разрушался и перестраивался, и рассчитывать, что до наших дней дойдет дворец Соломона, было бы просто нереально. К тому же трудно проводить раскопки в населенном городе, особенно если множество зданий и территорий в нем считаются священными и неприкосновенными и любая попытка нарушить этот статус ведет к серьезным последствиям.

Или возьмем город Иерихон: он явно существовал до появления израильтян в Ханаане, но древние стены не сохранились. Значит, археология подтверждает рассказ Книги Иисуса Навина о том, как они чудесным образом рухнули? Вовсе нет. Например, стены могли быть разобраны или разрушены, а камни или кирпичи, из которых они были сложены, местные жители могли использовать для собственных построек — такое происходило довольно часто. Археология, увы, сама по себе не дает однозначных ответов на вопрос, «как оно было».

Казалось бы, все должно быть просто: в библейском тексте описана некоторая история, а археологические находки позволяют уточнить, где, когда и как происходили эти события и происходили ли вообще или это вымысел. Но крайне редко бывает так, что археологи предоставляют в наше распоряжение некий

точный аналог библейских повествований — текст, который описывает ту же самую историю, но «с другой стороны».

Например, в середине XIX в. в современной Иордании был обнаружен так называемый Моавитский камень, на котором царь Моава Меша (IX в. до н.э.) рассказывал о своих войнах с Израилем. Вот отрывок из этого текста (квадратные скобки обозначают предположительное прочтение):

Я — Меша, сын Кемош[хана], царь Моава, дайвонитянин. Отец мой царствовал над Моавом тридцать лет, и я воцарился после отца моего. Сделал я высоту эту для Кемоша в Кархо. Вы[сота спа]сения, потому что он спас меня от всех царей и потому что он дал мне смотреть на всех ненавидящих меня. Омри правил Израилем, притеснял Моав дни многие, ибо прогневался Кемош на страну свою. Сменил его сын его, сказал также и он: «Буду притеснять Моав»...

Для тех, кто читал Книгу Судей, это очень знакомое повествование, не так ли? Только там постоянно рассказывается, как угнетали израильтян соседи, в том числе моавитяне, потому что Господь прогневался на Свой народ, и как потом Господь посылал героев, чтобы они избавили народ от угнетателей. Понятно, что в истории межэтнических конфликтов каждая сторона выставляет себя одновременно и пострадавшей, и победительницей и 3000 лет назад все выглядело примерно так же у обеих сторон.

Читаем дальше:

Сказал мне Кемош: «Иди, возьми Нево у Израиля». Пошел я ночью и воевал против него от ранней зари до полудня. Захватил я его и убил всех: семь тысяч жителей и пришельцев. А также женщин, и [прише]лиц, и рабынь. Ибо ради Аштар-Кемоша заклил я его. Взял оттуда [со]суды Яхве и принес их пред лице Кемоша. А царь Израиля построил Йахац и жил в нем, пока воевал со мной. Изгнал его Кемош от лица [моего].

А вот эта история очень напоминает то, как предавались заклетию и полностью уничтожались языческие города при завоевании Ханаана. Например: «В тот же день взял Иисус Макед, и поразил его мечом и царя его, и предал заклетию их и все дышащее, что находилось в нем: никого не оставил, кто бы уцелел» (Нав. 10:28, Син. пер.).

Обычно археологи находят не тексты, а артефакты, это уже совсем другое дело. Текст говорит за себя, но он субъективен — отражает чью-то точку зрения (например, моавского царя), с которой наверняка согласятся не все остальные участники событий (например, израильтяне). Артефакт совершенно объективен, ни в чем не пытается нас убедить, но он — молчалив. Даже если на нем написано, к примеру, имя хозяина или изготовителя, это еще ничего не говорит нам о том, как, зачем, кем и когда он использовался, при каких обстоятельствах выброшен или потерян.

Если криминалист извлекает пулю из тела убитого, он может определить, из какого оружия тот убит. Но он еще не может сказать наверняка, было это убийство, самоубийство или результат неосторожного обращения с оружием. Еще меньше он может сказать о мотивах и обстоятельствах предполагаемого убийства. А если археолог находит наконечник стрелы, которому 3000 лет? Бесспорно, что 3000 лет назад в этой местности люди изготавливали стрелы и пользовались ими. Но где — на охоте, на войне или в состязаниях по стрельбе из лука? А может, эта стрела использовалась в ритуальных целях и ею никогда не стреляли?

Все это будут интерпретации, то есть наши домыслы о том, что могло когда-то происходить. И они тоже будут в значительной мере субъективными. Этим, к

сожалению, широко пользуются фальсификаторы, которые навязывают совершенно фантастические интерпретации под видом равновероятных. Нет, не всякая реконструкция реалистична, но и в реалистичной обычно бывают свои варианты — библейский материал дает множество подобных примеров.

Происходит порой и так, что археологи открывают нечто, не упомянутое в Библии и на первый взгляд ей противоречащее, но только на первый. Примером служит храм в городе Арад, не упомянутый ни в каких текстах [5]. А ведь по сути, это единственное раскопанное на сей день святилище в Иудее, оно действовало с XI по VIII в. до н.э. Полноценные раскопки на Храмовой горе в Иерусалиме невозможны по политическим и религиозным причинам, поэтому роль арадского святилища огромна.

Казалось бы, само его существование есть явное нарушение принципа, согласно которому должно было существовать только одно место поклонения Господу — сначала переносная Скиния, а затем иерусалимский Храм. С другой стороны, если даже не упомянут данный конкретный храм, мы видим примеры того, как израильтяне приносили жертвы практически где угодно. К примеру, Самуил приносил жертву в некоем безымянном городе «на высоте» (1 Цар. 9:12–13). Как сформулировал это Иоэл Песахович Вейнберг, до некоторого момента не просто приемлемой, но правильной считалась концепция «один бог — много храмов» [6]. К этому мы еще вернемся в разделе 5.3. «Яхвизм как идеология».

Наивные представления заключаются в том, что археолог может с применением соответствующих методик точно установить, как оно происходило на самом деле. Но он скорее подсказывает нам, как это *могло происходить*, и вариантов обычно больше одного, хотя и не бесконечно много. И выбор варианта часто бывает связан с конфликтом интересов самых разных групп, ведь к прошлому обращаются и в религии, и в политике, и в науке, и во многих других областях жизни. Например, когда и как в Ханаане появились израильтяне? И как вообще называть эту территорию — Палестина или земля Израиля? Каждое из двух названий сегодня якобы «подтверждает» права одного из двух народов на эту страну, а Ханаан... это ведь исключительно библейское слово, оно сразу переводит разговор в плоскость религии!

И ветхозаветная археология крайне редко может опереться на информацию из других источников, вроде того самого Моавитского камня. Потому большие проблемы возникают с датировкой, с отождествлением библейских топонимов (географических названий) и этнонимов (названий народов и племен). Как соотносятся между собой письменный текст и материальные свидетельства — это вечная проблема для всех историков. Но в случае с Библией эта задача иногда понимается так: подтвердить или опровергнуть библейский текст.

Археология библейских стран во многом выросла именно из этого желания. Ее начало часто связывают с именем Уильяма Олбрайта (1891–1971), который был не только археологом, но и крупным специалистом по западно-семитским языкам и текстам. Его рабочая гипотеза выглядела примерно следующим образом: все случилось именно так, как описано в Библии, и археология может это подтвердить.

Самый интересный пример принадлежит не самому Олбрайту, а его ученикам. Они взяли за основу сообщение 3 Цар. 9:15: «Вот какие общественные работы предпринял царь Соломон: построил Храм Господень, свой дворец, Милло, городскую стену в Иерусалиме, укрепления в Хацоре, Мегиддо, Гезере». Что такое Милло, точно не известно. Игорь Романович Тантлевский [7] связывает его с дворцом Давида и обнаруженными при

раскопках так называемыми «ступенчатыми строениями из камней» (Stepped Stone Structure) и расположенными рядом «строениями из больших камней» (Large Stone Structure). В любом случае текст говорит о строительстве в столице. И вот рядом с царской столицей упомянуты три города: Хацор, Гезер (в Синодальном переводе — Гацор и Газер) и Мегиддо.

В трех городах были проведены раскопки и обнаружены очень похожие оборонительные сооружения, прежде всего городские ворота с тремя парами комнат по правую и левую стороны, построены они в этих городах практически одновременно. Подобные ворота также были обнаружены в Лахише и филистимском Ашдоде. Израильский археолог Йигаэль Ядин интерпретировал эту находку как доказательство строительной программы Соломона. Он мотивировал свой вывод так: «Наше решение приписать этот слой Соломону базировалось прежде всего на отрывке из Третьей книги Царств, стратиграфии и керамике. Но когда мы вдобавок нашли ворота с шестью комнатами и двумя башнями, соединенные с казематной стеной, по плану и размерам идентичные воротам в Мегиддо, мы поняли, что надежно идентифицировали город Соломона» [8].

В результате все находки в Мегиддо получили привязку к библейским нарративам: Давид разрушил хананейское поселение в Мегиддо, его сын Соломон построил там дворцы, а они были, в свою очередь, разрушены во время нашествия фараона Шешонка I. Далее, обнаруженные в Мегиддо конюшни более позднего времени принадлежат царю Ахаву, который выступил на войну с двумя сотнями колесниц.

Точно так же и другой знаменитый археолог, Уильям Дивер, датировал находки в Гезере временем расцвета Соломонова царства, то есть второй половиной X в [9]., и даже считал характерную для данных слоев керамику надежным признаком датировки других археологических памятников, но единственным доказательством выступал опять-таки библейский текст. Как отмечает Исраэль Финкельштейн [10], интерпретация начинает ходить по кругу: археологи, базирясь на библейском тексте, датируют свои находки и связывают с определенными событиями, описанными в этом тексте, а далее уже принятая ими датировка служит для подтверждения истинности библейских повествований. На самом деле, утверждает он, находки Ядина и Дивера не дают надежных сведений об абсолютных датировках, они лишь дают возможность судить, какие слои более ранние, а какие — более поздние.

Датировка — всегда спорный момент, но сегодня археологи склоняются к тому, что ворота в Мегиддо, самые большие из найденных, относятся к VIII в. до н.э., когда Соломона явно уже не могло быть в живых [11]. И в любом случае сходство строений не обязательно указывает, что они построены по одному плану и по единому замыслу: возможно, тогда просто было принято строить именно так. Но точно так же нельзя сказать, будто археология опровергла рассказ о строительной программе Соломона: отсутствие свидетельств — не свидетельство отсутствия.

Но вернемся к арадскому святилищу, чтобы понять, как археологические находки могут полнее показать нам то, что в Библии упомянуто лишь косвенно. Во внутреннем святилище арадского храма найдены две каменных стелы и два небольших жертвенника. Кому же они могли быть посвящены, если израильтяне поклонялись только Господу? Ответ может предложить пифос (большой сосуд), найденный в местечке Кунтиллет-Аджруд на Синае [12]. На нем есть хорошо читаемая надпись, в которой некий царь передает свое приветствие трем другим

персонажам (мы ничего не знаем об этих людях): «...благословляю тебя Яхве Самарийским и его Ашерой».

Имя собственное יְהוָה , которое мы переводим сегодня как «Господь», в древности могло звучать примерно как *Яхве/Ягве* (также можно встретить написания *Йахве* или *ЙХВХ*, что выглядит как транслитерация еврейского написания). Впрочем, на этот счет есть и другие предположения, но точно проверить это не удастся, так как благочестивые иудеи со временем отказались произносить это имя вслух как священное. В любом случае, согласно Библии, имя принадлежало Единому Богу, который открыл его Моисею (Исх. 3:14). И о том, какие представления израильтяне связывали с этим именем, мы еще поговорим в разделе 5.3. «Яхвизм как идеология».

Ашера (иногда ее смешивают с Астартой) — в языческом пантеоне женское божество, обычно спутница другого, мужского божества. И если в Тель-Араде израильтяне не придерживались провозглашенного в текстах принципа «поклоняться Господу в одном-единственном месте», то, видимо, не придерживались и строгого единобожия? Но и ветхозаветные повествования полны свидетельств о том, как смешивалось поклонение Господу (Яхве) с поклонением неким дополнительным женским божествам: «Если от всего сердца возвращаетесь вы к Господу, то удалите от себя чужих богов, Астарт, обратитесь всем сердцем к Господу и служите Ему одному» (1 Цар. 7:3). А спустя несколько веков царь Манассия установил в храме ту самую Ашеру-Астарту, которой, по-видимому, поклонялись и в Араде (4 Цар. 21:7). То есть в данном случае археология скорее дает практическую иллюстрацию для библейского повествования.

Одним словом, для внимательного читателя библейских текстов археология порождает, пожалуй, больше вопросов, чем ответов. Кстати, о том, как сочетается предполагаемая реальность с библейским текстом, написал книгу упомянутый выше Дивер [\[13\]](#).

Тут можно вспомнить и знаменитую Туринскую плащаницу — ту, что некоторые исследователи считают настоящей погребальной плащаницей, в которую было завернуто тело мужчины, распятого в Палестине в I в. н.э. Затем с этим телом произошло нечто непонятное, в результате чего на ткани остался его отпечаток, не имеющий никаких аналогов. Другие считают плащаницу средневековой подделкой.

Допустим, естественно-научными методами будет доказана полная правота именно первой теории: в ткань был завернуто мертвое тело, которое затем неизвестным науке образом изменило свою природу. Будет ли это доказательством Христова Воскресения? Но наука не рассматривает такое явление как «чудо». Она может лишь признать, что это явление пока что не имеет разумного естественно-научного объяснения, но ведь то же самое можно сказать о множестве других явлений, которые мы не торопимся назвать чудом, например о шаровых молниях. А когда-то к числу этих явлений относились обычные молнии, полярное сияние, отклонение стрелки компаса.

И даже если бы удалось доказать, что имело место изменение природы мертвого человеческого тела, его переход в какую-то совершенно иную форму бытия, то никакой научный анализ не позволил бы нам утверждать, что это тело принадлежало именно Иисусу из Назарета, а уж тем более что Иисус был Сыном Божиим, воплотившимся ради спасения людей, умершим за их грехи на кресте и воскресшим, чтобы вознестись к Отцу. Это предмет веры, а не науки.

А с другой стороны, если бы удалось доказать, что плащаница изготовлена, к примеру, в X в. неким мастером, разве это подорвало бы веру в Воскресение у тех, у кого она есть? Конечно же, нет! Верующий скажет, что это лишь копия или даже икона той, подлинной плащаницы, — если, конечно, он верит в Христа, а не в датировку данного куска ткани.

Что было с плащаницей на самом деле, мы на данный момент не знаем и, может быть, не узнаем никогда. Честный ученый — это прежде всего ученый, который признает ограниченность своих представлений о мире.

Но давайте начнем с малого, например с представления о необходимой и достаточной точности полученных данных. Как относится длина окружности к диаметру? Иными словами, чему равняется знаменитое число π ? Наверняка первое, что придет в голову, — 3,14. Но это приблизительный ответ, поскольку число не может быть абсолютно точно выражено с помощью нашей десятичной системы: 3,1415926535897932 — и дробь можно продолжать дальше, за каждым знаком будет следовать новый. Надо полагать, что при изготовлении высокоточного оборудования в вычислениях оно учитывается до какого-нибудь десятого знака после запятой, а в быту нам и одного бывает много. Если мы хотим понять, сколько нужно купить обоев для оклейки круглой комнаты, достаточно будет знать, что ее окружность будет немного больше трех диаметров.

В библейские времена, оказывается, считали, что это число равняется точно трем. Вот как 3 Цар. 7:23 описывает огромный медный чан для омовений у входа в Храм: «Он отлил круглый бассейн под названием “море”, от одного его края до другого было десять локтей, высотой оно было пяти локтей, а в обхвате — тридцать локтей». Нетрудно понять, что диаметр этого чана равнялся десяти, а окружность — тридцати локтям.

И ведь мы даже не знаем точно, чему был равен локоть — по нашим меркам, около полуметра, но эталона локтя, одинакового для всех (подобного современным эталонам метра, килограмма и т.д.), в те времена не существовало. Локоть у каждого был свой. При такой точности измерений достаточно было определять число π с точностью до целого.

Итак, в повседневной жизни мы часто округляем цифры — иногда потому, что они постоянно меняются (как вес человека в течение суток), а иногда потому, что абсолютная точность нам не нужна (число π). Точно так же мы говорим о явлениях окружающего мира с достаточной степенью точности. Например, мы прекрасно знаем, что планета Земля вращается вокруг своей оси, но каждый раз говорим, что «солнце уже поднялось высоко» или «солнце клонится к горизонту», как будто это оно движется по небесному своду. Можно было бы сказать: «В результате вращения Земли солнечные лучи падают на нашу местность под тупым/острым углом» — так будет намного точнее, но так никто никогда не говорит. Это была бы избыточная точность.

И это мы еще не коснулись таких тонких вещей, как поэтический, или образный, язык, метафоры, преувеличения и так далее...

1.3. Испытание фундаментализмом

На буквальном понимании настаивает фундаментализм, который отчего-то становится все более популярным среди верующих в России. Предупрежу, что читателям, далеким от вопросов религии, этот раздел может показаться самоочевидным или неинтересным. Но проблема в том, что фундаментализм

существует вне зависимости от того, насколько он нам интересен, а уж там, где речь заходит о Библии, столкновение с ним становится неизбежным.

Теперь слово «фундаментализм» применяют к любой религиозной группе, которая настаивает на безукоризненном исполнении правил своей религии и нередко активно навязывает ее всем остальным. Но фундаментализм в строгом смысле слова возник на рубеже XIX–XX вв. среди протестантов в США.

Историю человеческой мысли Нового времени можно условно поделить на три этапа: традиционализм, модернизм и постмодернизм. Традиционализм настаивает, что жить надо по дедовским заветам, модернизм решительно порывает с ними и вводит новые правила (в этом смысле советский атеизм есть пример радикального модернизма), а постмодернизм оставляет все на усмотрение каждого и отказывается давать общие рецепты и рекомендации.

Фундаментализм в строгом смысле слова возник как ответ на волну модернизма в западном богословии во второй половине XIX и начале XX в. Его название восходит к серии публикаций «Основы» (The Fundamentals), вышедших в 1910-х гг. под руководством Лаймана и Милтона Стюартов. Как нетрудно понять из названия, сторонники этого движения настаивали на некоторых фундаментальных истинах христианской веры: девственном рождении Христа, его телесном воскресении, достоверности сотворенных им чудес. В принципе, это естественная позиция любой группы христиан, придерживающихся своей традиции.

Но есть в фундаментализме и нечто такое, что превосходит эту консервативность и разделяется уже далеко не всеми традиционными христианами, — это прежде всего принцип буквальной непогрешимости Писания: поскольку оно есть Слово Божие, то каждое высказывание в нем истинно в прямом и непосредственном смысле. Писание следует толковать буквально, если только сам текст Писания не призывает к обратному (например, не называет повествование притчей).

Ситуация в российском обществе отличается от ситуации на Западе прежде всего тем, что за годы советской власти, по сути, единственным дозволенным отношением к библейскому тексту была атеистическая гиперкритика. В новейшее время у некоторых исследователей возникает желание противопоставить ей такой же однобокий фундаментализм.

Эта позиция тоже кажется традиционной, но на самом деле она не такова, ведь для отцов Церкви, да и вообще практически для всех средневековых толкователей аллегорический и иные не прямые смыслы Писания имели ценность никак не меньшую, а обычно даже и большую, чем смысл буквальный [14]. Фундаментализм, напротив, настаивает на безусловном первенстве и непогрешимости именно буквы Писания, которую отцы Церкви нередко оставляли в стороне ради более возвышенных аллегорических толкований.

В результате сторонники этого направления, например, категорически отвергают теорию эволюции на том основании, что в Книге Бытия сотворение животных описывается как единовременный процесс, не оставляющий места постепенному развитию. Да и сами шесть дней творения понимаются фундаменталистами обычно как шесть промежутков по 24 часа, а возраст Вселенной при таком подходе насчитывает примерно 7000 лет. Такой взгляд называется единственно соответствующим Библии, но, по-видимому, с тем же успехом можно было бы считать единственно библейским представление о

плоской неподвижной Земле, над которой движутся Солнце, Луна и звезды, поскольку именно этим языком пользуются библейские авторы.

На самом деле такой подход — другая крайность по сравнению с радикальной библейской критикой. Отрицая ее произвольные реконструкции, фундаменталисты сами начинают создавать искусственные и неубедительные реконструкции (например, свою геологию, которая согласуется с представлением о мире, созданном 7000 лет назад в готовом виде). Затем принцип непогрешимости распространяется еще дальше — таким же свойством наделяется вообще вся традиция и лучшие ее представители.

Науку, строго говоря, фундаменталисты не отвергают, но, как и марксистские идеологи, полностью подчиняют ее идеологии и принимают лишь те выводы, которые этой идеологии не противоречат.

Российская библеистика до революции 1917 г. была наукой достаточно молодой, собственной научной школы отечественные ученые еще не успели сформировать, и основные их усилия сводились к тому, чтобы осмыслить и творчески перенять лучшие достижения западной библеистики. В результате российские библеисты на данном этапе вынуждены так или иначе перенимать методы западных коллег, пользоваться их выводами; для христиан вполне естественно при этом следовать наиболее консервативным образцам.

Вероятно, поэтому фундаментализм — протестантское по происхождению течение — вдруг начинает восприниматься в России как некое чуть ли не святоотеческое учение, якобы единственно возможное для православных. Но на самом деле он скорее разрушителен, нежели полезен для российской библеистики, которая только начинает у нас складываться. Отчасти это было так уже с поколением дореволюционных ученых: когда Николай Никанорович Глубоковский в эмиграции принялся с помощью историко-филологических методов доказывать, что Послание к Евреям было написано непосредственно апостолом Павлом [\[15\]](#), он взял на себя неразрешимую задачу.

Можно было сказать: «Я верю, что Послание написал сам апостол, поскольку об этом свидетельствуют многие церковные писатели», и это стало бы самодостаточным утверждением, ведь вера не требует доказательств. Но если уж прибегать к анализу стиля, композиции, манеры изложения, если учитывать место этой книги в новозаветном каноне, то придется признать, что она сильно отличается от всех прочих посланий, носящих имя апостола Павла. Метод противоречит выводам, более того, научный анализ, направленный исключительно на доказательство заранее заданной точки зрения, перестает, по сути, быть научным. Исследователь здесь не столько разбирает разные аргументы, сколько отбирает те, которые ему потребны для доказательства заранее заданного вывода. Потому утрачивает смысл и дискуссия: если обе стороны имеют определенную и неизменную точку зрения, которая ничем не может быть поколеблена, то им и говорить меж собой не о чем. К сожалению, именно по такой модели и протекают многие «диалоги» в нашем обществе.

Когда разразилась революция, отечественные библеисты во многом еще не определили своего положения на шкале, одним полюсом которой были либеральные критики, а другим — фундаменталисты. Понятно, что после 1917 г. на повестку дня вышли совершенно другие вопросы, но много ценного было сказано, к примеру, Антоном Владимировичем Карташевым в его докладе 1944 г., до сих пор не утратившем своей актуальности, хотя в части конкретных примеров там есть что исправить [\[16\]](#). И его попытка познакомить православного читателя с библейской критикой, равно как и попытки других

авторов сделать то же самое, вызвала ожесточенное несогласие и сопротивление. Позиция Карташева заключается в том, чтобы позволить себе свободу научного анализа, оставаясь в рамках церковных догматов (в разделе 1.5 «В поисках цельности» мы вернемся к вопросу о том, насколько это возможно).

На Западе дискуссия о фундаментализме идет давно, назову лишь две интересные работы и далее вкратце перескажу их принципиальные положения [17].

Прежде всего отмечу, что здесь исключительно важен психологический фактор. Фундаменталист жаждет уверенности. Он должен точно знать, что некие важные для его веры положения остаются незыблемыми и никто не дерзает на них посягнуть. Казалось бы, такая уверенность напрямую связана с верой. Но она на самом деле исключает еще одно понятие, названное словом от того же корня. Уверенность исключает доверие. Если я в чем-то уверен, значит, я знаю все наверняка, все контролирую сам и никому не позволю на этой территории распоряжаться. Но если я кому-то доверяю, то ни в чем не могу быть уверенным, кроме как в благополучном исходе дела, и потому готов принять любой поворот событий.

Собственно, такое доверие лежит в основе поведения многих библейских персонажей, начиная с Авраама: «Господь вывел Авраама из шатра и сказал ему: “Посмотри на небо, сосчитай звезды: можешь пересчитать их? Таким, — сказал Господь, — будет и твое потомство!” Аврам поверил Господу — и в этом Господь увидел его праведность» (Быт. 15:5–6, пер. РБО). Отметим, что в тот момент Аврам (так выглядело его имя сначала) был бездетным и не мог рассчитывать на рождение хотя бы одного потомка в ближайшем будущем.

А еще такая уверенность исключает возможность удивления: фундаменталист все расставил по местам, произвел инвентарный учет и теперь может только охранять свой склад. Ничего неожиданного на нем не может обнаружиться по определению.

Британский библеист Джеймс Данн говорит, что фундаментализм отказывается от трех вещей, и я с ним в этом согласен. Прежде всего отказывается помнить об ограниченности человеческого слова и условности наших формулировок. Для традиционного богословия как раз всегда был значим апофатический подход: мы просто не в состоянии словесно выразить всю полноту Истины, а можем лишь указать на нее, очертить те пределы, за которыми ее нет. Но фундаменталист начинает претендовать на то, что словесные формулы вмещают всю ее полноту. Среди протестантов это приводит к так называемой библиолатрии, когда люди поклоняются тексту Библии, а не Тому, о Ком текст говорит.

Во-вторых, фундаментализм отказывается от ситуативности и контекстуальности текстов Библии. Мы видим в ней множество человеческих историй, и то, что говорится одному человеку в его ситуации, не обязательно может быть применено к другому в другой, но при фундаменталистском подходе текст бронзовеет в виде законченных догматических формулировок, изреченных единожды и на все времена. Из него уходит личное измерение, он уже становится не свидетельством о жизни людей, а правилами, по которым людям следует жить. Именно такой подход обличал Иисус, споря с фарисеями.

Наконец, фундаменталист утрачивает разнообразие стилей и приемов, становится нечувствительным к поэтичности библейского текста. Все, что может быть понято буквально, должно для него пониматься буквально, но это приводит ко множеству несуразностей. Например, когда Книга Исход повествует о том,

что вода в Ниле превратилась в кровь, должны ли мы понимать это так, что она стала настоящей животной или человеческой кровью, а следовательно, содержала эритроциты и лейкоциты, была определенной группы? Едва ли. Но, если быть последовательными фундаменталистами, нам придется доказывать, что такое и только такое прочтение может считаться истинным.

Нетрудно убедиться, что отцам церкви такой подход все-таки не был свойствен. Их обычно вообще мало заботило буквальное, историческое толкование — да это и неудивительно, они прекрасно сознавали, что живут в другой стране и спустя века после этих событий, говорят на другом языке, чем библейские персонажи, и не имеют достаточных средств и способов, чтобы прояснить детали тех или иных исторических событий. Более того, можно отметить, что отцы не отказывались от философии своего времени, по происхождению языческой, и привлекали для толкования Писания зачатки естественно-научных знаний того времени, весьма несовершенных (чему наилучший пример — Шестоднев Василия Великого).

Можно отметить, что та самая святоотеческая экзегеза заключалась прежде всего в том, что библейский текст был прочитан глазами людей, получивших классическое воспитание и образование, языческое по своей природе. Некогда отцы церкви переложили слова библейских пророков на язык Аристотеля, почему бы сегодня не поставить перед собой задачу переложить их на язык Рикёра и Деррида?

Также Данн говорит о трех практических последствиях фундаментализма. Во-первых, это *отказ от интерпретации* текста, в православном варианте он может формулироваться как «отцы за нас уже все сказали». В любом случае это представление о том, что существует очень ограниченный набор правильных толкований, который уже исчерпывающим образом перечислен в немногих книгах, и нам достаточно их просто повторять. Понятно, что текст Библии при таком подходе просто становится излишним, он заменяется вторичными источниками.

Второе последствие — *гомогенизация текста*, то есть его приведение «к виду, удобному для логарифмирования». В свое время примерно по тем же мотивам Татиан составил «Диатессарон» — сводную версию четырех Евангелий, но церковь его отвергла: ей важно было сохранить свидетельства четырех евангелистов, пусть даже они в каких-то мелких деталях расходятся меж собой.

А третье следствие — это *гармонизация*, стремление к устранению любой ценой всех формальных противоречий не только между разными книгами Библии, но и, к примеру, между Библией в целом и данными естественных наук. Книгу Бытия при таком подходе обязывают быть заодно учебником по космологии, астрофизике, геологии, палеонтологии, ботанике и десятку других дисциплин.

Одним словом, фундаментализм приводит к утрате в Библии *человеческого элемента*. Она понимается исключительно как Слово Божие, и это кажется вполне правильным и благочестивым, но при этом отрицается, что она содержит в себе и нечто человеческое. И перед теми, кто это отрицает, встает ряд очень и очень серьезных проблем. Снова назову, вслед за Данном, три.

Им не избежать проблемы *научно-методической*: они сами себя принуждают доказывать то, что от имени науки доказать просто невозможно, например Павлово авторство Послания к Евреям (как Глубоковский, см. пример выше) или сотворение мира 7000 лет назад. Но именно такой и обречена быть

фундаменталистская наука — хотя на самом деле она вовсе не будет наукой, а будет только заимствовать некие научные формы.

Вторая проблема — *педагогическая*. Мне доводилось видеть людей, которые отказывались от веры, познакомившись с выводами ученых-библейстов по той или иной конкретной проблеме. Этим людям объяснили в свое время, что в церкви есть некий стандартный набор правильных ответов на все вопросы. Пока они не подвергали эти ответы самостоятельному анализу, те их устраивали. Но как только они постарались разобраться во всем с позиции разума, ответы перестали быть убедительными. Честность требовала отбросить либо доводы разума, либо постулаты веры — они решили последовать разуму.

Наконец, это *духовная* проблема. При таком подходе любая церковь рискует превратиться в фольклорный заповедник, где воспроизводятся обряды и тексты — и не более того. В этом смысле фундаментализм не тождествен здравому, творческому консерватизму, а о том, каким этот консерватизм может быть, поговорим далее.

1.4. Что такое библеистика?

Теперь разберемся: что же она такое, эта самая библеистика — наука, которая так тесно связана с вопросами веры. Казалось бы, все очевидно: это наука о Библии. Но ведь науки бывают разными, как мы уже выяснили, и библеистика на самом деле тоже целый набор достаточно разных дисциплин.

Так где же на шкале — от наук «антиобщественных» к наукам «противоестественным» — расположились дисциплины, относящиеся к библеистике? Конечно, среди точных наук библейских дисциплин не обнаружишь, но вот текстология (исследование рукописей) и археология имеют много общего с науками естественными, хотя традиционно их относят к дисциплинам историческим. Они изучают то, что существует объективно: материальные объекты и рукописи, дошедшие до нас из древних времен. Таким образом, эти дисциплины, по сути, самые объективные и менее всего соотносятся с верой: ну какая, по большому счету, разница, в каком веке был разрушен тот или иной город или написан тот или иной манускрипт?

Лингвистическое изучение библейских языков, и в особенности филологический анализ написанных на них текстов, уже ставит вопросы об их сути. Что именно хотели сообщить библейские авторы и как они это сказали? Как можно перевести их слова на современные языки, объяснить современному человеку? И это уже более сложная сфера, поскольку нам приходится иметь дело с идеями и высказываниями, а значит, выражать свое отношение к ним.

Но можно пойти еще дальше — в историю. Можно задаться вопросом: а как все сказанное соотносится с реальностью? Что там на самом деле было (вопрос, ставший названием для самой этой книги)? И как оно происходило? Вот тут и начинаются ожесточенные сражения между носителями разных учений и идеологий. Реконструкций много, они друг другу обычно противоречат, проверить истинность каждой из них практикой невозможно. И любая реконструкция говорит больше о самом реконструкторе, нежели о том, что он старается реконструировать.

Главное при этом — не путать одно с другим и всегда осознавать степень точности, с которой мы можем говорить. Книга по библейскому переводу, изданная в 1969 г. американскими лингвистами Юджином Найдой и Чарльзом Тейбером, начиналась со следующей истории: «Один специалист по устному и письменному переводу в области самолетостроения сообщил, что в своей работе

не посмел применить принципы, которым зачастую следуют библейские переводчики. “У нас, — сказал он, — полное понимание есть вопрос жизни и смерти”. К сожалению, переводчики религиозной литературы порой не испытывают такого же стремления к ясности выражений» [18].

Иными словами, библейские представления о Боге должны излагаться с той же степенью точности, с которой авиаконструкторы обучают пилотов управлять своей техникой. Разумеется, это просто невозможно уже потому, что текст Библии, как бы к нему ни относиться, не техническая инструкция по пользованию Богом.

Далее, если библеистика — это наука, то самое первое, что она должна для себя установить, — пределы своей компетенции. Ведь только «британские ученые» из желтой прессы доказывают все на свете, причем каждую неделю разное. А настоящие ученые (в том числе из Британии, где библеистика на высоте) прекрасно понимают и осознают свои границы. Или... или не всегда единообразно понимают их и даже зачастую спорят об этом.

«Наука мало что может сделать, но что она может, она может хорошо» — это утверждение, высказанное в частной беседе российским лингвистом Яковом Георгиевичем Тестельцом, мне кажется самым точным и верным. Вот простейший пример из области точных и естественных наук. В фантастике 60–70-х гг. прошлого века наше нынешнее время рисовалось как время освоения дальнего космоса и колонизации далеких планет. Но наука так и не предложила конструкцию звездолета, способного долететь хотя бы до ближайшей звезды.

Зато наука занялась другой сферой человеческого опыта — компьютерами и средствами связи. В этой области она добилась таких успехов, какие не снились самым радикальным фантастам прошлого: в их произведениях звездолет дальней галактической разведки был оснащен единственным компьютером в виде огромного железного шкафа с лампочками, питающегося перфокартами. У смартфонов в наших карманах несравнимо больше возможностей.

Примерно так обстоит дело и в гуманитарной сфере: есть задачи, где мы настолько же далеки от хорошего решения, как и полстолетия назад, когда проблема была всерьез поставлена. Пример — машинный перевод. В 1960-х гг. казалось, что скоро можно будет научить компьютеры переводить художественные тексты, сегодня мы видим, насколько корявы и неуклюжи эти попытки, притом что мощность самих компьютеров возросла неизмеримо.

Зато неожиданного успеха лингвисты добились в областях, о которых тогда никто и не думал. Они научились гораздо лучше и точнее описывать, как используются человеческие языки для общения и представления информации. Прикладное применение этих теорий — знаменитые поисковики, способные за доли секунды пересмотреть колоссальный объем информации и предложить пользователю страницы и изображения, которые ему действительно интересны. А ведь полвека назад этой проблемы просто не существовало, так как не было тогда общедоступных компьютерных баз данных.

Как мы видим, границы возможного для науки постоянно раздвигаются, а кроме того, происходит уточнение задач, перенаправление поиска. И в самом деле, для обычного пользователя смартфон куда полезней звездолета! Зачем компьютерный перевод Шекспира, когда его уже прекрасно перевел Б. Л. Пастернак, а вот поисковики — исключительно полезные ресурсы. Наука многие задачи пробует на зуб, но не все способна решить, да и не все ей нужно решать.

Но вернемся к библеистике. Какие же задачи ставила она перед собой, какие удалось ей решить? Задачи, конечно, были разными в разные времена и для разных исследователей.

Как обычно, самая простая и очевидная — описание и классификация наличного материала, например сравнение рукописей и содержащихся в них разночтений. И по сию пору мы читаем в русском Синодальном переводе Книги Бытия: «Адам жил сто тридцать [230] лет и родил [сына] по подобию своему [и] по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. Дней Адама по рождении им Сифа было восемьсот [700] лет» (Быт. 5:3–4). Слова, выделенные квадратными скобками, взяты из греческого текста, а те, которые стоят без скобок, — из еврейского.

Какой вариант изначальный, какой более правильный? Мы не можем точно сказать, у нас просто нет достаточных данных: авторские рукописи библейских текстов до нас не дошли, равно как и параллельные жизнеописания Адама, независимые от Бытия, не говоря уже о том, что в нашем мире люди столько не живут. И многим от такой неопределенности неуютно, но тут проблемы только начинаются.

А можно ли проверить достоверность, к примеру, повествований об Аврааме и других праотцах? Или об Исходе из Египта и заселении Ханаана? Или даже евангельских повествований? Когда-то, век назад, многие библеисты были настроены на этот счет очень оптимистично, сегодня оптимизма сильно поубавилось. Проверить, жил ли некогда человек по имени Авраам и по какому маршруту он прошел, практически невозможно.

Но зато можно очень хорошо проследить историю «авраамической идеи»: как устроены тексты об Аврааме, о чем они говорят читателю, как понимались, цитировались, истолковывались эти тексты на протяжении последующей истории, что они значат для нас сегодня. Вот тут, пожалуй, библеистика добилась куда более серьезных успехов, чем можно было представить себе столетие назад.

О возникновении библеистики как науки и о том, с чем это было связано, мне уже доводилось писать в отдельной книге [\[19\]](#), здесь уместно очень кратко повторить некоторые общие выводы.

Библеистика, по сути, дитя Ренессанса с его интересом к древности (прежде всего греко-римской) и развитием образования и книжного дела, а также дитя Реформации с ее стремлением дать каждому христианину возможность самостоятельно анализировать священный текст в поисках ответов на насущные вопросы. Отказавшись от обязательного авторитета церковных институций, первые протестанты встали перед необходимостью выработки общепринятых и общедоступных методов толкования Библии.

Выход в свет полиглотт (изданий Библии на разных языках) в XVI в. привел к тому, что читатели начали сравнивать различные тексты, находить в них несовпадения и пытаться возвести их к некоему изначальному варианту. В результате возникла *текстология* с ее критическим подходом к тексту, прежде всего трудами Эразма Роттердамского (XV–XVI вв.). Но если было доказано, что текст Библии дошел до нас с некоторыми изменениями и искажениями, возможной и необходимой стала историческая критика как попытка восстановить историю происхождения этого текста и реконструировать стоявшие за ним события.

Мы видим, что библейские книги Царств ссылаются на не дошедшие до нас источники: «книгу Праведного» (2 Цар. 1:18) и «летописи царей» (3 Цар. 14:19,

29 и др.). А сравнивая сами эти книги с книгами Хроник (традиционное название — Паралипоменон), мы видим явную редактуру. Так, из истории царя Давида в Хрониках исключены все эпизоды, которые выставляют его в невыгодном свете. Можно предположить, что подобной редактуре (если не сказать «цензуре») могли быть подвергнуты и другие повествования.

Прежде всего нужно было разобраться с авторством Пятикнижия (к этой истории мы еще вернемся в разделе 2.5. «А теперь Пятикнижие»). В то время библейская критика делилась на «низкую», то есть текстологию, и «высокую», под которой обычно понимали историческую реконструкцию. По сути, речь шла о создании полноценного историко-критического метода для многопланового анализа текста, его происхождения и источников, традиций, редакций и т.д. Когда эта работа выполнена, можно говорить о том, как данный текст соотносится с историческими событиями, которые описаны в нем или повлияли на его создание.

В конце XIX — начале XX в. в библейской науке царствовала *библейская критика*. Все внимание таких критиков было обращено на реконструкцию некоего изначального состояния текста или, точнее, на реконструкцию событий, лежавших в основе этого текста. Из этой реконструкции заведомо исключалось все чудесное, да и вообще все, что в той или иной мере не соответствовало теориям реконструкторов. Нет ничего удивительного в том, что для традиционных христиан любых деноминаций такой подход выглядел атеистическим и совершенно неприемлемым, об этом мы уже говорили в связи с рождением фундаментализма.

Большую роль здесь сыграло также развитие философии и историографии, прежде всего в Германии, где на рубеже XIX–XX вв. возникла *школа истории религий* (наиболее известным ее представителем можно считать Германа Гункеля). Она видела свою цель в том, чтобы восстановить, «как это произошло на самом деле», по классическому определению историка Леопольда фон Ранке. Открытие и дешифровка других текстов Древнего Ближнего Востока (из Египта, Вавилонии и др.), в свою очередь, позволило вписать библейские события в их изначальный историко-культурный контекст, отметить параллели и различия между разными культурами древности.

При этом школа Гункеля отвергала прямолинейность подходов Юлиуса Велльгаузена: едва ли можно представить себе четыре законченных документа, из которых некий редактор делает один. Скорее, это устные традиции и можно пытаться реконструировать их развитие. Кроме того, разный материал изложен в разной форме: в Библии есть своды законов, песнопения, исторические повествования и т.д., каждый жанр обладает своими особенностями. Наконец, чтобы понять смысл текста, нужно определить его широкий историко-культурный контекст — за ним в школе Гункеля и далее закрепилось название *Sitz im Leben*, то есть «жизненная ситуация», в которой возник этот текст и которая в значительной мере определяет его смысл.

Но насколько этот анализ приближает нас к реконструкции событий древней истории? Ведь даже вопрос «Как это происходило на самом деле?» может вовсе не быть ключевым. Историкам средневековой Франции достаточно сказать, что Жанна д'Арк считала себя посланницей высших сил, с этим было согласно ее окружение и это обстоятельство существенно повлияло на ход Столетней войны. А вот являлись ли ей на самом деле ангелы, или это были галлюцинации, или даже просто вымысел — это уже намного труднее понять, да и разница между версиями мало повлияет на наше понимание истории этой самой войны.

С появлением археологии как науки задача вовсе не упростилась, как мы уже говорили в разделе 1.2. «Что такое “на самом деле”». В результате во второй половине XX в. стали предлагаться альтернативные реконструкции истории Древнего Израиля, самой известной из которых можно считать модель амфикистории, предложенную Мартином Нотом [20]: никакого Исхода не было, Древний Израиль сложился как союз различных по происхождению племен с общим святилищем. Эта реконструкция, по сути, не опиралась ни на текст, ни на археологию, она знаменовала переход к иной модели исторической реконструкции: не «как было на самом деле», а как в принципе могло быть. К этой модели нам еще предстоит вернуться.

Радикально новое прочтение предложила в конце XX в. школа *минималистов*. Согласно ее установкам, описанные в Библии исторические события считаются вымыслом, если они надежно не подтверждены археологически [21]. В результате вся «дополненная» история Израиля объявляется мифом, никак не связанным с реальностью. В частности, никакого централизованного государства в Израиле до вавилонского плена просто не было, потому что доказательств его существования нет. Да пожалуй, и плена не было — просто в персидский период разные люди переселились в область Ханаана и... придумали себе героическую историю: Древний Израиль, Давид, Соломон и т.д. Эта история должна была объединить людей разного происхождения, что и произошло, а со временем она стала восприниматься как реальная.

Минимализм, по сути, принимает отсутствие доказательств за доказательство отсутствия. Если нет доказательств, что такие-то события происходили в таком-то месте, это еще не доказывает, что они там и тогда происходить не могли. И если с подобными мерками подходить ко всей мировой истории, от нее мало что останется: далеко не все события однозначно доказываются археологическими находками. Последовательный скептицизм — неприятие всего, что только можно не принять, — тоже, в конце концов, вариант веры, пусть и со знаком минус.

Школа минималистов (а они называют себя школой) встретила целый ряд серьезных возражений со стороны более традиционных археологов [22]. Сжатое и в то же время полное изложение их доводов можно найти в кратком манифесте Уильяма Дивера, направленном против Филипа Девиса, которого можно считать главой этой школы [23]. Дивер считает минимализм зеркальным отражением фундаментализма и отмечает, что библейские повествования, даже если они содержат определенную идеологию, вписываются в контекст железного века (то есть Израиля до Вавилонского плена), а вовсе не персидского и уж точно не эллинистического периода. Характерно, что в этом споре не обошлось без идеологических ярлыков: минималисты называли консерваторов (таких как Дивер) сионистами и получали в ответ упрек в антисемитизме. Ничего удивительного, если вспомнить, что любое утверждение об истории Древнего Израиля тут же проецируется на текущую политику современного государства Израиль.

С другой стороны, во второй половине XX в. все большее распространение получили другие подходы, которые вообще не касаются исторической реконструкции текста. Во многом это было связано с пониманием того, что библейские повествования не только и не столько историчны, сколько мифологичны и организованы соответствующим образом.

Некогда понятие мифа было синонимом вымысла, но в XX в. трудами антропологов и культурологов это слово получило новое значение,

исследователи заговорили о мифологическом мышлении как одном из двух (наряду с научно-рациональным) основных способов познания и описания мира. Традиционная экзегеза обычно сама говорила на языке мифа, но переход к библеистике как к науке сделал *демифологизацию* (термин Рудольфа Бультмана применительно к НЗ) одной из основных ее задач. Правда, перевод с языка мифа на язык логики не так прост, как перевод с древнего языка на современный. О мифе мы подробнее поговорим в третьей главе этой книги.

Но, может быть, имеет смысл не только извлекать зерна исторических событий из мифологических повествований? Порождение смыслов — процесс, который включает не только автора, но и читателей, а они бывают разными и меняются с течением времени, значит, не останется неизменной и интерпретация. На этом основана так называемая *новая герменевтика*, связанная с именами Ханса-Георга Гадамера и Поля Рикёра. Применительно к библейским текстам это означает в первую очередь учет того обстоятельства, что изначальные слушатели и читатели обладали иной, чем мы, системой ценностей, поэтому применять нынешние стандарты к древним текстам невозможно.

Но в эпоху *постмодернизма* может оказаться, что нет вообще сколь-нибудь ясных общих стандартов, что каждый человек прочитывает каждый текст так, как хочется в данный момент лично ему. А это, по сути, означает отказ от любых попыток хоть какого-то объективного анализа, а значит, и от научного исследования текста. Но, как утверждал безотносительно к Библии Рикёр, один из наиболее авторитетных основателей этого направления в гуманитарных науках, «текст обладает ограниченным смысловым пространством: в нем больше одной возможной интерпретации, но, с другой стороны, и не бесконечное их количество» [24].

И стоит отметить, что если классическая библейская критика больше всего интересовалась реконструкцией истории, то современная библеистика больше внимания обращает на то, как устроены сами библейские тексты, прибегая к стандартным филологическим методам анализа. Вот как сформулировал эту идею один из последователей этого направления Роберт Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого» [25].

Одно из направлений подобного литературного подхода связано с анализом нарративных, то есть повествовательных, текстов, и этот подход наиболее интересен для исторической реконструкции. В каждой культуре нарративы организованы по-своему, но в любом случае они содержат сюжетные линии, героев и их характеристики, речи и описания поступков. Чтобы понять авторский замысел и соотнести повествование с предполагаемыми или реконструируемыми историческими событиями, необходимо учитывать особенности построения нарративов в данной литературной или фольклорной традиции.

Наконец, любой текст обращен к некоторой изначальной аудитории, хотя в дальнейшем может прочитываться и другими читателями. Можно попробовать понять, как, собственно, взаимодействует тот или иной текст со своей целевой аудиторией или с отдельными читателями. Сюда относятся такие направления, как психологический и социологический анализ, а также *особый* метод — анализ

читательского восприятия, стремящийся проследить процесс порождения смыслов в сознании читателя. Все это имеет особое значение в связи с появлением новых переводов библейских текстов, в том числе и на такие языки, носители которых крайне далеки от реалий библейского мира и чья традиционная культура сильно отличается от библейской. Казалось бы, это направление не особенно интересно историку, но, как мы увидим далее, зачастую реконструкция определяется прежде всего требованиями и пожеланиями современных читателей и их ожиданиями.

Рассматривая, к примеру, средневековые хроники или жития, верующий ученый может без особых колебаний подвергать сомнению историчность того или иного эпизода. Но поступать так со Священным Писанием намного труднее — по сути, это означает подвергать сомнению самые основания своей личной веры. Вера видит в этом тексте высший авторитет, наука — предмет для критического анализа, и на стыке того и другого неизбежно возникает конфликт, который может решаться по-разному. Более того, для кого-то покажется крайне опасным сомнение в авторстве какого-либо текста или предположение, что изначальный текст мог заметно отличаться от доступного нам сегодня.

В результате многие консервативные верующие ограничиваются такими областями исследования, которые достаточно «безопасны» для веры с точки зрения научных гипотез и выводов. Это прежде всего источниковедение (анализ и сопоставление рукописей) и история интерпретации данного текста (для христианина — в первую очередь патристическая, то есть святоотеческая экзегеза). Таким образом, они, по сути, самоустраиваются от важнейших областей современной науки. Но неужели нет иного выбора?

1.5. В поисках цельности

Сегодня мы живем в мире клипа и клика: каждый день рядовой городской житель получает больше новой информации и встречает, в том числе и виртуально, больше новых людей, чем его прапрадед-крестьянин за всю свою жизнь. В результате мир распадается на множество мелких событий и функций, которые как будто не связаны между собой. Человек в течение дня бывает пассажиром, менеджером, родителем, супругом, приятелем, блогером, читателем, телезрителем и так далее, и все эти функции совершенно разобщены.

Исторически именно верующие христиане и иудеи сыграли решающую роль в становлении и развитии библеистики как науки и составляют, насколько мы можем судить, большинство среди библеистов и сегодня. Казалось бы, здесь можно сказать, что ученый должен быть религиозно нейтральным: он может исповедовать любую религию, быть агностиком или атеистом, но это не должно сказываться на его работе. Словом, можно быть в какие-то моменты своей жизни ученым, а в какие-то — христианином. Но однажды возникает желание собрать все клипы воедино: калейдоскопичность утомляет, и хочется цельности мировосприятия. Она не приходит сама собой, и на пути к ней неизбежны трудные вопросы и внутренние конфликты.

Также можно сказать, что верующие разных деноминаций и направлений неизбежно прочитывают библейский текст изнутри своих «интерпретационных сообществ», как назвал это Стэнли Фиш [26], каждому из которых присущи свои установки и своя методология интерпретации текста. При этом приходится отдавать себе отчет, что подобных интерпретационных сообществ достаточно много и они зачастую предлагают несовместимые друг с другом идеологии.

В начале XXI в. все громче заявляли о себе такие методы прочтения Библии, которые ставят на первый план угнетенные прежде категории людей и предлагают им находить в Библии обоснования своей борьбы за равноправие. Прежде всего это *феминистское* и *постколониальное* прочтения Библии, их суть — в отказе от традиционного толкования Библии как якобы патриархального, европоцентричного текста. По сути, это настолько же идеологизированное понимание, как в Шестодневке или любом другом святоотеческом труде.

Но что делать тому, кто хочет быть одновременно ученым и верующим? Первый и самый простой путь заключается в том, чтобы, опираясь на упрощенное понимание 19-го правила Шестого Вселенского собора (о нем говорилось в разделе 1.2. «Что такое “на самом деле”»), повторять сказанное отцами. Если мы видим среди них полное согласие (что, вообще говоря, встречается нечасто), ответ на интересующий нас вопрос найден; если же между несколькими отцами существуют противоречия, то необходимо следовать более авторитетным из них. Самостоятельный анализ текста при таком подходе только усложняет задачу: если он приведет исследователя к другим выводам, их все равно придется отвергнуть, а если эти выводы подтвердят сказанное отцами, то ничего не добавят. Это полезная работа, но чисто источниковедческая. Исследователь при таком подходе — не библеист, а библиограф, который должен систематизировать и ввести в оборот накопленный прежде материал, не добавляя ничего от себя.

Второй подход допускает и самостоятельный научный анализ, но при этом тщательно отбирает из современных комментариев наиболее консервативные и созвучные традиции. Остальные взгляды более или менее обоснованно игнорируются, и в результате исследователь приходит к тому выводу, с которого и начал работу: оказывается, традиция права. Этот подход тоже не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к научному методу с его объективностью и доказательностью. Скорее, стоит называть этот способ не научным, а апологетическим: он приводит аргументы в защиту традиционных ценностей.

Третий подход, к которому призывал упомянутый в разделе 1.2. «Что такое “на самом деле”» русский ученый (а заодно последний обер-прокурор Синода и министр исповеданий Временного правительства) А. В. Карташев, заключается в том, чтобы применять обычные научные методы анализа, учитывать все факты и все доказательные гипотезы, делать самостоятельные выводы и лишь после этого стремиться согласовать их с церковной традицией (причем именно согласовать, а не переписать, подгоняя под заранее заданный ответ). Но возможно ли это на практике? У меня нет однозначного ответа на этот вопрос, и я не могу найти хороший пример конкретных научных достижений, которые были бы получены подобным образом. Попытку вписать православное понимание Библии в современное гуманитарное знание предпринял американский экзегет и православный священник Теодор Стилианопулос [\[27\]](#), но это скорее декларация о намерениях, поскольку новых научных результатов его труд не содержит.

Русская наука и русское богословие принесли богатый урожай во многих областях знания, связанных с историей церкви, например в литургике и византистике. Но про библеистику этого никак не скажешь, она вообще занимает очень скромное место в жизни Русской православной церкви — достаточно сказать, что на Рождественских чтениях, самом представительном православном форуме в России, лишь пару раз за все время их проведения

действовала секция, посвященная Писанию. Библистика оказывается в церкви неостребованной, а ведь, казалось бы, должно быть наоборот: именно Библия — главный для всех христиан текст. Но в этом и кроется основная проблема.

Возьмем, к примеру, жития святых. Для верующего ученого вполне допустимо ставить под сомнение историчность того или иного эпизода конкретного жития, считая его, к примеру, литературным заимствованием. И для литургиста ничего скандального нет в том, чтобы утверждать: тот или иной текст прошел разные этапы развития и вовсе не был дан изначально в готовом и окончательном виде. А вот допустимо ли сказать нечто подобное о библейских текстах? Знаю по опыту, что для многих христиан недопустимы, например, следующие утверждения:

- Моисей не записывал все Пятикнижие в том виде, в котором оно до нас дошло;
- численность израильтян, принимавших участие в сражении при Гиве Вениаминовой, никак не могла составлять 400 000 пехотинцев, как повествует 20-я глава Книги Судей;
- автор Книги Бытия, употребляя множественное число применительно к Богу, не имел в виду Пресвятую Троицу.

В то же время практически для любого ученого, занимающегося исследованием библейского текста, каждое из этих высказываний выглядит не просто справедливым, но прямо-таки очевидным.

Это только три примера, их список можно было бы продолжать, но общий смысл понятен: наука необходимо предполагает критический анализ текста, а вера... вера воспринимает его как высший авторитет. И какое может быть между ними согласие? Не унижает ли критический анализ священный текст?

Конечно, есть способы как бы обойти этот ключевой выбор, говоря о вещах, безотносительных к природе библейского текста. Можно выделить три таких основных направления, не приводя конкретных примеров. Итак, как можно заниматься библистикой, не задаваясь сложным вопросом о природе этого текста?

Источниковедение. Можно изучать сугубо прикладные и материальные памятники, например различные рукописи (их датировку, происхождение, взаимозависимость) или археологические находки (опять-таки датировку, интерпретацию, привязку к историческим событиям и т.д.). Вопрос о библейском тексте как таковом, о его происхождении и соотнесенности с историческими событиями при таком подходе оказывается полностью вынесенным за скобки.

Патрология. Можно изучать не сам библейский текст, а историю его святоотеческих толкований. Это может быть очень интересный и плодотворный подход, но проблема в том, что он вторичен по отношению к собственно библейскому тексту — это не столько библистика, сколько патрология.

Гармонизация. Можно подбирать такие святоотеческие и современные научные источники, которые будут говорить примерно об одном и том же, создавая непротиворечивую картину. На первый взгляд это выглядит убедительно, но проблема в том, что ученый призван учитывать все серьезные источники и все наблюдаемые факты, а также рассматривать все существующие объяснения, а не только те, которые вписываются в заранее заданные рамки.

Но что дальше? У честного исследователя неизбежно возникнет желание идти вперед и постараться понять: а что там было на самом деле, можем ли мы об этом судить, каковы пределы нашего знания? Собственно, об этом и вся наша книга.

Нередко можно услышать подобие диалога глухих, в котором обе стороны отказываются слушать друг друга: с одной стороны приводятся спорные гипотезы в качестве окончательно доказанных и неопровержимых научных истин, а с другой — цитаты из небрежно составленных брошюрок в качестве подлинно святоотеческого учения, и каждая сторона свято (!) уверена в собственной нерушимой правоте. Коллеги, которые занимаются текстами исламской или буддийской традиции, говорят, что тоже сталкиваются с подобными проблемами.

Полагаю, что такие вещи стоит обсуждать, и обсуждать честно, не обходя молчанием те предпосылки и убеждения, которые формируют наше отношение к библейским текстам и влияют на их прочтение и понимание. Иначе в наших диалогах будет больше глухоты, нежели общения.

Начнем с простых вопросов: откуда мы взяли эту самую Библию, почему так много людей ей доверяют? Кто ее, в конце концов, написал?

Глава 2

Авторство и авторитет

2.1. Ревнитель и Скептик: продолжение

Скептик (С): А кто, по-вашему, написал Библию? Ну то есть входящие в нее книги?

Ревнитель (Р): Автором с большой буквы мы считаем, безусловно, Бога. А что касается тех людей, которые записывали текст, то все очень просто: чье имя носит книга, тот и ее автор.

С.: Вот Псалтирь — кто ее написал?

Р.: Разумеется, царь Давид.

С.: А как насчет 136-го псалма: «Там, у рек Вавилонских, сидели и плакали мы»? Это же описание вавилонского изгнания, оно состоялось спустя несколько веков после смерти Давида!

Р.: Давид был пророк и мог все это предвидеть.

С.: Но здесь псалмопевец явно говорит не о собственном опыте. Представьте себе, что Пушкин описывал бы ужасы ленинградской блокады и мечтал бы о победе над нацизмом — разве не было бы это доказательством, что от имени Пушкина пишет совсем другой человек, году эдак в 1942-м?

Р.: Давид написал этот псалом заранее.

С.: Вас не переубедить... А вы посмотрите, что стоит в самом конце 71-го псалма: «Конец молитв Давида, сына Иессея».

Р.: И что же? Дальше имя Давида упоминается еще не раз.

С.: А по-моему, это ясное свидетельство того, что Давид написал далеко не все из этих псалмов. А значит, авторство библейских книг в основном надуманное.

Р.: Вот теперь вы делаете неправомерные обобщения. Даже если один псалом не написан Давидом, это еще не значит, что все или хотя бы многие книги написаны не теми людьми.

С.: Ну хорошо, а первые две книги Царств, которые в еврейской традиции называются Книгами Самуила, — их написал Самуил?

Р.: Вполне вероятно.

С.: А вас не смущает, что смерть Самуила была описана уже в середине первой книги? То есть полторы книги он дописал уже после своей смерти?

Р.: Он тоже был пророк и мог написать об этом заранее.

С.: Совершенно неправдоподобно. Книги выглядят как историческое повествование, а не пророчество.

Р.: Впрочем, тут я не буду настаивать. Наверное, после смерти Самуила повествование продолжили пророки, пришедшие ему на смену, например Натан.

С.: А кто, по-вашему, написал Книгу Притчей Соломоновых?

Р.: Как кто? Разумеется, царь Соломон.

С.: Вообще-то, там приведены изречения других мудрецов, двое упомянуты по имени: Агур и Лемуэл со своей матерью. Целый авторский коллектив!

Р.: Но главным был все равно Соломон!

С.: К тому же сказано, что часть притчей собрали люди царя Хизкии, дальнего потомка Соломона.

Р.: Они просто хранители традиции.

С.: Или ее зачинатели. Да вы, пожалуй, скажете, что и Книгу Иова написал сам Иов?

Р.: Да нет, зачем же. Иов — ее главный герой. А написал ее, конечно же, Моисей.

С.: Да с чего вы взяли?

Р.: Смотрите, в Книге Иова не упоминается ни Израиль, ни Завет. Значит, она была написана еще до того, как Израиль вышел из Египта и заключил Завет с Богом. Но писал эту книгу, конечно, израильтянин. Кому и быть ее автором, как не Моисею?

С.: Но это же совершенно невозможно! Книга по языку и содержанию явно поздняя.

Р.: Это ваше личное мнение, которое нельзя доказать.

С.: Можно. Вот погодите... Моисей — он вообще герой Библии, а не автор.

Р.: Ну уж Пятикнижие, первые пять книг Ветхого Завета, точно написал Моисей! Этого вы не будете, надеюсь, отрицать?

С.: Обязательно буду! С чего вы взяли, что именно он?

Р.: Так учит церковь!

С.: Возможно, и учит, но в самом Пятикнижии об этом нет ни слова. Моисей нигде не говорит там от первого лица. И есть немало иных признаков, по которым он никак не мог быть автором этого текста.

Р.: Уверен, что все они могут быть легко объяснены, например, скромностью автора и его провидческим даром. И уж конечно, вы не будете спорить, что Книгу Исаяи написал непосредственно Исайя, живший в VIII в. до н. э. в Иерусалиме? Сама книга указывает на это совершенно недвусмысленно!

С.: Главы до 39-й включительно содержат его пророчества, кем-то собранные и записанные.

Р.: А главы с 40-й?

С.: Писал явно другой человек, и, возможно, не один.

Р.: Вы совершенно не понимаете, что такое пророчество, и не верите в него!

С.: Нет, это вы не понимаете, как пишутся книги. По какому принципу вы вообще определяете авторство?

Р.: Автором каждой ветхозаветной книги считается пророк, бывший современником описываемых событий или живший сразу после них.

С.: При таком подходе, несомненно, Лев Толстой не мог написать книгу «Война и мир».

Р.: Писание невозможно сравнивать со светской литературой!

С.: Хорошо, а почему для вас вообще настолько важно, чтобы авторами оказывались именно пророки?

Р.: Тогда мы можем быть уверены, что Библия действительно Слово Божие!

С.: Вот именно это и заставляет меня относиться к ним так критически.

Р.: А меня — доверять им!

2.2. Так кто же автор?

Не так давно был издан русский перевод книги ученого-атеиста Барта Эрмана [28], которая сразу, начиная с крикливой картинки на обложке, обвиняет Библию в подлоге, лжи и фальсификации. Его ключевой аргумент заключается в том, что значительная часть новозаветных текстов не была написана теми людьми, на чье авторство указывает традиция, а значит, неведомые фальсификаторы сознательно вводили верующих в заблуждение, приписывая собственные построения непосредственно ученикам Иисуса. Мы говорим в этой книге о ВЗ, но многие высказанные Эрманом суждения относятся к нему даже в еще большей мере, так что стоит разобрать эти аргументы в самых общих чертах.

Надо сказать, что русское издание книги очень сильно отличается от английского: обложка вся изукрашена словами «подлог», «ложь», «обман», причем эти слова расположены так, что образуют собой крест. Видишь как будто христианский символ, а, приглядевшись, обнаруживаешь, что он состоит из сплошного обмана. Но это уже вопрос не к Эрману, серьезному ученому, а к издателям книги, которые действовали по логике пропагандистов советского периода. Впрочем, уже существуют ответы Эрману, но, к сожалению, пока только на Западе (см., к примеру, сборник, сочетающий традиционный христианский взгляд с научной аргументацией [29]).

Действительно ли библейские книги написаны не теми людьми, кому их приписывает традиция? Если да, то что это означает? И что мы знаем вообще об авторстве в древние времена? Давайте попробуем разобраться с авторством в нынешнем мире, где мы нередко сталкиваемся с этой проблемой. Рассмотрим несколько типичных ситуаций.

1. Гражданин Петров приходит в суд с распиской от гражданина Иванова, где тот обещает вернуть крупную сумму денег, взятую в долг. Гражданин Иванов отрицает, что он автор расписки. Тогда суд назначает графологическую экспертизу: текст расписки сравнивается с образцами почерка Иванова, взятыми в присутствии эксперта. Если почерки не совпадут, перед нами несомненный случай подлога — как раз такого, о котором говорит Эрман.

Применительно к древности такая экспертиза невозможна просто потому, что тексты оригиналов до нас не дошли ни в одном случае — не только от библейских авторов, но и от Вергилия или Гомера. Более того, в литературе известны случаи, когда текст переписывал не автор: С. А. Толстая переписывала для своего мужа текст «Войны и мира», но никому не придет в голову сомневаться в том, кто был автором романа.

2. Переводчик Иванов создает перевод книги, написанной писателем Джонсоном. При издании книги будет отмечено и авторство оригинала, и авторство перевода. Переводов одной книги может быть несколько, причем каждый будет нести на себе отпечаток индивидуального стиля переводчика, особенно если это высокая литература. Читая В. Гёте в переводе Л. Б. Пастернака, не всегда можешь отличить стиль одного поэта от стиля другого, а Гомер в русской литературе, видимо, всегда будет говорить голосами Н. И. Гнедича, В. А. Жуковского и В. В. Вересаева.

Но и грань между переводом и пересказом или переложением определить не так просто. Скажем, «Буратино» А. Н. Толстого, безусловно, не перевод книги «Пиноккио», написанной К. Коллоди. Но можно ли назвать это произведение полностью оригинальным? Можно ли сказать, что Толстой ничего не заимствовал у Коллоди? Безусловно, нет, и в древности подобные вольные переложения и адаптации были распространены еще больше, чем в наше время: например, римские комедиографы Плавт и Теренций весьма вольно «адаптировали» комедии греческих авторов, прежде всего Менандра. Можно ли однозначно сказать, что они — единственные авторы своих комедий? И да и нет, смотря что мы называем авторством.

В основе четырех Евангелий, написанных на греческом языке, тоже явно лежали некоторые тексты, устные или письменные, составленные на арамейском или даже древнееврейском языке, — евангелисты не садились за стол, чтобы сочинить принципиально новую историю, но скорее записывали историю, всем уже хорошо и давно известную. Можно ли сказать, что они были единоличными авторами своих текстов? Опять-таки в зависимости от того, что мы назовем авторством.

3. Иванов — крупный политический деятель, он обращается к народу с речью, которую для него подготовили спичрайтеры. Он не писал этой речи в прямом и непосредственном смысле слова, она не несет отпечатка его индивидуального стиля, но он все же авторизовал ее, дал тексту свое имя, зачитав его перед телекамерами. Разумеется, спичрайтеры писали не произвольно, они выполняли задание руководителя и старались изложить его идеи в максимально точном виде. Можно ли считать его автором? Опять-таки, как договоримся.

Как ясно видно из новозаветных посланий, у их авторов могли быть своего рода секретари, и мы не знаем, только ли они записывали под диктовку или иногда участвовали собственно в составлении текста.

4. Наш старый приятель Иванов написал диссертацию, но его обвинили в плагиате. Чтобы проверить, насколько самостоятелен его труд, текст диссертации при помощи специальной программы сравнивается со всеми диссертациями, которые находятся в распоряжении Российской государственной библиотеки. Как нетрудно понять, библейские тексты уже так или иначе сравнили со всеми текстами, написанными прежде них, и сделали много интересных выводов: как, к примеру, соотносится повествование Книги Бытия о Всемирном потопе с вавилонскими мифами о нем же. Но примеров прямого плагиата все же не обнаружено.

Впрочем, если даже выяснится, что текст диссертации уникален и не совпадает ни с одним предшествующим текстом, это еще не означает, что диссертант его написал сам. А может быть, за него трудился кто-то другой? В мире науки, да и в литературе, это происходит сплошь и рядом. Тогда необходимо сравнить образцы творчества нашего автора со спорным текстом, но эти образцы должны бесспорно принадлежать предполагаемому автору, как и в случае с долговой распиской. Излишне напоминать, что из древних времен такие образцы до нас просто не дошли: мы можем сравнивать два произведения, носящих имя одного автора, но ни в одном случае авторство не будет заверено нотариально.

До сих пор спорят, писал ли М. А. Шолохов роман «Тихий Дон» или воспользовался текстом кого-то другого. Спорят и о том, мог ли У. Шекспир, простой провинциал, написать все тексты, которые носят его имя. А знаменитый «гомеровский вопрос» сводится даже не к авторству «Илиады» и «Одиссеи», он,

по сути, еще и о том, существовал ли Гомер как историческая личность. Впрочем, все ученые согласятся, что Гомер этих поэм не *писал* — они были записаны намного позднее предполагаемого времени его жизни, он мог быть разве что сочинителем устной версии. Но если так, то, вероятно, сказители последующих времен, передавая его текст, добавляли и нечто от себя. И сам он, с другой стороны, мог воспользоваться теми преданиями, которые дошли до него. Тогда в лучшем случае Гомер — главный среди множества авторов этих поэм, но он не придумал их полностью, как Толстой «Войну и мир», и не он отнес их в типографию или мастерскую по переписыванию книг. Его авторство в любом случае относительно и условно, но никто не кричит о подлоге.

5. Пресловутый Иванов пересматривает свои юношеские дневники и письма. Он видит, каким был чистым и честным (или глупым и наивным) десятилетия назад, сейчас он на многое смотрит иначе и иначе называет те же самые вещи. Он — та же самая личность, но как в его организме сменились молекулы и многие клетки, так и в сознании многое изменилось. Сегодня в сети можно увидеть цитаты из разных высказываний, прозвучавших в ранние девяностые годы, и сравнить их с тем, что говорят те же самые люди четверть века спустя. Разница бывает порой шокирующей, но у нас есть надежные свидетельства, что в обоих случаях говорило одно и то же физическое лицо. Назовем ли его одним и тем же автором? Или скажем, что это два разных автора, с разными стилями и разными взглядами? Опять-таки все зависит от условностей и договоренностей. А ведь библейские авторы тоже менялись с течением времени: узнал бы апостол Павел себя в юношеских заметках пламенного фарисея Савла? И разве его превращение в Павла навсегда закрыло для него возможность развиваться и меняться?

6. Наконец, печальная новость: Иванов, видный ученый, скончался, не завершив важный научный труд. Тем не менее остались черновики и близкий круг единомышленников, которые обсуждали эту работу с Ивановым и прекрасно знали его позицию по всем основным вопросам. После похорон они решили издать работу своего учителя, для чего им потребовалось обработать черновики, возможно слегка дополнив их, проверив и уточнив некоторые детали, добавив новую литературу по теме. Но изданный посмертно труд носит имя Иванова, хотя всем понятно, что Иванов не сдавал рукопись в издательство и что если бы он сам писал текст, то наверняка многое сформулировал бы чуть-чуть иначе. Но автор — именно он.

В мире науки так происходит довольно часто. Но не могло ли так получиться и с библейскими книгами: ученики и последователи завершали труд, начатый предшественником, записывали произнесенные пророчества или оформляли послания апостолов? Тогда получается, что книга создана и передана нам носителями традиции, основанной неким человеком.

В древности нечто подобное случилось, судя по всему, с Пифагором — мыслителем, в существовании которого никто всерьез не сомневается. Но при этом ему приписывается множество идей, из которых нам лучше всего известна теорема про квадрат гипотенузы, равный сумме квадратов катетов. Теорему, пожалуй, впервые доказал сам Пифагор, но то сложное учение, которое впоследствии назвали пифагорейством, явно было составлено в некоторой степени его учениками, а не лично им самим. Можем ли мы сказать, что пифагорейство придумал Пифагор? Или, наоборот, что его придумал не он сам? Оба утверждения будут в значительной мере произвольными.

7. Теперь представим себе следующую ситуацию. В нашей книге спорят между собой Ревнитель и Скептик. Это вымышленные фигуры, но я для большей литературности мог бы дать им имена и говорить от их имени, и так поступил бы не я один. Так, скажем, возник в середине XIX в. Козьма Прутков — коллективная литературная маска, заведомо несуществующий автор. Или даже не автор, а рассказчик, то есть тот, в чьи уста автору или авторам хочется вложить свое повествование, чтобы придать ему большую выразительность. Может ли так получиться, что через несколько столетий будут утрачены все сведения о литераторах, создавших образ Козьмы Пруткова, и он будет восприниматься как единственно возможный автор приписанных ему текстов?

Вполне возможно, что такая история произошла, к примеру, с Гомером. Не исключено, что он — собирательный образ аэда, певца великих подвигов славных героев, введенный просто для удобства. Но нет никакого сомнения, что в реальности существовало некоторое количество подобных аэдов-гомеров, о которых мы ничего не знаем. Тексты, авторство которых приписано некоему человеку, заведомо их не писавшему, принято называть *псевдоэпиграфами*.

Итак, насколько справедливы претензии Эрмана (особенно в том заостренном виде, в котором они предстают перед русским читателем его книг)? Фактически он утверждает, что об авторстве можно говорить лишь в случае (1), когда оно подтверждено документально. А если подтверждения нет, или тем более если документально доказано, что гражданин Иванов не писал данного текста собственноручно, можно говорить о подлоге. Но такой подход привносит требования, которые просто отсутствовали в древности, да и в наши дни не во всех ситуациях обязательны.

Впрочем, Эрман писал о НЗ, а мы в этой книге мы говорим о ВЗ, или Танахе, как и наши Ревнитель со Скептиком. В этой части Библии авторская индивидуальность менее заметна, чем в НЗ, да и датировка бывает очень сомнительной, с диапазоном в столетия. С другой стороны, страсти кипят куда меньше, и потому можно относительно спокойно разобраться с тем, что вообще есть авторство и как мы можем о нем судить. И, может быть, потом, в следующей книге, мы порассуждаем об авторстве книг НЗ.

2.3. Притчи Соломоновы и не только

Притчи Соломоновы — кристально ясный случай, когда сама книга недвусмысленно указывает на автора: «Притчи Соломона, сына Давидова, царя Израиля» (Притч. 1:1). Можно соглашаться, можно нет, но однозначных свидетельств ни в поддержку, ни против такого авторства просто не существует, и вряд ли они могут быть найдены в будущем.

Да, но что он говорит о себе сам? Что автор — Соломон, но не только он. В 24:23 есть еще подзаголовок: «Вот другие слова мудрецов». Даже если Соломон был одним из этих мудрецов, сами эти слова написал не он, а кто-то другой.

Дальше еще интереснее. 25-я глава начинается с подзаголовка: «Вот другие притчи Соломона, сохраненные людьми Хизкии, царя Иудеи». Как бы мы посмотрели на сборник произведений Державина или Ломоносова, записанный впервые нашими современниками? А тут как раз примерно такая дистанция. Точные даты правления царей всегда вызывают споры, но по традиционным датировкам Соломон — это середина X в. до н.э., Хизкия — конец VIII в. до н.э., разница составляет более двух столетий. Вероятнее всего, эти изречения были известны лишь в устной форме, а «людям Хизкии» пришлось их собирать и записывать. Впрочем, это мог быть и письменный текст, но ясно одно: сам

Соломон никак не мог держать в руках ту книгу, которую мы сегодня видим перед собой, — как минимум начиная с 25-й главы идет добавление более позднего времени.

Впрочем, «люди Хизкии» не ограничились теми изречениями, которые приписывались Соломону. 30-я глава содержит изречения Агура, 31-я — матери Лемуэла, причем об этих мудрецах совершенно ничего не известно. Учитывая, что эти главы стоят в самом конце книги, даже трудно представить себе, что их включил в свое произведение сам Соломон в качестве пространной цитаты — скорее всего, составитель книги просто присоединил их в самом конце, не считая Соломона автором, но видя явное смысловое и тематическое сходство этих глав с собственно Соломоновым сборником.

Итак, название книги «Притчи Соломона» никак не означает, что вся эта книга была целиком и полностью написана царем Соломоном или в нынешнем виде завершена лично им. Сам текст книги явно опровергает такую точку зрения, и никто не считает эту книгу подлогом. Судя по всему, это сборник изречений, автором которых считался Соломон, к которым позднее был добавлен другой подобный сборник, а еще позднее — просто «изречения мудрецов», в том числе изречения Агура и Лемуэла, которые были близки Соломоновым по форме и содержанию.

Тут можно провести параллель с Псалтирью, автором которой традиционно считается Давид, отец Соломона. Давид как великий поэт и Соломон как великий мудрец могли быть своего рода основателями определенной традиции, которая продолжалась и после их смерти. Ключевую роль здесь играла община, которая собирала и сохраняла эти тексты и ничуть не стеснялась того обстоятельства, что книга в любом случае написана не полностью тем человеком, чье имя носит.

Более того, если вдруг окажется, что Соломон скорее собирательный образ идеального царя (к этому предположению нам еще предстоит вернуться в 5-й главе нашей книги), от этого изменится немного. Он — идеальный рассказчик, мудрый и верный Богу человек на троне, а Соломонова традиция (как гомеровская или пифагорейская, если проводить греческие параллели) явно развивалась после его жизни, она была живой, она редактировала и расширяла этот текст, оглядываясь на образ мудреца и праведника на израильском престоле — царя Соломона.

2.4. Многослойный Иов

Книгу Иова, как можно было понять по реплике Ревнителя, традиционно приписывают Моисею по простому принципу: Иов — история очень древняя, в ней не упомянуты ни Израиль, ни иудеи (единственная такая книга в ВЗ), так что ее должен был написать еще до их появления первый великий пророк, который жил после описанных в ней событий. А это явно Моисей.

Однако Скептик считал, что эту книгу по языку следует отнести к самым поздним книгам ВЗ. Начнем с внешних признаков: в ней есть следы влияния арамейского, а возможно, даже персидского языка. Примеров не так уж много, зато они яркие: например, слово *מַבֵּד* *ma'bad* «работа» (Иов 34:25) или выражение *אַחַר־זֶה* *axar-zot* «после этого» (Иов 42:16). Скажем, встретить их в книге, написанной Моисеем, настолько же странно, как наткнуться на французские слова и выражения где-нибудь в «Повести временных лет» — они бы явно свидетельствовали, что эта книга написана не раньше XVIII в., когда русские писатели стали массово знакомиться с французской литературой. Точно

так же и евреи вряд ли познакомились с персидским языком прежде возникновения великой Персидской империи, в которой арамейский был языком межнационального общения.

Ревнитель, правда, мог бы возразить, что это просто иноземный акцент, ведь Иов жил в земле Уц, расположенной в Эдоме (хотя есть и другие версии). Да мало ли где употребляются арамеизмы, этот язык не моложе древнееврейского! В Притчах, к примеру, сын называется по-арамейски $\bar{\text{ב}}\bar{\text{ר}}$ *бар* вместо еврейского בֶּן *бен* (Притч. 31:2). Впрочем, как раз это арамейское слово в начале 31-й главы Притчей может указывать на позднее происхождение данной конкретной главы и вложено в уста матери загадочного Лемуэла, неизраильтянина, там оно как раз может быть цитатой из какого-нибудь арамейскоязычного мудреца с сохранением соответствующего колорита. То есть употребление отдельных слов может подсказывать, что книга написана после Вавилонского плена, но не может этого однозначно доказать.

Правда, в книге есть и некоторые архаичные черты, например местоименный суффикс 3-го лица -мо (Притч. 27:23): עָלָיו 'але́мо «на него», и тут же рядом находим форму כַּיָּמָיו *капнемо* «руки его». Но это может быть свойством поэтического языка, который по определению архаичен. К тому же в этом стихе получается хорошее созвучие со словом מִמֶּמְקוֹמוֹ *миммекомо* «с места его», где последний согласный м относится уже к корню. Но подобные архаичные формы вроде «отче» или «старче» встречаются в русском языке и по сей день (кстати, местоимение «сей» — тоже архаизм).

Но главное лингвистическое свидетельство не в отдельных словах, а в грамматике, прежде всего в использовании глагольных форм. Употребить отдельное слово или выражение на чужом языке может всякий автор, но последовательные и систематические изменения в грамматике свидетельствуют о более позднем времени написания. В Книге Иова мы постоянно встречаем последовательность глагольных форм *yiqtol weyiqtol* вместо классической *yiqtol weqatal* (например, Иов 3:13). Объяснять здесь подробно, что это такое, вряд ли стоит, просто пусть читатель, незнакомый с древнееврейской грамматикой, поверит, что это явный признак послебиблейского иврита.

Но есть и другие причины считать, что эта книга была написана вовсе не Моисеем. Его имя, по сути, связано с одним, но глобальным событием: рождением народа Израиля и заключением Завета. Как уже было сказано, в Книге Иова даже не упомянуты ни Израиль, ни Завет, да и вся эта история не нуждается в таком упоминании. Если бы не существовало такого народа и такого Завета, в судьбе Иова ничего бы не изменилось. Именно поэтому крайне трудно представить, что Моисей мог написать этот текст.

Проблематика книги совершенно иная, чем в Пятикнижии. Там мы видим народ, который ищет, как жить перед Богом благочестиво, чтобы все вышло хорошо. Здесь — человек, который заведомо благочестив, практически безгрешен, при этом все выходит очень плохо и он не может понять почему. Это антитезис едва ли не ко всему, что сказано в Пятикнижии. И возникает ощущение, что автор и читатели либо не знали ничего о Законе и Израиле (что крайне маловероятно), либо что с вопросом «как Израилю жить по Закону» они в общем и целом разобрались и пытаются понять что-то другое. Книга Иова — про нагого, страдающего, одинокого человека перед Богом, с которым он страстно желает поспорить, как бы оставляя в стороне все вопросы практического благочестия.

Так кто же написал эту книгу? Мы не имеем об этом ни малейшего представления, и подсказок взять неоткуда. Но мы можем представить себе, как она писалась, тут поможет текст самой книги, особенно если мы вспомним те выводы, которые сделали о Книге Притчей. Если мы посмотрим на то, как устроена Книга Иова, то увидим в ней несколько слоев. Причем каждый следующий слой совершенно самостоятелен — если бы его не было, никто бы не заметил его отсутствия.

Самый первый слой — это прозаическая история о праведнике, который остался верным среди испытаний и был награжден за это Богом. Собственно, именно эта версия рассказана в Коране, где Иов носит арабское имя Айюб, а в библейской книге она занимает главы 1–2 и 42-ю.

Но самое для нас интересное в книге — это, конечно, диалоги Иова с тремя его друзьями, которые написаны совсем иначе; это яркие поэтические главы с 3-й по 31-ю, за вычетом 28-й, где неожиданно появляется гимн Премудрости, очень похожий на Книгу Притчей. Он формально вставлен в середину речи Иова, но к аргументации Иова совершенно никакого отношения не имеет, да и вообще после него Иов продолжает свои речи, словно гимна нет. Этот гимн как будто партия хора в античной трагедии: вот Иов, протагонист, выходит, беседует со своими оппонентами, а на заднем плане хор поет гимн Премудрости, который напрямую не связан с действием, но скорее служит фоном.

А в главах 32–37 абсолютно ниоткуда появляется новый персонаж — Элигу, которого там раньше не было, и ничего не сказано о том, кто он и в какой момент присоединился к четверем основным героям. Элигу произносит длинную речь, на которую никто не отвечает, которую никто даже не замечает. Сразу возникает ощущение, что эта речь добавлена позднее как комментарий на все предшествующее — потому герои и не заметили комментатора. Далее, в главах 38–41, Господь, не обращая никакого внимания на Элигу, отвечает Иову, упоминая в самом конце речи вскользь и его друзей.

Можно представить себе, что эти слои возникали не сразу, а постепенно. Первой была краткая история про невинного страдальца, который все претерпел, и Господь его наградил. Затем добавился напряженный поэтический диалог с друзьями, отдельно дополненный гимном Премудрости, и заключительная беседа Господа с Иовом (трудно сказать, в какой последовательности).

Самый последний элемент, очевидно, речь Элигу, полностью выпадающая из повествования, своего рода комментарий благочестивого читателя, который не может согласиться ни с Иовом, ни с друзьями и вкратце излагает свое понимание всех обсуждавшихся вопросов.

И что интересно: если мы открываем русский Синодальный перевод, то видим, что этот слоеный пирог продолжал печься и после того, как возникла окончательная версия еврейского текста (именно с него и делался Синодальный перевод). В примечании к Синодальному переводу мы читаем следующую информацию:

В Славянской Библии к книге Иова имеется следующее добавление: «Написано, что он восстанет с теми, коих воскресит Господь. О нем толкуется в Сирской книге, что жил он в земле Авситидийской на пределах Идумеи и Аравии; прежде же было имя ему Иовав. Взяв жену Аравитянку, родил сына, которому имя Еннон. Происходил он от отца Зарефа, сынов Исавовых сын, матери же Воссоры, так что был он пятым от Авраама. И сии цари, царствовавшие в Едоме, какою странною и он обладал: первый Валак, сын Веора, и имя городу его Деннава; после же Валака Иовав, называемый Иовом; после

сего Ассом, игемон из Феманитской страны; после него Адад, сын Варада, поразивший Мадиама на поле Моава, — и имя городу его Гефем. Пришедшие же к нему друзья, Елифаз (сын Софона) от сынов Исавовых, царь Феманский, Валдад (сын Амнона Ховарского) савхейский властитель, Софар Минейский царь. (Феман, сын Елифаза, игемон Идумеи. О нем говорится в книге Сирской, что жил в земле Авситидийский, около берегов Евфрата; прежде имя его было Иовав, отец же его был Зареф, от востока солнца.)»

Русский перевод ссылается на славянский текст, который, в свою очередь, пересказывает некую «сирскую» (сирийскую) книгу, и в этой книге мы находим как раз то, чего начисто лишен еврейский текст: точную привязку главного героя к месту, времени и, самое главное, генеалогии. Иов еврейского текста наг и одинок перед Богом, он буквально никто, просто страдающий праведник, а вот Иов Сирской книги уже оброс всевозможными «паспортными данными» и прочно вписан в контекст Священной истории.

И создатели Синодального перевода очень четко это ощущали: они вынесли это более позднее добавление в примечание и снабдили его указанием, где именно данный вариант текста встречается.

Но что тогда мешает нам предположить, что и еврейский текст сложился не сразу, что он тоже развивался от краткой истории о невинном страдальце до сложно устроенной драматической поэмы и, может быть, имел несколько авторов? Впрочем, всего этого мы не можем теперь ни доказать, ни опровергнуть и вряд ли когда-нибудь сможем.

2.5. А теперь Пятикнижие

В предыдущем разделе мы говорили о Пятикнижии так, словно Моисей — его несомненный и общепризнанный автор. Для нашего Ревнителя это действительно так... но только для него и для людей, полностью доверяющих традиционным датировкам. Да, первые пять книг Библии традиционно называются Моисеевыми. Но с давних времен в них замечали детали, которые Моисей написать никак не мог.

Еще в XI в. в исламской (тогда) Испании еврейский врач Исаак ибн Яшуш указал, что в 36-й главе Бытия перечислены цари Эдома, жившие после Моисея. А в XV в. уже в христианском мире Альфонс Гостат, епископ Авильский, отметил, что повествование о смерти Моисея в самом конце книги Второзакония писал явно не Моисей. Можно, конечно, сослаться на то, что он был пророком и мог все предвидеть заранее, или даже предположить, что конкретно эти отрывки добавлены к его тексту в последующие времена, но подозрения оставались.

Дальше — больше. В XVII в. британец Томас Хоббс и француз Исаак де Пейрер обратили внимание на множество других, менее очевидных проблем. Например, выражение «до сего дня» (Быт. 26:33, 35:20 и др.) явно относится к тем временам, когда Израиль уже жил в Ханаане, — а Моисей так ни разу и не ступил на его территорию. Когда эти книги объясняют происхождение некоторых географических названий или местонахождение памятника Рахили, верить в авторство Моисея становится еще труднее.

Наконец, книга Второзакония вообще начинается так: «Вот слова, с которыми Моисей обратился ко всему народу Израиля; это было за Иорданом» (пер. РБО). За Иорданом, по ту сторону реки — это где? Контекст не оставляет никаких сомнений: на восточном берегу, еще до того, как израильтяне переправились через реку. Но «за Иорданом» может говорить в таком случае только тот, кто сам живет на запад от реки! Так, если кто-то напишет, что «Сибирь находится за

Уралом», мы поймем, что автор живет в Европе. Так и начало Второзакония не могло быть написано до пересечения израильтянами Иордана.

Наконец, Бенедикт (Барух) Спиноза, которого гнали и из синагоги, и из католической церкви, обращал особое внимание вот на какую цитату: «С тех пор не было среди сынов Израилевых пророка, равного Моисею» (Втор. 34:10, пер. РБО). Дело даже не в том, что Моисею так было бы писать о себе нескромно, — автор этих строк явно знал дальнейшую историю Израиля, ему было с кем сравнивать Моисея. Если бы некий автор написал, что со времен Петра I не бывало в России подобного царя, логично будет предположить, что жил он сам не в петровские времена и знает царей более позднего времени.

О том, какие возникли гипотезы насчет авторства Пятикнижия, на русском языке написано или переведено на русский язык достаточно, здесь стоит назвать только самые основные теории. Уже в XVIII в. Хеннинг Бернхард Виттер и затем Жан Астриук независимо друг от друга предложили выделить в Пятикнижии различные источники в зависимости от того, как называется в тексте Творец. Они отметили, что в этих книгах много параллельных рассказов об одних и тех же событиях, самый известный пример — два повествования о сотворении мира и человека в книге Бытия (граница проходит между 3-м и 4-м стихом 1-й главы). При этом в первом рассказе Творец называется просто Богом, по-еврейски אלהים *элохим*, а во втором носит более сложное именование יהוה אלהים , которое обычно переводится как «Господь Бог».

Поэтому «авторы» этих источников получили условные имена: *Элохист* (иногда пишут *Элогист*) и *Яхвист* (или *Ягвист*), а весь текст Пятикнижия был поделен между ними. Впрочем, к этим двум источникам были добавлены еще два: цельное и вполне самостоятельное Второзаконие и отдельно Священнический кодекс, который прежде считался частью традиции Элохиста. В классический вид «теорию четырех источников» привел в последней четверти XIX в. Юлиус Велльгаузен. С тех пор четыре источника традиционно обозначаются четырьмя заглавными буквами: *E* (Элохист), *J* (Яхвист), *D* (от латинского *Deuteronomium*, «Второзаконие»), *P* (от немецкого *Priestercodex*, «Священнический кодекс»). Эта теория получила название *документальной гипотезы*.

Когда она впервые была предложена, то казалась скандальной. К середине XX в. она стала мейнстримом и с ней мало кто спорил из серьезных исследователей, из гипотезы она превратилась в общепринятую теорию. Но, как это часто бывает с такими теориями, к концу века она стала выглядеть устаревшей. Представление о том, что было четыре независимых источника, которые в дальнейшем соединили тем или иным способом в единый текст, кажется, слабо или совсем не учитывает устную природу подобного рода традиций в Древнем мире. Недостатка в новых моделях нет, на русском языке они подробно описаны в книге «Введение в Ветхий Завет» и занимают в ней почти четверть объема [30], так что здесь можно подробнее на них не останавливаться. Общая тенденция — отказ от представления о четырех источниках в пользу представления о разнообразии устных преданий, которые постепенно включались в письменный текст (или, скорее, тексты) и впоследствии были сведены воедино.

И, как видим, анализ различных теорий происхождения Пятикнижия выглядит ключевым вопросом для исследований ВЗ вообще: что это за текст, какова его природа, как он появился на свет? От этого зависит многое и в отношении остальных ветхозаветных книг.

Сам знаменитый труд Ю. Велльгаузена, опубликованный в 1882 г., носил название «Пролегомена (предварительные соображения) к истории Израиля». Ему теория источников была нужна для реконструкции истории Израиля. Он хотел найти самую «сердцевину» Откровения, впоследствии погребенную под пластами законнической традиции. Так гипотезы об авторстве стали основой для реконструкции истории народа, в котором Библия написана, — собственно, именно с точки зрения этой реконструкции они и были интересны.

Впрочем, стоит перейти к конкретным примерам. Итак, есть два рассказа о сотворении мира. Они совсем не одинаковы в деталях: например, в первом рассказе Бог творит человека в самом конце, одновременно мужчину и женщину, а во втором — сначала мужчину, потом растения и животных и лишь в самом конце — женщину. Те, кто видит в Библии текст, напрямую продиктованный Богом и излагающий вечные истины в некоем готовом и законченном виде, обычно стараются не замечать подобных расхождений.

А если просто предположить, что перед нами не катехизис и не учебник всех естественных наук, а поэтическое повествование о Боге и человеке? Оно рассказывает не о технологии творения мира за шесть суток, а о том, откуда мир возник и почему существует и что надо знать человеку об этом мире, чтобы исполнить свое предназначение.

И вот Элохист, а еще точнее, традиция, предание, зафиксированное в первой главе, дает нам самый крупный план: мир устроен иерархично и сложно, человек — главная, но не первая его деталь. А вот предание, отраженное во второй главе, показывает крупным планом именно человека, его роль, значение и — внимание! — отношения между полами. В первой главе мы уже прочитали, что по сути своей мужчина и женщина равны, а вторая глава подчеркивает главенство мужчины в обществе и семье, в те времена для всех очевидное. Это не два разных варианта творения мира, это две разных перспективы.

Но ведь и о Боге две традиции повествуют неодинаково. В первой главе Бог надмирен, Он лишь управляет рождением этого мира, но сам не присутствует в нем. Скажем на богословском языке современности: Бог трансцендентен. А вот во второй главе Бог буквально спускается к Адаму, чтобы показать ему зверей, потом наводит на него сон, творит жену-Еву, знакомит первых супругов, объясняет им правила пользования Эдемским садом. Он участвует в жизни этого мира самым прямым и непосредственным образом. Кто же из двух сказителей прав? Оба. Просто каждый раскрывает свою грань этой истории.

Самое удивительное повествование в Бытии с этой точки зрения — рассказ о Ноевом потопе в главах с 6-й по 8-ю. Тут два предания соединились воедино, одно из них относится к источнику *J*, другое — к *P*. Источник *J* повествует, как «раскаялся Господь, что создал человека на земле», а затем, после жертвоприношения Ноя, обещал никогда более не губить человека. Это предание содержит красочные детали об отношениях между полами (как и рассказ Яхвиста о творении мира): именно в нем рассказывается о таинственных браках сынов Божиих с дочерьми человеческими. Впрочем, это отдельная тема [\[31\]](#).

А вот предания, объединенные названием «Священнический кодекс», строги и немного суховаты. Везде, где мы видим в этой истории слово «Бог», следуют подробные инструкции для Ноя, но о сфере божественного не говорится практически ничего. Этот сказитель любит порядок и размеренность, любит точность: «И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских. Вода постоянно убывала до десятого месяца; в первый день десятого месяца показались верхи гор... Все звери, и все гады, и все птицы

— все движущееся по земле, по родам своим, вышли из ковчега» (Быт. 8:4–19, Син. пер.). Так и видишь перед собой строгого священника, следящего за календарем и распорядком богослужения...

При этом между версиями есть расхождения. *J* сообщает, что в ковчег Господь повелел взять по семь пар чистых животных и по одной паре нечистых. А *P* говорит, что в ковчег вошло только по одной паре всех живых существ. Тем, кто верит в буквальную диктовку, придется сделать вывод, что повеление Бога оказалось грубо нарушенным. По-разному указаны промежутки времени, в течение которых прибывала вода (40 и 150 дней), и птицы, которых Ной выпускал, чтобы проверить, высохла ли земля: голубь и ворон.

Впрочем, разве это принципиально? Вполне вероятно, что мелкие детали действительно сохранились в разных версиях по-разному, и никто уже не сможет точно сказать, был ли то голубь, или ворон, или обе птицы сразу, как выглядит текст сегодня. Но для понимания общего смысла повествования это совершенно неважно.

Зато такие детали могут помочь нам увидеть авторов или, точнее, сказителей. Почему священнический источник не упоминает «семь пар чистых»? Да потому, что он ничего не говорит о жертвоприношении Ноя после потопа! Зачем еще было брать дополнительное количество чистых животных, как не для того, чтобы принести их в жертву? А вот священнику, по-видимому, показалось неправильным рассказывать о каком-то жертвоприношении «на горах Араратских». Жертвы должны приноситься только в главном святилище (Скинии или Храме), и незачем тут создавать лишние прецеденты!

Да и образ Бога тоже в двух источниках не вполне одинаков. Сказитель-священник подчеркивает справедливость Бога, который объявляет людям Свою волю и строго наказывает за ее нарушение. А предание *J* подчеркивает Его готовность к милосердию и снисхождению: «Не буду больше проклинать землю за человека... и не буду больше поражать всего живущего» (Быт. 8:21, Син. пер.).

С самых древних времен о Едином Боге говорят, что Он одновременно справедлив и милосерден. Если бы был только справедлив, людям не на что было бы надеяться; если бы только милосерден — для зла не оказалось бы преград. Библейские авторы и составители библейских книг тоже говорили об этом, и не всегда в виде чеканных догматических формулировок — об этом, как о многом другом, рассказывают библейские повествования. Два предания о потопе были сведены воедино не механически, но в значительной мере потому, что описывают Бога с двух разных сторон: как непреклонного и справедливого и как милостивого и склонного к прощению.

Можно сказать, что текст, который мы читаем сегодня, сложился постепенно, в стремлении народа-общины понять своего Творца и рассказать о нем полнее и разностороннее. И так, пожалуй, намного интереснее.

2.6. Был ли Исая один?

Итак, Ревнитель и Скептик не согласны насчет авторства Книги Исая начиная с 40-й главы. Но, прежде чем говорить об этой самой главе, посмотрим, как начинается книга: «Видение об Иудее с Иерусалимом, которое было пророку Исаяе, сыну Амоца, когда в Иудее царствовали Уззия, а затем Йотам, Ахаз и Хизкия». Правление упомянутых царей занимает большую часть VIII века до н.э., это очень разные исторические фигуры. Скажем, это похоже на упоминание

периода правления Сталина, Хрущева, Брежнева и Горбачева в отечественной истории.

Даже приблизительные датировки конкретных пророчеств встречаются редко. Так, 7-я глава, где есть пророчество о рождении Эммануила, привязана к правлению Ахаза, третьего царя в списке — значит ли это, что предшествующие главы охватывают правление двух предыдущих царей? Едва ли. Главы явно выстроены не в строго хронологическом порядке, ведь предшествующая 6-я глава датирована «годом смерти царя Уззии», первого царя, это самое начало проповеди Исаяи. Между Уззией и Ахазом был царь Йотам, он правил целых 16 лет, вряд ли Исаяя хранил полное молчание все эти годы.

То есть Книга Исаяи — это в любом случае не сборник проповедей в хронологическом порядке, и вряд ли она составлена им самим. Все же он не писал, а говорил — кто и как записывал его речи, собирал их, возможно, редактировал и составлял затем из них единую книгу, нам совершенно неизвестно.

Но самое интересное начинается именно с 40-й главы. Здесь уже нет никаких личных упоминаний об Исаяе или современных ему царях. Ситуация, которая здесь описана, совершенно не такая, как в VIII в. до н.э.: Иерусалим уже давно разрушен, а народ находится в вавилонском пленении. «Утешайте, утешайте же Мой народ!» — так начинается эта глава, хотя до этого встречались почти исключительно обличения. Но теперь пророк говорит, что народ вскоре вернется из Вавилона в Иерусалим и отстроит его.

Здесь сразу меняются тональность и стиль, пророчества радостны и торжественны, они явно указывают на скорое возвращение из Вавилонии, которое на самом деле состоялось во второй половине VI в. до н.э., то есть спустя более полутора веков после смерти Исаяи Иерусалимского (Хизкия, последний из упомянутых царей, умер в самом начале VII в. до н.э., и вряд ли Исаяя мог его надолго пережить).

Вопрос не в том, мог или не мог Исаяя предвидеть ход событий на полтора-два столетия вперед — христиане верят даже, что его мессианские пророчества сбылись через семь с лишним веков. Вопрос скорее в том, что возвращение из Вавилона было совершенно неактуально для слушателей задолго до того, как этот плен начался. Представим себе, что Пушкин пророчествовал о скором падении советской власти, причем не общими словами о «падении тирании», а вполне конкретно. Мы бы несомненно поняли, что эти строки не мог написать сам Пушкин, умерший задолго до установления этой власти, даже до того, как о ее наступлении можно было догадаться.

Так и здесь все предельно ясно: «Ступайте же прочь из Вавилона, подальше от халдеев!» (Исх. 48:20). Это именно время Вавилонского плена, причем ближе к его концу. Вот почему разумно предположить, что у этих глав был другой автор, которого иногда называют Второисайей или, на греческий манер, Девтеорисайей.

Что интересно, в книге есть еще один шов, хотя и не такой явный: с 56-й главы начинается третья часть. Здесь мы видим третью картину: по-видимому, народ вернулся на родину, отстроил Храм, возобновил богослужение. «Пророчество Владыки Господа, который собирает израильтян из рассеяния: “К тем, кого собрал, Я и других соберу!”» (Исх. 56:8). Это уже третья ситуация — и, по-видимому, третий автор, его называют Третьеисайя или Тритоисайя.

Но после того, что мы знаем о Книге Притчей Соломоновых, разве это должно нас удивить? Агура и Лемуэла добавили к Соломону, и это тем не менее

называется Книгой Притчей Соломоновых. Авторы, которых мы называем Вторым и Третьим Исаяей, пишут несколько иначе, чем собственно Исая Иерусалимский, в другой обстановке и на другие темы, но пишут в том же духе. И, видимо, потому их пророчества были присоединены к уже существующей книге.

Впрочем, это не единственная причина. Пророчество разворачивается во времени, это не просто прогноз погоды, который сбылся или не сбылся на следующий день, — это своего рода взгляд на историю с высоты Божественного Откровения (или с высоты философского осмысления текущих и будущих событий, сформулируем так для неверующих). Поэтому трагедией Иерусалима, которую предсказывал собственно Исая, история далеко не закончилась — и те, кто пророчествовал после него о восстановлении города и о новой жизни в его стенах, поставили эти события в контекст уже сбывшихся пророчеств.

Можно провести две параллели. Первая — это Псалтирь, где псалмы, как правило, не заканчиваются на трагической ноте. Да и если посмотреть на структуру самой книги, заканчивается она исключительно «оптимистическими» псалмами (и примерно то же можно сказать о пяти основных частях, из которых состоит эта библейская книга).

А другая, уже новозаветная, — Иоанн Креститель, в котором многие видели вернувшегося пророка Илию, в соответствии с пророчеством Мал. 4:5. Нет, никто не думал, что Илия спустился обратно с небес в огненной колеснице, и не случайно Лука так подробно описывает рождение Иоанна в самом начале своего повествования. Но Иоанн действовал «в духе и силе Илии» (Лк. 1:17), и «если хотите принять, он есть Илия» (Мф. 11:14, Син. пер.). Может быть, и последователи Исаяи действовали в его духе и силе и были «Исайей нашего времени», так что их пророчества были добавлены к уже существовавшей книге? После всего, что мы говорили о Притчах, Иове и Бытии, это уже не кажется удивительным. Впрочем, разговор о НЗ — тема, как можно надеяться, следующей книги.

2.7. Откуда же берется авторитет?

Итак, для фундаменталистов авторитет Писания зиждется на буквальном понимании Откровения: Бог продиктовал эти строки великому пророку Моисею, и потому мы можем им доверять. Для консерватора и традиционалиста, не склонного к фундаментализму, все выглядит несколько иначе. Не авторство придает авторитет письменному тексту, а принятие его общиной верующих.

Более того, мы видим, как мало на самом деле знаем об истории этого текста. Почему же тогда об авторстве так много спорят сегодня? Видимо, по той причине, что понимание авторства библейских книг многое дает для понимания самой природы этого корпуса текстов. Если для фундаменталиста такой вопрос вообще не стоит: все книги были написаны теми апостолами и евангелистами, чьи имена они носят, притом написаны по внушению Святого Духа, — то для критического ума современного исследователя все было намного сложнее. Он выделяет разные стадии развития текста, от устного предания до окончательной редакции, старается датировать и атрибутировать свои реконструкции. Но они в любом случае остаются реконструкциями.

Впрочем, верующий читатель Библии обычно не задумывается над такими вопросами, как авторство или датировка отдельных книг. Первые пять книг, Пятикнижие Моисеево? Конечно, его написал пророк Моисей, ведь оно так и

называется, ведь именно так учат Писание и Предание. А кто не согласен, тот нечестивый атеист.

А потом этот верующий читатель может столкнуться с аргументами другой стороны. Он их или отвергнет с порога, начиная прямо с выводов, и до аргументов уже не доберется, или... рассмотрит и с некоторыми согласится. Что же, значит, Писание и Предание недостоверны? Такой вывод некоторые и делают.

Показательна судьба самого Б. Эрмана, о котором мы тут уже не раз вспоминали. Свою книгу «Великий обман» он сам начинает с личных воспоминаний, поэтому мы не нарушим личной тайны, обсудив его историю. Эрман вырос в строгой протестантской семье и считал непреложной истиной все, что сказано в Библии, и все, что говорит о Библии церковь, — причем истиной в самом буквальном смысле слова.

Начав изучать библеистику как науку, он скоро пришел к выводу, что это просто невозможно совместить со строго научным подходом, и в результате отверг христианскую веру целиком и полностью. Ключевым вопросом для Эрмана стало, в частности, авторство новозаветных текстов: если Петр не писал своих посланий лично, то они подложны, а их составитель — наглый обманщик. И третьего не дано: либо это личное и непосредственное авторство в том же смысле, в каком должник лично подписывает расписку, либо подлог.

Но ведь никто не пришел в суд с распиской, и понятие авторства, как мы уже выяснили в самом начале этой главы, могло выглядеть в древности по-разному, как и сегодня выглядит по-разному. В конце концов, понятие «подлог» имеет смысл только в межличностных отношениях — а община или церковь как раз и есть место, где возникают такие отношения. И понять Библию в отрыве от этих отношений просто невозможно, она не просто документ, принятый по итогам официальной встречи, она — рассказ о том, как проходило это общение на протяжении многих веков. И персонажи, и авторы, и комментаторы, и читатели — участники этой истории.

И все же сомнения в авторстве, вроде тех, которые предлагает Эрман, очень полезны для самой этой общины. Они не дают ей уклониться в другую крайность — фундаментализм. Аргументы против буквального авторства показывают нам, каким сложным было становление библейских текстов: это далеко не полицейский протокол по осмотру места происшествия и не воспоминания очевидцев, записанные на следующий день. Скорее, это коллективная память общины о значимых для нее событиях, причем эти воспоминания могли быть отчасти переосмыслены.

Мы знаем, что помимо книг, вошедших в состав Библии, существовали и другие книги, на которые библейские периодически ссылаются. Если говорить о повествованиях ВЗ, это прежде всего «книга Праведного», «Летопись царей Израильских» и такая же книга о царях Иудеи. Мы не знаем, что это были за книги и почему в какой-то момент их перестали переписывать и сохранять, а в результате они до нас так и не дошли.

Очевидно, те книги, которые дошли, были сохранены именно потому, что община верующих, она же народ Израиля, видела в них изложение своей Священной истории. Эти книги во многих случаях составлялись постепенно (это, конечно, не относится к небольшим и очень цельным книгам вроде Ионы или Руфи), они могут восходить к некоторым авторитетным фигурам, об историчности которых судить бывает трудно, но авторство все же скорее остается за общиной — и она же наделяет книги авторитетом.

И тут можно задуматься уже над следующим вопросом: насколько исторична эта самая Священная история? Об этом — следующая глава.

Глава 3

Миф и история

3.1. Ревнитель и Скептик завершают свой спор

Ревнитель (Р): ВЗ излагает историю израильского народа.

Скептик (С): Это собрание мифов древних евреев. Интересное и поучительное чтение на свой лад. Но разве можно видеть в нем нечто достоверное? Со всеми этими чудесами?

Р.: Конечно. Почему вы считаете, что чудеса не случаются? Наука может объяснить далеко не все наблюдаемые явления.

С.: Давайте рассмотрим всего один пример. В 10-й главе Книги Иисуса Навина описано, как Господь по призыву Иисуса остановил в небе солнце. «И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (Нав. 10:13). Видите, с точки зрения автора Солнце вращается вокруг Земли и его можно вот так запросто остановить. Вы верите, что такое действительно произошло?

Р.: На самом деле, конечно, Земля вращается вокруг Солнца и вокруг своей оси. Но почему не предположить, что она на время остановила свое вращение?

С.: Как вы это себе представляете? Линейная скорость вращения Земли на поверхности и на экваторе — более полутора тысяч километров в час. Что произошло бы в случае мгновенной остановки на такой скорости? Да сила инерции снесла бы все с земной поверхности и выплеснула океаны! И как это остальные народы не заметили такой глобальной катастрофы?

Р.: Возможно, в данном случае имел место некий оптический эффект: солнечный свет был хорошо видим даже после заката. А может быть, для израильтян замедлилось время. Земля вращалась как обычно, просто для них минуты растягивались в часы.

С.: У вас остроумные гипотезы. Но самое простое объяснение, что это — просто вымысел. Сказка.

Р.: Самое простое объяснение не всегда самое правильное. Но, впрочем, я соглашусь, что иногда Библия использует образный язык, как и все мы. Например, мы привыкли говорить «солнце взошло», хотя знаем, что это Земля вращается вокруг своей оси.

С.: А сотворение мира в готовом виде за шесть календарных суток — это тоже такое образное выражение?

Р.: Ну... может быть...

С.: А Всемирный потоп был действительно всемирным?

Р.: Вот это точно так. Это ясно сказано в Библии!

С.: Как вы себе это представляете? Откуда взялась вся эта вода, как Ной мог взять на борт представителей всех биологических видов?

Р.: Не знаю, я не биолог.

С.: Вы не готовы признать, что хотя бы некоторые страницы Библии содержат полный вымысел?

Р.: Разумеется, нет. Иначе очень скоро у вас окажется, что и Бог — чей-то вымысел, детская сказка.

С.: Это вы сами и сказали!

Р.: Вообще, вы все время опровергаете какие-то выдуманные, карикатурные представления о Боге: старичок на облаке с волшебной палочкой!

С.: Это не мои представления. Это ваша Библия изображает его таким.

Р.: Да где же?

С.: Да взять хоть 32-ю главу Бытия: там Иаков с кем-то всю ночь дерется и вроде даже побеждает в драке, а утром оказывается, что его противником был Бог!

Р.: Но это же нельзя понимать буквально! Речь идет о духовных борениях праотца Иакова...

С.: Ого, мы поменялись ролями! Так значит, когда речь идет о Всемирном потопе, о невысказанно долгих сроках жизни или об огромном количестве воинов, библейский текст надо понимать строго буквально. А когда Бог описан как человек — то наоборот?

Р.: Ну да. Все зависит от контекста.

С.: Какое удобное понятие этот самый «контекст»! Вот сморозит знаменитый человек какую-нибудь глупость, а потом говорит: «Меня исказили, вырвали мои слова из контекста».

Р.: В некоторых местах библейские авторы говорят как историки, и такие страницы мы должны понимать буквально. А в некоторых случаях они явно рассказывают притчи, и это, конечно, надо воспринимать как поэтические образы, не впадая в примитивный буквализм.

С.: Удобно вы придумали. А я бы сказал, что Библия — сборник мифов. Записавшие воспринимали их во всех случаях буквально, но сегодня для нас просто невозможно рассматривать эти древние сказки как исторические повествования.

Р.: Миф, сказали вы? А что такое миф?

С.: Иначе говоря, сказка. Объяснение, как устроен мир, придуманное людьми, неизвестными с наукой.

Р.: А не превращается ли в миф сама эта ваша современная наука, ставящая себя на место Бога? Она у вас и всеведуща, и всемогуща, она преподает нам высшее благо...

С.: Нет. Она просто работает.

Р.: Как и моя вера!

С.: Вот видите, мы вернулись в ту точку, с которой начали разговор.

Р.: И каждый только укрепился в собственном мнении!

С.: Именно так. Прекрасный результат, не правда ли?

Р.: Да, благодарю вас за содержательную беседу.

С.: И я вас, многоуважаемый собеседник.

3.2. Миф и история: где граница?

Наши воображаемые друзья оставили нас разбираться с понятием «миф» и с тем, как к нему относится современная наука. Если в тексте описаны некие чудеса, означает ли это, как считает наш Скептик, что текст — сплошной вымысел? Совсем нет. Возьмем, к примеру, повествования о Сергии Радонежском или Жанне д'Арк. Там не просто описаны чудеса, они составляют основу того и другого повествования. Чудесное явление Богородицы или ангелов — едва ли не главная причина основать новый монастырь или вступить в войну с захватчиками, причем всем остальным участникам этих событий это тоже очевидно.

И в то же время ни один историк не сомневается, что Сергей и Жанна действительно существовали, что каждый из них сыграл огромную роль в истории своей страны. Историк может предполагать, что рассказ о чудесах отражает чей-то вымысел, но для современников событий, не говоря уж о потомках, он совершенно реален. Иными словами, ученый не может сказать, происходили ли эти чудеса на самом деле (чудеса вообще находятся вне компетенции науки), но он точно может утверждать, что вера в их реальность сыграла существенную роль в исторических событиях.

Но и логика Ревнителя обнаруживается постоянно: если что-то понимать не буквально, к примеру рассказ о чудесах, тогда все окажется метафорами и аллегориями. Здесь логическая ошибка, конечно: если среди яблок есть сорт «антоновка», это не значит, что все яблоки этого сорта. Но где граница буквального понимания?

Для христианской веры она давно проведена, и называется эта граница «Символ веры». В нем изложены те основные вероучительные положения, без которых христианин — не христианин. И про воплощение, распятие, воскресение и вознесение Христа там сказано очень ясно. А к примеру, про сотворение мира — только то, что Бог его сотворил. Про солнце, стоявшее в небе при Иисусе Навине, не сказано вообще ничего.

Кстати, в Символе веры, главном тексте, описывающем веру христиан, Христос сначала назван светом и только потом — Богом. Есть желающие понять эти слова буквально и объявить Христа разновидностью электромагнитного излучения, а научную дисциплину оптику — злой ересью? До сих пор мне такие не встречались.

Но это, разумеется, еще не ответ на все недоумения. И как в прошлой главе нам понадобилось понятие необходимой и достаточной точности, так в этой нам понадобится другое понятие: язык описания.

Каждому наверняка приходилось признаваться в любви. И в большинстве случаев мы говорили о сердце, о звездах и цветах и о прочих предметах, не имеющих никакого отношения к нашей влюбленности. И никто наверняка не говорил о выбросе гормонов в кровь, хотя именно такое описание было бы самым точным с точки зрения физиологии. О любви принято говорить поэтическим — или, если угодно, мифологическим — языком.

Миф — одно из тех слов, которые все употребляют, но, как правило, имеют при этом в виду разные вещи. В бытовой речи это синоним слов «вымысел», «сказка», и о мифах говорят в связи с первобытными народами, которые не причастны научному знанию и считают, что все явления окружающего мира объясняются поступками могущественных духов.

Впрочем, глядя на происходящее вокруг, то и дело замечаешь, что и сегодня многие люди куда охотнее живут в пространстве мифа, нежели в логике рационального мышления. Например, во многие времена и у многих народов был популярен миф о том, что именно наш народ самый древний и самый славный, что он издревле окружен врагами и должен бороться за свое существование. За такой миф люди идут умирать куда охотнее, чем за логически выверенные формулы... Но, пожалуй, не будем о политике.

Наиболее удачное определение мы находим у одного из самых известных отечественных исследователей Елеазара Моисеевича Мелетинского:

Миф является средством концептуализации мира — того, что находится вокруг человека и в нем самом. В известной степени миф — продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными

представлениями (термин Дюркгейма), бессознательными и сознательными скорей, чем с личным опытом. Первобытная мысль диффузивна, синкретична, неотделима от сферы эмоциональной, аффективной, двигательной, откуда происходят антропоморфизация природы, универсальная персонификация, анимизм, метафорическая идентификация объектов природных и культурных. Универсальное совпадает с конкретно-чувственным... В мифе отождествляются форма и содержание, символ и модель, часто не разделяются и не различаются субъект и объект, знак, вещь и слово, сущность и имя, объект и его атрибуты, а также единичное и множественное, пространство и время, происхождение и природа объекта. Мифологическая концептуализация не лишена логики, но она неуклюжа, действует при помощи медиации и бриколажа [32].

Последние два слова требуют отдельного пояснения. *Медиация* — посредничество, когда одно понятие обязательно объясняется через другое, *бриколаж*, образно говоря, принцип игры в бильярд. Шар нельзя закатить в лузу сразу, прямым ударом, он должен сначала ударить по другому шару, и лишь в результате этого столкновения один из шаров может закатиться в лузу. Так и в мифологическом мышлении одно постоянно сталкивается с другим, и смысл рождается именно в этом столкновении, в ассоциациях, значимых совпадениях и т.д.

Как происходит мифологизация истории? Мы сами свидетели этому. Сегодня в России, к примеру, почитается князь Владимир как креститель Руси и основатель русского государства. Выбор религии воспринимается как «цивилизационный выбор», навсегда определивший судьбу нашего народа, и местом этого выбора называется Корсунь (она же Херсонес), греческий город на территории нынешнего Севастополя. А вот что пишет об этом событии самый древний источник, «Повесть временных лет» [33]:

В 6496 (988) году пошел Владимир с войском на Корсунь, город греческий, и затворились корсуняне в городе. И стал Владимир на той стороне города у пристани, в расстоянии полета стрелы от города, и сражались крепко из города. Владимир же осадил город. Люди в городе стали изнемогать, и сказал Владимир горожанам: «Если не сдадитесь, то простою и три года». Они же не послушались его, Владимир же, изготовив войско свое, приказал присыпать насыпь к городским стенам. И когда насыпали, они, корсунцы, подкопав стену городскую, выкрадывали подсыпанную землю, и носили ее себе в город, и ссыпали посреди города. Воины же присыпали еще больше, и Владимир стоял. И вот некий муж корсунянин, именем Анастас, пустил стрелу, написав на ней: «Перекопай и перейми воду, идет она по трубам из колодцев, которые за тобою с востока». Владимир же, услышав об этом, посмотрел на небо и сказал: «Если сбудется это, — сам крещусь!» И тотчас же повелел копать наперерез трубам и перенял воду. Люди изнемогли от жажды и сдались [34].

Какой цивилизационный выбор, какое основание государства? Языческий варяжский конунг нападает на византийский город, подробнейшим образом описывается технология осады, предательство одного из осажденных и обет конунга принять другую религию в случае успешной осады.

Далее, кстати, следует еще одна мотивация: Владимир в качестве дани от побежденных требует себе в жены царевну, но византийский двор требует от него принять крещение, нельзя же выдавать православную царевну за язычника. Владимир принимает крещение, чтобы породниться с самым могущественным двором своего времени.

Разумеется, это лишь один из эпизодов жизни Владимира, далеко не первый, когда ему пришлось задуматься над своей религиозной принадлежностью, у его выбора были и иные причины, как рассказывает «Повесть временных лет» в других местах. О сомнениях Владимира и Крещении Руси, надо заметить, говорится развернуто и подробно. Но характерно, что этот самый корсунский эпизод в нашем общественном сознании проделал путь от еще одного взятия очередного города очередной варварской дружиной, каких много было в Средние века, до ключевого события всей российской истории.

А уж как мифологизировались в советские времена вполне реальные исторические персонажи вроде В. И. Чапаева, нечего и говорить. Все события из их жизни излагались в общем и целом верно, просто преподносились как события мифологические, объясняющие не столько историю, сколько настоящее. Какие именно события будут мифологизироваться в то время, когда вы будете читать эту книгу, вы легко можете определить сами.

Есть ли мифологический или, лучше сказать, мифопоэтический язык в Библии? Сколько угодно. И не всегда даже ясно, что надо понимать именно в этом ключе. Наверное, многие согласятся, что Эдемский сад во второй главе Бытия описывается именно этим языком — хотя бы потому, что там четыре реки вытекают из одного источника (Быт. 2:10), чего на земном шаре не случается.

Основная задача исторической науки была сформулирована прусским историком Леопольдом фон Ранке в начале XIX в.: «Показать, как это было на самом деле». Он имел в виду прежде всего примерно то же, что римский историк I–II вв. Тацит, который повествовал о прошедших событиях «без гнева и пристрастия», то есть не пытался оправдывать или обвинять исторических персонажей, не отбирал факты, которые подтверждают мнение историка о прошедших событиях. Собственно, это и отличает честную историческую науку от идеологической пропаганды, которую нередко пытались и пытаются выдавать за историю.

Однако за почти два столетия, прошедшие с тех пор, как Ранке высказал этот принцип, в гуманитарных науках изменилось очень многое, и эта цель уже не кажется такой достижимой, как прежде. А что, если фактов у нас недостаточно, свидетельства невозможно проверить, они противоречат друг другу и т.д.? А что, если каждый историк, несмотря на стремление к объективности, все же не может абстрагироваться от собственных мнений и оценок и неизбежно оказывается пристрастным, а порой и гневливым? Значит ли это, что в наше постмодернистское время невозможна вообще никакая объективная «всеобщая история», а возможен лишь набор разнообразных нарративов, из которых каждый выбирает себе подходящий, а при его отсутствии конструирует новый? Но в таком случае историю невозможно больше считать наукой.

Когда мы приступаем к историческому анализу повествований, изложенных в Библии, проблема субъективности становится особенно острой. Речь идет о событиях, которые произошли (если произошли) 2000 и более лет тому назад, от которых во множестве случаев не осталось, да и не могло остаться материальных подтверждений; а тексты, в которых эти события описаны, с момента своего появления на свет или вскоре после него были объявлены Священным Писанием, Божественным Откровением и сохраняют этот статус по сей день для разных религиозных групп.

Христиане разных конфессий и деноминаций составляют около трети населения мира, это самая многочисленная группа (разумеется, точные цифры зависят от методики подсчета, но в целом эту оценку никто не оспаривает).

Иудеев гораздо меньше, но их вклад в мировую культуру трудно переоценить. Для тех и других библейские книги — Священное Писание.

Более того, библеистика как наука возникла и развивалась почти исключительно в религиозной среде, она у своих истоков была всего лишь вспомогательной дисциплиной, цель которой — помочь общине верующих правильно истолковать свое Священное Писание. И надо признать, что западная (а значит, и общемировая) гуманитарная наука в своем нынешнем виде возникла не в последнюю очередь как раз в процессе его истолкования и понимания.

Мы в общих чертах разобрались, что такое миф. А что такое история? Об этом много спорят [35], но можно счесть общепринятым следующий взгляд.

История есть нечто большее, чем запись о произошедших событиях. История в широком смысле — это общественно значимое системное повествование о прошлом, в котором проанализированы различные источники, выделено главное и типичное, установлена хронология, проведены причинно-следственные связи между событиями, даны оценки событиям и их участникам и сделаны некоторые выводы на будущее. Этим история отличается от *мифа* — совокупности объясняющих прошлое легенд и преданий, в которых отсутствует критический анализ, а события, как правило, не приведены ни в какую систему, лишены абсолютной и относительной хронологии, связаны скорее по ассоциации и понимаются как постоянно воспроизводящиеся, причем их герои условны и одномерны (вот нам и понадобилось еще одно определение мифа).

Сказитель-мифграф повествует, что мир неизменен, им управляют высшие и неподвластные человеку силы, а историк объясняет, какие именно поступки каких именно людей привели к нынешнему положению вещей и какие рекомендации можно дать на будущее, чтобы мир менялся в желаемом направлении. При этом, разумеется, в рассказе историка точно так же могут действовать высшие силы, но они не являются единственным или даже главным волевым субъектом. Для историка ход событий определяет не судьба и не божество, но прежде всего сам человек.

При этом, как отмечает Барри Шварц, исследователь истории США, повествования о знаковых фигурах прошлого нужны не просто для того, чтобы узнать о них больше фактов. Прошлое, пишет он, «сопоставляется с настоящим как модель общества и модель *для* общества. Как модель общества, коллективная память отражает прошедшие события в соответствии с нуждами, интересами, опасениями и надеждами в настоящем. Как модель для общества, коллективная память исполняет две функции: она предлагает *образец*, формирующий и направляющий поведение, и *рамки*, в которых люди ищут и находят смысл своему нынешнему существованию. Коллективная память влияет на социальную реальность: *отражает, формирует* и ставит ее в определенные *рамки*» [36] (курсив авторский).

Чтобы превратить повествование о произошедших событиях в связную историю, историку необходима *идеология* — общественно значимая система идей, воззрений, верований и критериев, которая отражает интересы определенной группы людей и которую ее носитель считает правильной и стремится распространить. В угоду своей идеологии недобросовестный историк может искажать, замалчивать или придумывать факты, проводить неправомерные связи и т.д., но даже самый добросовестный историк не вполне объективен, он исходит из собственных, а чаще групповых представлений. Давая оценки, даже совершенно однозначные (политика Гитлера привела ко Второй мировой войне и огромным бедствиям), историк неизбежно исходит из

некоторых предпосылок о том, что есть добро и зло и как именно выстроены причинно-следственные связи.

Впрочем, когда в сознании автора сложилась некая историческая картина, процесс еще далеко не закончен. Перенося эту картину на бумагу, папирус, пергамен и так далее, автор создает историческую *литературу* — художественно выстроенный и оформленный текст со своими особенностями. Ни исторические события, ни идеология автора не переносятся в этот текст напрямую: «Давид глубоко и искренне верил в Бога, и я считаю, что это было хорошо, нам надо ему в этом подражать». Историк, создавая свой труд, широко пользуется разного рода литературными приемами, часть из которых универсальна, а часть — культурно обусловлена и при переводе на современные языки может быть понята неадекватно.

Довольно радикально сформулировал это Хейден Уайт: «Когда читатель понимает, что повествование представлено в виде исторического нарратива определенной формы, например как эпос, роман, трагедия, комедия или фарс, он, можно сказать, понял, какое значение порождает этот дискурс. Понимание есть не что иное, как признание формы нарратива» [37].

Что происходит при *анализе* такой исторической литературы? Добросовестный исследователь старается понять, каковы литературные особенности этого текста, какой видели историю его автор или авторы, а для этого ему неизбежно придется задаться вопросом о свойственной им идеологии. Упустив один из элементов анализа, исследователь легко впадет либо в примитивизацию («как написано, так оно все и было»), либо в мифологизацию (произвольный отбор фактов и проведение связей между ними по ассоциации, например, «выгодно ли это нашей социальной группе»).

Далее современный исследователь обычно приступает к *реконструкции* — стремится описать с наибольшей вероятностью, достоверностью и полнотой наибольшее число событий, которые легли в основу исторического повествования. При этом, особенно когда мы говорим о древней истории, добросовестный реконструктор осознает, что все описываемые им события не могут быть восстановлены полностью, во всех деталях, а нередко возникают противоречивые версии. Как обычно это и происходит в науке, наиболее убедительной считается та версия или гипотеза, которая объясняет наибольшее количество известных фактов с наименьшим количеством допущений. Но одновременно ученый осознает пределы своего познания и не утверждает, что самая убедительная гипотеза есть истина в последней инстанции.

Попробуем что-нибудь реконструировать? Начнем с тех страниц Книги Бытия, которые содержат больше всего мифологических элементов. В следующем разделе мы поговорим, к примеру, об эволюции: отрицает ли ее Библия? Сколько было споров и даже судебных процессов! Может быть, нам взять и отказаться целиком и полностью от мифа, а выделить исключительно исторически достоверные события? Если бы мы могли это сделать!

Здесь читатель может остановиться и задуматься о том, какую роль различные мифологемы играли в истории России и других республик бывшего СССР в постсоветский период. Одни из этих мифологем он может поддерживать и разделять, другие считать неверными и вредными в перспективе исторического развития, но нет сомнений, что чистой логикой многие из событий постсоветской истории объяснить просто невозможно. Очевидно, дело в том, что мифологическое (образное, интуитивное) мышление настолько же свойственно человеку, как и логическое, и избавиться от него полностью невозможно.

Что остается делать, если мы читаем явно необъективные тексты, повествующие о событиях, которые имеют такое огромное значение для разных религиозных общин? Можем ли мы вообще говорить о какой бы то ни было «истории Древнего Израиля», если вся она оказывается предметом веры или неверия?

Каждый решает это для себя, но я бы предложил три основных принципа:

- 1) потребность в контексте;
- 2) презумпция историчности;
- 3) осознанная субъективность.

Ни одно историческое повествование не может быть верно воспринято вне *контекста* — и литературного контекста того произведения, где мы прочитали рассказ, и историко-культурного фона, на котором разворачивались события.

Что можем мы сказать о патриархах: Аврааме, Исааке и Иакове? Можем ли подтвердить или опровергнуть хоть какие-то из связанных с ними повествований? По-видимому, нет. Но есть возможность сравнить эти повествования с тем, что мы знаем о жизни людей в ту эпоху. В свое время очень помогли в этом отношении глиняные таблички из месопотамского города Нузи — обычные деловые документы середины II тысячелетия до н.э. Из них мы узнаем, что наследником бездетной пары вполне мог стать раб, а служанка жены могла быть своего рода «суррогатной матерью», рождая детей, которые считались детьми самих супругов, — ровно так, как это происходило в историях Авраама и Иакова.

Еще одна область, где древние деловые документы позволили восстановить контекст, — это договоры между царем и его вассальным правителем. Такой договор начинается с определения сторон и с предыстории, объясняющей, как стороны пришли к таким отношениям. Затем подробно излагаются обязанности вассала, перечисляются благословения за их соблюдение и проклятия за нарушение, в свидетельство призываются боги. Текст такого соглашения помещался в святилище и периодически заново прочитывался вслух.

Нетрудно заметить, что Завет, заключенный между Господом и народом Израиля, в общем и целом выстроен по такому же принципу, и даже Книга Бытия, которая повествует о возникновении этого мира, и всего человечества, и предков Израиля, служит своего рода прологом к заключению Завета: а собственно, кто такой Господь и кто такие израильтяне, чтобы им вступать в договорные отношения между собой?

В суде существует презумпция невиновности: каждый человек считается невиновным, пока не доказано обратное. Для историков, возможно, стоит исходить из *презумпции историчности*: признавать за базовую версию ту, которая донесена до нас традицией. Это не означает отстаивать ее любой ценой, традиционная версия может содержать множество неточностей и нуждаться в поправках, а иногда быть и вовсе неверной. Да и бывает, что единой всеобщей версии не существует — традиции могут расходиться.

И все же стоит, пожалуй, считать традицию достоверной, пока не будет доказано противоположное, — просто потому, что иначе у нас не будет общей отправной точки. Минималисты, о которых уже шла речь в разделе 1.4. «Что такое библеистика?», предлагают противоположное: считать историчным только то, что со стопроцентной убедительностью доказано материальными свидетельствами. Но при таком подходе большая часть древней и средневековой истории окажется просто вычеркнутой из учебников, а это откроет дорогу

откровенным спекуляциям и фальсификациям. Возможно, расцвет «новой хронологии» в России рубежа XX–XXI вв. связан именно с тем, что официальная и традиционная версия истории, основанная на концепции классовой борьбы, оказалась недостоверной и была низвержена, а ничего нового на горизонте не появилось. Свято место не бывает пусто — и его заняли фальсификации.

Традиционная версия, возможно, не всегда точна и полна, но она дает неплохую общую площадку, на которой может быть начат разговор. И с этой традиционной версией будут сравниваться любые другие варианты.

Третий предлагаемый принцип — *осознанная субъективность*. Полностью объективным может быть математическое вычисление или физический эксперимент, но не рассказ о прошлом, которое каждый неизбежно представляет себе по-своему, и во многом видение прошлого определяется нашим отношением к настоящему и проектом будущего. О том, как это работает, мы будем говорить подробнее в четвертой и пятой главах, а сейчас ограничимся лишь общим принципом: наша позиция, убеждения, выводы в значительной мере зависят от наших предпосылок. Какие выводы мы делаем из анализируемого текста, говорит о нас никак не меньше, чем о самом тексте.

3.3. Эволюция: языки и динозавры

Итак, эволюция. При буквальном прочтении первых двух глав Бытия для теории эволюции не остается никакого места: мир создан за шесть суток (правда, не очень понятно, как можно было их отсчитывать, пока не были созданы Солнце и Луна) и сразу в готовом виде. Места для эволюции живых существ просто не остается. И дальше начинаются многочисленные доводы фундаменталистов о том, что эволюцию живых существ никто никогда не наблюдал, что в зоопарке обезьяны не становятся людьми и т.д. Со стороны биологов на эти доводы было дано много убедительных ответов. Но я не биолог, я филолог и буду говорить о том, что знаю достоверно и что мы сами можем легко наблюдать, раскрыв «Слово о полку Игореве»: об эволюции языков.

В 11-й главе Бытия мы видим рассказ о том, как единое человечество строит «башню до небес», чтобы самостоятельно взобраться на небо, но Бог «смешивает» их языки, они утрачивают взаимопонимание и вынуждены бросить свой великий проект. Если следовать букве библейского повествования, картина однозначна: язык был один, он моментально распался на множество языков, взаимопонимание было утрачено раз и навсегда.

В Средние века, до рождения современной лингвистики, существовала популярная теория о том, что изначальным языком человечества был древнееврейский, язык Ветхого Завета (нередко его отождествляли с арамейским или сирийским). На нем разговаривал Адам с Богом в раю, и при смешении языков только он остался неповрежденным, а остальные языки больше или меньше отделились от него.

В Израиле в религиозных школах примерно так описывают происхождение языков и по сей день. И вот выпускник такой школы поступает в университет, начинает изучать лингвистику, и ему говорят, что на самом деле иврит всего лишь один из семитских языков, сильно изменившийся по сравнению с праязыком, и что многие архаичные черты сохранились как раз не в иврите, а в арабском. И языковой материал действительно подтверждает этот тезис.

Например, в древнееврейском языке есть слово יום *йом*, которое переводится как «день». В семитских языках корень слова обычно (хоть и не всегда) состоит из трех согласных звуков, но здесь их только два: *й-м*. А вот в родственном ему

арабском то же самое слово звучит как *يوم йаум*, в середине этого слова есть еще один корневой согласный, неслоговой *у* (как английский *w*). Просто в еврейском *йаум* стянулось в *йом*.

Или возьмем пример из грамматики. В классическом арабском существуют падежи: *арду* — «земля» (именительный), *арди* — «земли» (родительный), *арда* — «землю» (винительный).

А в еврейском все падежные значения передаются предлогами, а слово «земля» не изменяется и выглядит как *אָרֶץ эрец*. Но существует странная наречная форма *אֶרֶץ арца* «на землю, в землю». Очень похоже на винительный падеж... Можно предположить, что когда-то и в еврейском были формы *арцу, арци, арца*, из них сохранилась только последняя, остальные утратили окончания, после чего неудобопроизносимое *арц* превратилось в *эрец*.

Если мы посмотрим не только на арабский, но и на другие семитские языки, наша догадка подтвердится: во многих из них слово «день» имеет три корневых согласных и три падежа с соответствующими окончаниями тоже встречаются повсеместно. Выходит, древнееврейский язык утратил эти общесемитские черты.

И тут у студента есть выбор: либо принять лингвистику как науку и попытаться прочесть текст Книги Бытия другими глазами, трактуя его не так буквально, либо полностью отказаться от лингвистики.

Была ли эволюция живых существ, неббиологам судить трудно, но вот эволюция языков очевидна каждому. Глядя на древнерусские летописи, мы ясно видим, что их язык сильно отличается от нашего нынешнего русского... а также от украинского и белорусского. Это древнерусский язык, из которого постепенно вышли эти три восточнославянских языка, именно потому они так близки друг к другу. А тысячу лет назад наши предки говорили практически на одном и том же языке, хотя свой диалект был в Новгороде, свой — в Киеве и свой — в Пинске. Все это засвидетельствовано и в письменных источниках. И чем ближе письменные источники к нашему времени, тем больше они напоминают современные тексты.

Этот восточнославянский язык был очень близок к языку южных и западных славян, куда ближе, чем нынешний русский к болгарскому или польскому. Лингвисты реконструируют праславянский язык, который, в свою очередь, оказывается очень близок к прабалтийскому, прагерманскому, латинскому с древнегреческим и к другим языкам, на которых говорили народы древней Европы... и не только Европы — санскрит, священный язык Древней Индии, относится к той же индоевропейской семье. Очевидно, все эти языки возникли из каких-то индоевропейских диалектов — и лингвисты показывают, что эти диалекты, в свою очередь, имели много общего с диалектами тюркскими, угрофинскими, семитскими и другими. Вероятно, сам индоевропейский праязык возник из какого-то другого, еще более древнего — его принято называть ностратическим.

Если же идти дальше в глубь веков, общие корни обнаружатся и у этого древнего языка, от которого, конечно, не дошло письменных текстов, с языками-предками иных народов земли. Дальнейшие реконструкции очень рискованны, но лингвисты обычно предполагают, что несколько десятков тысяч лет назад всё или почти всё человечество говорило на одном языке — предке всех ныне существующих языков, а точнее, разные группы людей говорили на близких и взаимопонятных диалектах, из которых потом и возникли новые языки [38].

Но если это происходит в нынешнее время, вероятно, так было и в те времена, от которых до нас не дошли письменные источники? Реконструкцией таких

изменений занимается сравнительно-историческое языкознание. Оно подсказывает нам, например, что русские слова *начало* и *конец* произошли от одного корня с чередованием гласного: *кен/кон*. В слове *начало* была приставка *на-*, суффикс *-ло* (ср.: *шило*, *мыло*), а корень неузнаваемо изменился. Но всем изменениям лингвисты могут привести точные параллели в других словах, это были регулярные процессы.

Впрочем, все это реконструкции, но есть и примеры эволюции языков, которые прекрасно документированы, прежде всего это развитие всех романских языков, от румынского до португальского, из общего предка — народной латыни. Да и сегодня мы видим, как на Балканах из единого сербохорватского языка возникают отдельные сербский, хорватский и даже черногорский и боснийский, хотя, конечно, с лингвистической точки зрения их на данный момент логичнее всего считать диалектами. При этом взаимопонимание утрачивается постепенно: белорусский язык нам легко понимать без перевода, а если привыкнуть, то многое будет понятно и по-болгарски, и по-польски. А те же самые боснийцы и черногорцы вообще не испытывают никаких проблем в общении друг с другом, даже если считают свои языки разными.

На самом деле никакая наука не всесильна. Ученые решительно ничего не могут сказать о происхождении языка: на самой древней стадии, у самого первобытного племени он уже существует как сложная система. Лингвистика может объяснить, как развиваются языки, но не может сказать нам, почему вообще человек обладает языком и как это началось. И я бы не стал ни в коем случае проводить прямые параллели между развитием языков и вопросом о биологической эволюции, это слишком разные процессы. Но я хотел бы обратить внимание только на одну деталь: буквальное прочтение 11-й главы Бытия по меньшей мере не объясняет очевидной и всеми наблюдаемой эволюции языков.

А что же насчет одномоментности языковых изменений, как они описаны в Книге Бытия? Посмотрим для сравнения, как в этой же книге описано умирание Адама. Сначала Бог говорит Адаму о древе познания добра и зла: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17, Син. пер.). Далее идет рассказ о грехопадении и изгнании из Рая...

И наконец: «Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет» (Быт. 5:5, Син. пер.). Ничего себе «в день»! Говоря более современным языком, Библия может описывать как одномоментное событие некий процесс (постепенное «умирание» Адама), который в реальности мог растянуться на многие века. В момент грехопадения, по сути, началось умирание Адама, он стал подвластен смерти. Может быть, и утрата взаимопонимания, разделение среди участников «великого Вавилонского проекта» вовсе не означала, что все ныне существующие языки возникли именно в тот самый момент в готовом виде?

Не о том ли сообщает нам и Псалтирь (Псал. 89:5, Син. пер.): «Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний»? И это уже подсказывает нам нечто важное о возможности эволюции в мире живой и даже неживой природы.

Но повествование о Вавилонской башне позволяет задуматься о вещах куда более интересных. Например, что за башню строило то самое древнее человечество? Нашли ли ее остатки археологи (ведь древние люди перестали ее строить, но не разрушили)? Увы, нет. Иногда с этой башней сопоставляются зиккураты — храмы Древнего Междуречья, страны, в которой расположен город Вавилон. Они выглядят как ступенчатые пирамиды, и это очень символично: языческая религия словно пытается по ним взобраться на небеса. Но сказать, что

какой-то конкретный зиккурат и есть та самая древняя башня, мы никак не можем, к тому же они все были построены спустя много тысячелетий после того, как человечество расселилось по Земле.

А ведь в этом повествовании есть куда более интересные моменты. Человечество пытается действовать как один человек, а Бог говорит о Себе во множественном числе: «...сойдем же и смешаем...» Конечно, христиане видят тут указание на Троицу, но все равно необычно, что такое множественное появляется именно тут (оно, по сути, есть еще только в рассказе о сотворении человека и его изгнании из Эдема). То есть Бог Один — многочисленнее всей этой толпы.

И сама башня «до небес»: чтобы ее разглядеть, Ему приходится «сойти». Кому-то этот образ покажется слишком антропоморфным, дескать, Бог сидит высоко на небесах и оттуда плохо видит подробности земной жизни. Но это же ирония: самая великая башня оказалась такой мелкой, что с небес ее просто не видно. Не пророчество ли это о всех великих госпроектах будущих империй?

А особенно пророчески, конечно, звучит предостережение об утрате взаимопонимания. Человечество может добиться многого, но... только если у него есть общий язык. Кстати, нигде в 11-й главе не сказано, что этот общий язык был *единственным*. Очень может быть, что разные племена уже говорили на своих диалектах, просто у них был некий язык межнационального общения, мы тут ничего не знаем наверняка. Только можем добавить: нередко взаимопонимание начисто утрачивается даже в тех случаях, когда люди пользуются одними и теми же словами и грамматическими конструкциями, и именно тогда рушатся великие начинания.

Говорить о теории эволюции мы здесь не будем — о ней написаны многие тома. Верна или нет эта теория, судить специалистам в области биологии. Достаточно будет сказать, что подавляющее большинство этих специалистов ее в том или ином виде принимают.

А теория эта опирается на три очевидных факта:

1. Живые организмы передают врожденные свойства по наследству потомкам.
2. Иногда организм рождается с новыми свойствами, которых не было у его предков.
3. Эти свойства могут помочь организму в конкурентной борьбе с другими подобными организмами или, напротив, помешать.

Отрицать ни один из этих фактов невозможно. Зато бесконечно можно спорить о том, как интерпретировать их частные детали и какие именно выводы из них делать. И пусть лучше это будут делать биологи, которые действительно разбираются в материале. А мы сейчас немного поговорим о том, как можно воспринимать теорию эволюции с точки зрения библейского текста.

Во-первых, и эта теория, как всякая научная теория, подвержена изменениям и существует во множестве вариантов. Когда Дарвин высказывал свои предположения о происхождении видов, он не знал множества фактов, известных нам сегодня, — достаточно сказать, что тогда еще не были открыты гены! Еще при жизни Дарвина его главный труд переиздавался несколько раз, туда вносились очень серьезные поправки, а сегодняшняя «синтетическая теория эволюции» многое уточнила и дополнила. Автомобиль, на котором мы ездим сегодня, тоже очень сильно отличается от тех автомобилей, на которых ездили сто лет назад, хотя называется тем же словом, — примерно так обстоит дело и с теорией эволюции. И среди современных биологов она распространена

приблизительно в той же мере, что и автомобили на улицах наших городов, — то есть обойтись без нее нельзя.

Почему же некоторые верующие против нее возражают и противопоставляют рассказу первых глав Бытия о сотворении мира? Им кажется, что они стоят перед ключевым выбором: создан ли человек Богом или возник случайно, в результате мутаций и естественного отбора. Если наше появление на свет — результат очень длинной цепочки случайностей, Бог в лучшем случае просто бездействует, а вернее всего — не существует.

Мне это противопоставление эволюции и творения всегда казалось ложным. Приведу пример из области литературы. У меня на книжной полке стоит роман в стихах «Евгений Онегин», и я давно знаю, что он был сочинен А. С. Пушкиным. Но позвольте! Моя книга отпечатана типографским способом, а Пушкин, как мы знаем, писал пером и чернилами. Кроме того, он жил в первой половине XIX в., а мое издание выпущено на полтора столетия позднее, и любая экспертиза это подтвердит. Конечно, мое издание не первое, но если мы найдем экземпляр самого первого тиража, то обнаружим, что он отпечатан в типографии А. Ф. Смирдина. И при чем тут тогда Пушкин? От него не осталось ни единой пометки на страницах этой книги, что нам опять-таки убедительно докажет любой эксперт, и вообще, гипотеза о существовании некоего «Пушкина» никак не может быть доказана с помощью издания, где на первой странице напечатано его имя.

И уж если текст «Евгения Онегина» мы загрузим из интернета на свой компьютер и распечатаем на принтере, станет окончательно ясно, что никакой Пушкин к нему не имеет отношения, поскольку в его времена ничего подобного не существовало. Нелепость, не так ли? Причем в равной степени нелепо будет высказывать два предположения: что Пушкин не был автором «Евгения Онегина» или, наоборот, что он лично и непосредственно создал все существующие в мире экземпляры этого произведения.

А ведь об эволюции и ее противоречиях с верой в сотворение мира зачастую рассуждают именно таким образом. Но исчерпывающий ответ на это недоразумение был дан уже почти полтора века назад А. К. Толстым в стихотворном послании цензору, который стремился запретить дарвинизм:

*Способ, как творил Создатель,
Что считал он боле кстати,
Знать не может председатель
Комитета о печати.*

Здесь может быть, конечно, много разных предположений. Например, можно сказать, что Бог создал определенные законы, которыми управляется сотворенный Им мир. Или что эволюция существует, но лишь кажется случайной, а на самом деле направляется Им к некоторой цели. Но все эти рассуждения остаются в любом случае чисто умозрительными, мы ничего не можем ни проверить экспериментом, ни доказать с помощью формул.

А что на самом деле говорит Книга Бытия об эволюции? На первый взгляд, совершенно ничего. Но ведь первые главы Бытия — не инструкция по творению мира для чайников, а повествование о Том, Кто сотворил весь этот мир, и о том, на каких принципах основано это творение.

Мы видим, что мир сотворен с самого начала упорядоченным и прекрасным. Первый из трех фактов, на которые опирается теория эволюции, назван вполне ясно: живые существа производят себе подобных, «да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду и по подобию ее, и дерево плодовитое, приносящее

по роду своему плод, в котором семя его на земле» (Быт. 1:11, Син. пер.). Собственно, это отрицал еще в середине XX в. «народный академик» т.д. Лысенко, который полагал, что из одного вида растений легко можно получить другой.

Об изменчивости и конкурентной борьбе в Книге Бытия действительно ничего не сказано. Но там вообще вся история возникновения Вселенной описана без подробностей. И все же некоторые принципы, на которых она основана, там видны ясно.

Например, постепенное усложнение. Мир не возникает сразу в готовом виде, сперва появляются некие «базовые оппозиции», основные части будущего мира: свет и тьма (первый день), небесный и поднебесный мир (второй), суша и моря (третий) — и только в четвертый день на небе появляются светила. Казалось бы, намного логичнее было сначала рассказать об их сотворении, чтобы они, Солнце и Луна, и стали источниками света. Но повествователь идет другим путем. Почему?

Человек, искушенный в теории Большого взрыва, с готовностью расскажет нам, что фотоны появились во Вселенной намного раньше звезд и планет, но дело даже не в этом. Свет — некая базовая, общая категория. Сначала он просто возникает, и лишь потом мир, в котором есть свет, упорядочивается с помощью этих самых светил: «светила на тверди небесной для освещения земли и для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. 1:14, Син. пер.). То есть сначала идет нечто общее, неорганизованное, и лишь затем оно обретает привычные нам формы.

Далее, первая глава Бытия ясно повествует, что сотворенный мир сам начинает все активнее участвовать в процессе творения. Вчитаемся: «И произвела земля зелень, траву... и дерево» (Быт. 1:12, Син. пер.), «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт. 1:20, Син. пер.), «да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1:24, Син. пер.). Это уже совсем иной оборот речи, чем «создал Бог твердь» (Быт. 1:7, Син. пер.)! Все происходит по Божией воле, но творится не непосредственно Им, а при участии уже сотворенной части этого мира. И сотворенное тут же начинает «плодиться и размножаться», то есть устойчиво воспроизводиться.

По-видимому, если бы автор хотел сообщить, что мир сотворен сразу в готовом виде, как полагают некоторые радикальные противники эволюции, ему пришлось бы описать это несколько иначе. Нет, в Бытии мы видим постепенное развитие и усложнение нашего мира, и нет ничего скандального в том, чтобы признать эволюцию одним из инструментов такого развития.

Но самый большой и больной спор идет о человеке. Допустим, эволюция привела к возникновению утконоса или пингвина, но царь творения, человек? Неужели он всего лишь еще один представитель животного царства? Собственно, слова «создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2:7, Син. пер.) и можно понимать как указание на материальную природу человека. Он — часть этого мира, но в нем есть нечто такое, что превосходит этот мир: «...и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7, Син. пер.).

Но ведь ученые-эволюционисты стараются объяснить с помощью естественного отбора и те черты человеческого поведения, которые никак не сводимы к животному началу. Например, альтруизм, готовность пожертвовать своими интересами, а то и жизнью во имя своей группы или общего дела —

разве не противоречит такое поведение теории эволюции? Особь, которая жертвует собой, уже не оставит потомства, значит, ее гены не сохранятся в будущих поколениях. А особь, которая усыновит чужого детеныша, потратит ценные ресурсы не на воспроизводство себе подобных. Эволюция не может поддержать такие качества, а у людей они есть!

Да, возражают эволюционисты, но популяция, в которой чаще рождаются такие альтруистические особи, имеет куда больше шансов на выживание, чем та, где каждый думает только о себе. Отбор действует, но на уровне популяций. И тут же предсказывают, что и многие другие черты человеческого поведения, несвойственные животным, могут со временем найти убедительное материалистическое объяснение. Упрощенно говоря, раньше люди не знали, почему дети похожи на родителей, а сегодня есть наука генетика; сейчас люди еще не знают, почему могут слагать стихи или верить в Бога, но наука скоро и это объяснит на пальцах, уже подбирается к объяснению.

Надежды на то, что вот-вот наука объяснит все на свете простым и непротиворечивым образом, свойственны не столько ученым, сколько дилетантам от науки. Академики знают, что каждый ответ на старый вопрос обычно порождает два новых вопроса, еще более сложных. И у меня нет никаких сомнений в том, что наука в ее нынешнем понимании принципиально неспособна создать некую «схему человека», которая раз и навсегда все про него определит.

Но разве такие построения не подрывают достоверность библейского повествования о сотворении человека как единственного и уникального существа во всем мире? Разве не оказывается он просто очень сообразительной бесхвостой обезьяной?

И тут мне в голову приходит мысленный эксперимент... Допустим, некий инопланетный исследователь высадился бы на нашу Землю до того, как на ней зародилась жизнь. Этот исследователь собрал бы абсолютно все данные о химическом составе нашей планеты, о происходящих физических процессах, он, может быть, находился бы даже в том самом месте, где скоро возникнет живое из неживого. Смог бы он это угадать и заранее описать? Смог бы он предвидеть, какие животные и растения будут населять планету через сотни миллионов лет?

Едва ли. Как только, пока неизвестным нам образом, из неживого получилось живое, оно стало развиваться по своим законам. Да, внутри живого организма проходят физические и химические процессы, действуют те же законы, что и в неживой природе. Но жизнь не сводится к этим процессам, она должна быть описана с помощью законов биологических, которые сами по себе из химических и физических законов не выводятся.

Теперь представим себе, что наблюдатель, устроенный как-то совершенно иначе, чем люди, попал на Землю в любую эпоху до появления человека. Он мог бы описать множество живых существ, понять, как они живут и развиваются — но смог бы он предсказать появление разума? Не просто более сообразительных животных, которые будут лучше добывать пищу или прятаться от хищников, но нас с вами, способных сознавать себя личностями? Едва ли.

Или пример из нашей собственной жизни... Ученые, как это принято говорить, «рисуют карту головного мозга». Допустим, удастся создать точный портрет всех клеток чьего-то мозга, определить каждое из взаимодействий между ними в каждый момент времени. Вероятно, тогда исследователь легко определит, когда мы голодны, раздражены или, напротив, счастливы, когда видим страшный сон или вспоминаем дорогу туда, где давно не бывали. Но

может ли такой анализ дать портрет меня как личности? Может ли угадать, какие стихи я сочиню, в кого влюблюсь, какую выберу профессию?

Едва ли, тут уже вступают в силу законы более высокого уровня — человеческой психологии. А если мы будем знать всё про психологию каждого члена того или иного общества, мы вряд ли сможем заранее определить, какой будет культура этого общества, какая разовьется в нем философия и что будет считаться модным в следующем сезоне. Законы общественного развития еще сложнее. Каждый шаг на более высокий уровень означает знакомство с совершенно новыми фактами и закономерностями, которые просто не могут быть поняты, а тем более предсказаны на предыдущем уровне.

Мы знаем пока далеко не всё, но достаточно много про физические и химические процессы, про биологию, психологию и культуру. А что мы знаем про Бога? Христиане начинают всякий разговор о Нем с утверждений, которые с точки зрения обыденной земной логики просто абсурдны: Бог — одновременно Один и Трое, причем Второй из Троиц одновременно полностью Бог и полностью Человек.

Некоторые богословы-любители полагают, что, произнеся некоторое количество правильных словесных формулировок, мы полностью и целиком опишем эту высшую реальность, вместим ее в собственный разум. С тем же успехом можно ожидать, что шимпанзе, наш ближайший сосед по эволюционной схеме, поймет и оценит поэзию Пушкина.

Другие не менее наивные богословы полагают, что открытие неких биологических или психологических фактов может отменить, упразднить, подорвать эту высшую реальность. Но с тем же успехом можно ожидать, что, если нейрофизиолог точно определит в моем мозгу клетки, активизирующиеся при написании данного текста, авторство текста будет принадлежать уже не мне как личности, а совокупности мозговых клеток.

Жизнь на нашей планете, как правило, развивалась от простого к сложному, примерно так же развивается и каждый человек по отдельности, и вся человеческая культура. Полагаю, что все наши рассуждения о Боге, о мире духовных сущностей, о посмертном существовании — это попытка заглянуть за горизонт, увидеть краешек той реальности, которая нам пока не открыта и, возможно, живет по гораздо более сложным законам, чем те, что известны нам.

Но людям и жизни вообще свойственно постепенное развитие. Никто сейчас точно не знает, как именно возникла на планете жизнь, но, наверное, это произошло не в одну секунду — вот набор молекул, а вот через секунду уже полноценное живое существо, способное питаться и размножаться. Точно так же и грань между животным со сложными рефлексам и человеком, сознающим себя как личность, вряд ли была пройдена за одну секунду, хотя и тут мы, конечно, можем только строить предположения.

Мы, может быть, только подходим к некоей новой грани — и как биологический вид *Homo sapiens*, и как отдельные личности, с каждым новым днем приближающиеся к своей биологической смерти.

Атеист говорит: «Когда мозг умрет, это будет подобно выключению компьютера, исчезнет все, что было в оперативной памяти». Но верующий возразит: «Даже если компьютер, на котором я написал некий текст, будет уничтожен, текст сохранится в интернете, и сам интернет не будет всего лишь суммой очень большого количества компьютеров и серверов, соединенных проводами. Он живет по законам более высокого уровня». Фундаменталист утверждает, что якобы знает эти законы наизусть, а они, в свою очередь,

обладают свойством отменять или игнорировать факты и закономерности более низкого уровня. Идея другая, а вот степень уверенности в абсолютном собственном знании, по сути, та же.

А я скажу: мы не знаем того, что за этим порогом.

3.4. Эволюция и проблема смерти

Кстати, о смерти. Настоящая богословская проблема возникает именно с ней. Нет, не только потому, что все мы однажды умрем, хотя это очень печально. В Послании к Римлянам, ключевом богословском трактате НЗ, сказано буквально следующее: «Через одного Адама в мир пришел грех, а за грехом смерть. Так грех одного человека сделал смертными всех людей» (Рим. 5:12). То есть получается, что до грехопадения Адама и Евы люди не умирали, в мире не было смерти.

При этом наука абсолютно уверена, что животные умирали и до появления на Земле человека. И даже если согласиться с фундаменталистами, что мир был сотворен за шесть календарных суток, человек появляется только на шестой день, после всех прочих живых существ. Но среди животных есть хищники, а значит, само их существование предполагает смерть тех, на кого они охотятся. Более того, первая глава Бытия описывает, как Бог велит размножаться всем живым существам. Если бы они размножались, но не умирали, довольно скоро им не хватило бы места на нашей планете. Причем быстрее всех, как нам известно, размножаются самые мелкие существа. Пара мышей в идеальных условиях приносит каждые два месяца по шесть мышат, еще через два месяца мышата сами становятся готовы к размножению. Желаящие могут поупражняться в арифметике и посчитать, как скоро вся поверхность суши будет заполнена неумирающими мышами.

То есть размножение в нашем материальном мире необходимо предполагает смертность вне зависимости от грехопадения. Но, может быть, Павел совсем не имел в виду животных? Может быть, их смерть — не трагедия, а часть естественного процесса? Но ведь и людям Бог дал ту же самую заповедь: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:28, Син. пер.). К людям относится все то же самое: если бы они размножались, но не умирали, то заполнили бы планету, пусть и не так быстро, как мыши.

С древнейших времен ответ на эту проблему предлагался такой: Эдемский сад находился в каком-то ином мире, в другой реальности, где места точно хватило бы всем. И лишь после грехопадения Адам и Ева оказались в нашем мире, в котором царствует смерть.

Да ведь Эдемский сад вообще невозможно отыскать на нынешнем глобусе, достаточно сказать, что из него, по описанию Книги Бытия, вытекали в разные стороны сразу четыре реки (Быт. 2:10), а в нашем мире такого просто не бывает. Сам этот сад, по-видимому, обозначение некоей иной реальности. На глобусе нет Эдема, в геологии и палеонтологии нет «Эдемского периода» просто потому, что здесь языком земных образов описано нечто неземное. И попытки привести рассказ первой главы Бытия в соответствие с достижениями естественных наук или тем более попытки переписать научные теории и переделать открытия так, чтобы они во всем совпадали с Бытием, просто бесполезны.

Но такой ответ лишь уводит нас от самой проблемы: если в Библии описан какой-то другой и совершенно нам недоступный мир, что нам дает это описание? Правда, у нас есть очень необычное пророчество Исайи: «Корова и медведица станут пастись вместе, бок о бок их детеныши лягут, и лев, как бык, будет есть

солону» (Исх. 11:7). Речь идет о новом мире, который однажды придет на смену нашему. Значит ли это, что именно так Бытие описывает мир до грехопадения человека? Не обязательно, хотя вполне возможно. Но это в любом случае какой-то совершенно иной мир. Можно понимать его описание иносказательно (в этом мире больше не будет зла и насилия), можно — прямолинейно (животные изменяют свои свойства, и лев, не утратив «львиности», станет вегетарианцем). Но это явно слова из области, несовместимой с нашим естествознанием.

Понимать первые главы Книги Бытия буквально, конечно, можно, но сложно — возникает слишком много противоречий и с данными современной науки (которые, конечно, тоже не абсолютны и со временем будут наверняка пересмотрены), и, что еще важнее, с самим библейским текстом. Возьмем, к примеру, рассказы о сотворении человека.

В первой главе мы читаем, что человек был сотворен после всех животных (Быт. 1:26), причем мужчина и женщина появились одновременно (Быт. 1:27). А во второй, сразу после этого, мы видим совершенно иную картину: сначала Бог творит Адама (Быт. 2:7, на древнееврейском слово «адам» означало просто «человек»), потом создает животных (Быт. 2:19), а после них — жену для Адама (Быт. 2:22), которой дает имя Ева.

Конечно, можно сказать, что первый рассказ принадлежит Элохисту, а второй — Яхвисту (о них мы говорили в разделе 2.5. «А теперь Пятикнижие»), потому что они так и различаются. Но ведь кто-то свел эти повествования воедино, причем не мог не заметить вопиющих противоречий между двумя рассказами. Почему же он не постарался от них избавиться?

Противоречиями эти совпадения выглядят только в том случае, если мы понимаем повествование как буквальный отчет о серии событий, расположенных в строго хронологическом порядке. Тогда действительно невозможно датировать сотворение Адама: после всех животных вместе с Евой или прежде них, отдельно? Но в художественной литературе или, к примеру, в кинематографе нередко используется и такой прием: сначала мы видим картину общим планом, а потом дается крупный план, причем разные события могут представляться в логическом, а не в хронологическом порядке. Точно так же и здесь образным языком автор повествует о том, как возник этот мир в общем и целом, а затем сосредотачивается именно на истории происхождения человека.

Все это совсем не значит, что первые главы Бытия — вымысел, сказка, недостоверное повествование. Нет, просто они написаны на ином языке, чем научные труды и школьные учебники естествознания. Это язык поэзии, или язык мифа, ведь в те времена, когда писалась книга, науки еще не существовало, а поэтические сказания, несомненно, были — они, видимо, останутся с человечеством во все времена. И к этой теме нам предстоит еще не раз вернуться.

Небуквальное толкование библейского текста — одна из древнейших традиций. Но и сегодня мы можем с его помощью понять этот текст лучше и полнее. Сегодня верующие читатели обычно хотят видеть в Библии некое систематическое изложение их вероучения. Но если бы она его содержала, едва ли могло бы существовать столько разных конфессий и богословских школ. Скорее, разные книги и даже разные их части излагают определенный взгляд на определенную проблему или вопрос.

Книга Бытия говорит о Творце мира и о том, как Он «запускает» процесс творения, чтобы мир продолжал существовать и развиваться, а еще о том, как между Творцом и человеком разрывается связь, — и смертность человека стала

самым страшным последствием этого разрыва. В предыдущем разделе мы уже отмечали, что, согласно библейскому повествованию, Адам, вопреки прямым словам Бога, умирает не в день, когда происходит грехопадение, а через 930 лет — и это в конечном счете развитие той же самой идеи. Удаление от Бога ведет к смерти, и потому сроки жизни патриархов после Адама в целом (с небольшими исключениями) сокращаются. Чем дальше от Эдема, тем меньше остается жизни.

Павел, в свою очередь, отвечает совсем на другие вопросы о роли и значении смерти Иисуса на кресте. Он опирается на повествование Книги Бытия, но не продолжает его напрямую и не стремится дать ответ на все вопросы. К тому же он живет в мире, где сотворение мира за шесть календарных суток, по сути, единственная возможная история его происхождения. Равно как и Всемирный потоп, кстати.

3.5. Мир без Всемирного потопа

Как только стали развиваться естественные науки Нового времени, стали возникать вопросы к рассказу о Всемирном потопе, который мы находим в главах 6–8 Книги Бытия. Раньше люди, обнаруживая следы морских раковин на камнях где-нибудь в горах, были уверены, что это отличное доказательство реальности потопа. Но постепенно происхождение осадочных пород получило другое объяснение, а список вопросов накапливался.

Итак, если читать эти главы Бытия буквально, получится, что в некоторый момент времени, когда уже существовал человек, вся земная суша несколько месяцев была покрыта водой, залившей даже самые высокие горы. В результате погибло все живое, неспособное дышать под водой, кроме тех живых существ, которые укрылись в Ноевом ковчеге.

Но... откуда взялась и куда потом делась эта огромная масса воды? Почему после смешения пресной воды с морской сохранились пресные озера? Как выжили растения под толщей воды в несколько километров? Наконец, на нашей планете живет примерно миллион видов одних только насекомых, причем ученые постоянно открывают новые виды. Какая-нибудь редкая бабочка живет исключительно в амазонских джунглях или на двух-трех островах в Тихом океане — и Ной, чтобы собрать их всех, должен был совершить кругосветное путешествие. Кроме того, многие животные питаются строго определенным видом пищи. Где взял Ной австралийских коал, а потом еще и листву эвкалипта для них (ничего другого они не едят), если не побывал в Австралии?

Словом, представление о Всемирном потопе, при котором вся территория земного шара была долгое время скрыта под водой, принципиально не согласуется ни с какими естественными науками.

Что это могло быть? Можно отвергнуть естественные науки. Можно назвать эту историю вымыслом, пусть даже и основанным на каком-то реальном наводнении местного масштаба. Но есть еще и третий путь. Можно допустить, что повествование описывает реальность не таким языком, каким говорят современные учебники и научные справочники. Да ведь очевидно, что не таким... «В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились; и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей» (Быт. 7:11–12, Син. пер.). Про дождь мы, конечно, знаем и из учебников, но вот льется он никак не из небесных окон — это описание явно следует представлениям древних людей, а не современным научным данным. А что это за источники великой бездны? Не будем пока торопиться с ответом.

Происходили ли подобные катастрофы на памяти человечества, по данным науки? Безусловно, да. Во время последнего ледникового периода уровень Мирового океана был ниже нынешнего более чем на сотню метров, а по мере таяния ледников вода возвращалась в моря и ее уровень повышался. Конечно, этот процесс происходил постепенно, на протяжении сотен и тысяч лет, а не за 40 дней и ночей. Затопленными оказались многие места обитания людей, но у самих жителей всегда была возможность спокойно собраться и уйти.

Или не всегда? Ученые предполагают, что всего несколько тысяч лет назад нынешнее Черное море было пресноводным озером и занимало значительно меньшую площадь, чем теперь. Уровень воды в нем, соответственно, был на десятки метров ниже нынешнего. В те времена эти места давно уже были обитаемыми, наверняка люди жили на плодородных землях вокруг этого большого озера, возделывали землю, строили поселения...

Однажды Черное море соединилось со Средиземным. Мы не знаем, как именно это происходило. Возможно, вода переливалась через нынешний Босфор относительно плавно, а возможно, это был катастрофический прорыв. И тогда по равнинам вокруг пресноводного озера прогулялась волна высотой в десятки метров, обратила вспять течение Дуная, Днепра, Днестра и других рек, прежде чем «воды великой бездны» улеглись в нынешних черноморских границах... Это, вне всякого сомнения, была великая катастрофа, бесследно уничтожившая жизнь на огромной территории.

То же самое, кстати, произошло в свое время со Средиземным морем. Теперь оно соединено с океаном еще одним узким проливом, Гибралтарским, но так было не всегда. Когда-то произошел прорыв «вод великой бездны» из Мирового океана в то пространство, которое сегодня стало Средиземным морем. Правда, современная наука считает, что это событие произошло несколько миллионов лет назад, так что люди не могли его застать. Но вот Черное море явно образовалось на исторической памяти человечества.

Катастрофа действительно была всемирной, но она касалась только того мира, который был известен тогдашним людям. Если представить себе одну семью, которая спаслась от потопа, взяв с собой некоторое количество домашних и даже диких животных, то она должна была увидеть, как погиб под водой весь известный им мир. Когда вода улеглась в новых границах, мир неузнаваемо изменился, и этот новый мир предстояло заново заселить, разводить в нем скот, пахать землю, насадить виноград... Как раз история Ноя.

Сравним с рассказом о потопе историю об уничтожении Содома и Гоморры из 19-й главы той же книги Бытия. Из Содома спасся только Лот со своими дочерьми. Катастрофа была локальной, но привычный им мир был полностью уничтожен, а другого они просто не знали. И в результате дочери Лота были уверены, что больше на земле не уцелел никто (Быт. 19:31), и зачали детей от собственного отца, чтобы восстановить уничтоженное человечество. С их точки зрения, они последние представители человеческого рода.

Насчет черноморского потопа — это, конечно, всего лишь предположение, и у нас нет способа проверить, насколько оно верно. Но на этом примере видно, что необязательно следовать строгому выбору «или/или»: читать Библию как современный учебник по всем наукам или отбрасывать ее как сборник древних сказок. Отношения между текстом и реальностью, породившей этот текст, могут быть достаточно сложными и неоднозначными, и если библейский текст повествует об исторических событиях языком мифа, это не значит, что в повествовании нет и не может быть исторического зерна. Просто одних

библейских повествований может не хватить, чтобы понять, как оно было на самом деле.

3.6. Борьба Иакова

Но, пожалуй, чемпион по мифологичности языка в Книге Бытия, если не во всем ВЗ, — 32-я глава, в которой Иаков борется с Богом. Стоит привести этот небольшой рассказ целиком.

И вот, Некто вступил с ним в схватку — и боролся с ним до самой зари. Увидев, что не может одолеть Иакова, Он ударил его по бедру — так, что кость вышла из сустава, — и сказал Иакову: «Отпусти Меня. Уже заря». — «Не отпущу, пока не благословишь меня», — ответил Иаков. «Как твое имя?» — спросил Тот. Он ответил: «Иаков». И тогда Тот сказал: «Отныне ты будешь зваться не Иаков, а Израиль, ведь ты боролся с Богом и с людьми — и выходил победителем». — «Назови мне свое имя!» — попросил Иаков. Но Тот сказал: «Зачем тебе знать Мое имя?» И благословил Иакова. Место, где это было, Иаков назвал Пени-Эл (Быт. 32:22–30, пер. РБО).

Похоже, этот рассказ смущал и окончательного редактора Бытия, и он ушел от острых вопросов. В том тексте, который мы видим перед собой, не сказано напрямую, что Иаков боролся именно с Богом, хотя такой вывод напрашивается сам собой. Кажется, и нашему редактору такое изображение Бога казалось слишком антропоморфным.

Более того, так и объясняется новое имя Иакова: *לְיִשְׂרָאֵל* *Йисраэль* на древнееврейском созвучно словам *לְרִשָׁא* *sara* «он боролся» и *אֱלֹהִים* *эль* «Бог» (это сходство обыгрывается в Книге Осии 12:3).

Но не будем торопиться с готовыми ответами, посмотрим сначала на эту историю в контексте всего повествования о жизни Иакова, сына Исаака и внука Авраама. Он, третий из патриархов, — ключевая фигура в этой истории. Авраам заключил с Богом завет, и обетования этого завета передавались по наследству только одному из сыновей: сначала Исааку, а потом его сыну... которому из сыновей? Их было двое, они были близнецами, старшим считался Исав.

Но Иаков все подстроил так, чтобы сначала Исав продал ему первородство за миску чечевичной похлебки (Быт. 25:29–34), а потом и Исаак благословил его как старшего брата, приняв за Исав (Быт. 27). Первенство было за ним, но Исав мог жестоко отомстить за обман — и вот Иаков бежит далеко от родного дома. Там, на чужбине, он находит себе жену, а точнее, двух жен, потому что становится жертвой точно такого же обмана: в темноте Лия, старшая сестра его возлюбленной Рахили, притворилась Рахилью. Пришлось брать в жены обеих. А потом пришлось обманывать и своего тестя, их отца, чтобы покинуть его дом вместе со всей своей семьей и нажитым богатством.

Жены рожают Иакову двенадцать сыновей и одну дочь, и теперь уже благословения передаются не одному первенцу — все сыновья Иакова унаследуют их в равной мере. Но чтобы все это состоялось, Иакову предстоит вернуться в родные края, а значит, встретиться с обманутым братом. Какой окажется встреча? В тоске и тревоге Иаков останавливается на границе Обетованной земли, у потока, через который переправляет все свое семейство и все имущество. Он делит своих близких на две части: пусть хоть кто-то уцелеет в случае нападения! А к Исаву отправляет своих слуг с богатыми дарами, чтобы он получил их прежде, чем встретится с Иаковом. Но сам так и остается на берегу, не решаясь переправиться и встретиться с неизвестностью. А говоря

иначе — с обманутым братом, который негодует на него за прошлое и от которого зависит теперь будущее Иакова.

Именно здесь возникает эта загадочная сцена борьбы. Но разве Иаков не боролся с Богом всю свою предшествующую жизнь? Он прикладывал все усилия, чтобы изменить свою судьбу, — и, похоже, Бог не возражал против этого. Так взрослый может «бороться» с ребенком или даже человек с домашним котенком, прекрасно зная, что силы неравны, но эта борьба радостна обоим и поучительна для малыша.

Но вот дальше сам Иаков дает такую оценку поединку: «Место, где это было, Иаков назвал Пени-Эл, что означало: “Здесь я видел Бога лицом к лицу и остался жив”» (Быт. 32:30, пер. РБО). Может быть, он ошибся? Принял за Бога кого-то другого? Такие теории в самом деле есть. Иногда говорят, что таинственным незнакомцем был, к примеру, ангел-хранитель Исава, который не хотел пускать Иакова в Обетованную землю, где ему, а не Исаву, будут принадлежать все обетования.

А теперь давайте задумаемся о том, как тогда писались такие книги. В Бытии, да и вообще в повествовательных книгах Библии, мы не встретим развернутых психологических портретов, внутренних диалогов и прочих приемов Толстого и Достоевского. Более того, в этих книгах мы не найдем сколь-нибудь развернутых богословских рассуждений. В библейских повествованиях все это передается через диалоги и действия.

Можем ли мы сказать, что так повествователь иносказательно изобразил сомнения и метания Иакова или, если угодно, его борьбу с судьбой? Можем. Или что это было некое мистическое видение, раскрывшее Иакову нечто крайне важное о его жизни и отношениях с близкими? Тоже можем. Или что здесь приводится некое рассуждение об отношениях между Богом и избранными Им праведниками, которые далеко не всегда ведут себя как благовоспитанные дети из книжек для младших классов воскресной школы.

Но вряд ли мы можем однозначно утверждать, что раскрыли замысел автора, проникли к нему в голову и теперь точно знаем, что он имел в виду. И уж совершенно точно будет нелепостью применять к древнему тексту современные стандарты и считать, что здесь с точностью приведен «портрет Бога». Перед нами многозначный, насыщенный образами текст, который может быть понят разными способами, и, судя по всему, автор хотел так и оставить его многозначным и таинственным.

3.7. Проблема больших чисел

Но отвлечемся от Книги Бытия (все прошлые примеры в этой главе взяты именно из нее), ведь в следующей главе нам предстоит говорить о других исторических книгах. Поговорим о больших числах.

Мы уже отмечали в разделе 3.4. «Эволюция и проблема смерти», что срок жизни Адама в 930 лет, а также долгие жизни других патриархов выглядят скорее символическими, чем реальными. Кстати, читатель русского Синодального перевода обычно удивляется, что все числовые данные приведены два раза, причем числа различаются, обычно на сотню:

Адам жил сто тридцать [230] лет и родил сына по подобию своему и по образу своему, и нарек ему имя: Сиф. Дней Адама по рождении им Сифа было восемьсот [700] лет, и родил он сынов и дочерей. Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер. Сиф жил сто пять [205] лет и родил

Еноса. По рождении Еноса Сиф жил восемьсот семь [707] лет и родил сынов и дочерей (Быт. 5:3–7, Син. пер.).

Все довольно просто объясняется: числа, написанные словами, взяты из древнееврейского текста, а написанные цифрами — из древнегреческого перевода (Септуагинты), который традиционно был самым авторитетным текстом на востоке христианского мира, в Византии и на Руси. Нетрудно понять, что никаких способов проверить, сколько все-таки было лет Адаму, когда у него родился первенец, не существует. Мы можем просто отметить, что некогда в рукопись вкралось искажение, и мы сегодня не знаем в какую, но это и не очень важно, потому что сроки жизни имеют в данном случае скорее символическое значение. Люди в нашем мире столько не живут.

Расхождения могут быть и между разными книгами внутри одной рукописной традиции. Так, и книги Царств (2 Цар. 24), и книги Паралипоменон (1 Пар. 21) рассказывают о переписи, устроенной по приказу царя Давида, но данные о переписи приводятся принципиально разные, никак не совместимые.

Вторая книга Царств, написанная раньше: «Снова разгневался Господь на израильтян и стал подстрекать Давида действовать против них. Он дал такое повеление Давиду: “Иди, пересчитай Израиль и Иуду!” <...> Йоав предоставил царю данные переписи народа: в Израиле было восемьсот тысяч мужчин, носящих меч, и в Иудее — пятьсот тысяч» (2 Цар. 24:1–9, пер. РБО).

А вот параллельный рассказ о той же переписи: «Сатана напал на Израиль и стал подстрекать Давида устроить в Израиле перепись. <...> Йоав предоставил Давиду данные переписи народа: в Израиле было миллион сто тысяч мужчин, носящих меч, и в Иудее — четыреста семьдесят тысяч» (1 Пар. 21:1–5, пер. РБО). Здесь есть одна интересная черта: в первой версии все происходит по воле Божией, во второй — по наущению сатаны. Но обратим внимание на цифры. По одной версии данные переписи составили 800 000 и 500 000 взрослых мужчин, по другой — 1 100 000 и 470 000. Эти данные невозможно свести воедино.

В любом случае выходит, что в Израиле при Давиде проживало примерно полтора миллиона взрослых мужчин (не считая священников и левитов), что дает нам общее население, включая женщин, детей и стариков, минимум в пять миллионов. Возникает закономерный вопрос: а могла ли эта территория их прокормить? Когда в 1922 г. в британской Палестине провели перепись населения, там проживало всего 750 000 человек. К моменту провозглашения независимости государства Израиль в середине прошлого века это число выросло почти до двух миллионов. Сегодня, разумеется, в государстве Израиль и на арабских территориях проживает еще больше людей, но прокормить и, главное, напоить себя они могут только с применением современных технологий.

Согласно приблизительным оценкам археологов, традиционные методы сельского хозяйства в Ханаане позволяли там прокормиться примерно одному миллиону человек — кстати, примерно столько жило там во время Второй мировой войны, когда подвоз продовольствия извне прекратился, а хозяйство велось достаточно примитивными методами. Даже если включить завоеванные Давидом территории, на которых собственно израильтяне не селились, пять миллионов — слишком большое число.

Как бы то ни было, в одну из версий вкралась ошибка. А можем ли мы проверить, в которую? И если такое стало возможным в одном месте, то, может быть, и в других встретится нечто подобное? Но как мы можем это обнаружить, если не найдем параллельного текста с другими цифрами?

Раскроем 20-ю главу Книги Судей. Там описан небольшой эпизод ранней израильской истории — сражение вениамитян с прочими коленами (племенами) Израиля у небольшого городка под названием Гива. По сути, конфликт местного значения. Но со стороны вениамитян выступило всего 26 700 воинов, а со стороны прочих колен в битве участвовало 400 000 человек. Кстати, численность защитников города указана довольно странно:

Сынов Вениаминовых, собравшихся тогда из разных селений, насчитывалось двадцать шесть тысяч человек, вооруженных мечами, в добавок к жителям Гивы — а тех насчитывалось семьсот отборных воинов. Семьсот отборных воинов из всего этого народа были левшами, и каждый без промаха бил из пращи камнем в волосок (Суд. 21:15–16).

К этому разделению мы скоро вернемся, пока просто отметим: что значит отряд в 700 человек по сравнению с армией в 26 000 воинов? Да ведь он почти незаметен. Для сравнения: в Бородинском сражении с обеих сторон участвовало меньше 300 000 бойцов. И только в Битве народов под Лейпцигом, самом большом сражении Наполеоновских войн, участвовало более полумиллиона бойцов. Получается, битва при Гиве Вениаминовой была самым грандиозным сражением в мировой истории вплоть до 1813 г., но никто за пределами Израиля ее даже не заметил?!

Вообще, эта битва описана необычно:

Сыны Вениаминовы выступили им навстречу из Гивы и сразили в тот день двадцать две тысячи израильтян... Вениамитяне и на второй день выступили навстречу им из Гивы и сразили восемнадцать тысяч израильтян... И в третий день пошли сыны Израилевы на сынов Вениаминовых, выстроившись перед Гивой, как в прежние разы. Сыны Вениаминовы выступили из города им навстречу и отходили все дальше, разя противников, как и прежде. Около тридцати израильтян пало (Суд. 20:21–31).

Сначала цифры потерь составляют десятки тысяч в день, и вдруг особо оговаривается потеря 30 бойцов! А исход боя решила засада в 10 000 человек (Суд. 20:34), которую устроили израильтяне: когда войско вениамитян увлеклось преследованием, эти воины неожиданно напали на город. Но как могло такое множество остаться незамеченным?

Здесь напрашивается простое предложение: убрать слово «тысячи». Возможно, так назывался некоторый отряд. К примеру, в начале XX в. казачья сотня в России насчитывала 120 штатных единиц в мирное время и 135 — в военное, но в походе, неся потери убитыми, ранеными и больными, сокращалась в размерах, однако не переставала называться сотней.

Есть также гипотеза о том, что вместо слова *אלף* *элеф*, «тысяча» в тексте изначально стояло некое другое, обозначающее вооруженного воина. В качестве параллели приводят слово *אלוף* *аллуф* со значением «вождь, старейшина».

Если так, все выглядит вполне логично и реалистично: в сражении участвовало 400 израильских воинов, а со стороны Вениамина было только 26 бойцов, зато к ним присоединились еще 700 пращников (Суд. 20:15) — может, именно потому израильтяне и несли тяжелые потери, пока пращники обстреливали их с городских стен, оставаясь неуязвимыми. Эти потери составляли 22, 18 и, наконец, 30 человек — действительно, существенный урон для отряда в 400 бойцов! В засаде могли быть всего лишь десять самых умелых воинов, которые в нужный момент нанесли решающий удар в тыл вениамитянам. Им, конечно, было нетрудно спрятаться на пересеченной местности.

Так это или нет, мы не можем знать наверняка, но что библейский текст не является протокольной записью произошедших событий, стало ясно, как только к этому тексту в принципе стали применяться методы рационального анализа.

В любом случае в древности отношение к цифрам было другое, чем сейчас. Вот контрольный вопрос: сколько было в Израиле колен (племен)? Все, разумеется, ответят: 12. А теперь давайте подумаем: у Иакова, он же Израиль, было 12 сыновей. От одного из них, Иосифа, произошло сразу два племени: Ефрем и Манассия, а от остальных по одному. Сколько это дает нам в сумме? Разумеется, 13. Но 13 — некруглое число, «некрасивое», у него нет такого символического значения полноты, как у 12. И вот Ефрем и Манассия засчитываются за одно «племя Иосифа» (которого в реальности не существовало), или же племя левитов, не имевших собственной территории, не входит в исчисление племен — и так сохраняется красивое число с символическим значением.

Но если все настолько расплывчато, можем ли мы вообще с какой бы то ни было долей уверенности судить о том, что было и чего не было в истории Израиля и как именно это происходило на самом деле? Попробуем разобраться, причем с самого начала. Теперь уже без Ревнителя и Скептика, но со ссылками на научную литературу, потому что следующие две главы этой книги будут более научными и менее популярными, чем первые три.

Глава 4

Древний Израиль как научная проблема

4.1. Откуда же он взялся?

История любого древнего общества, народа, государства поддается описанию с большим трудом, и нет нужды подробно объяснять почему: артефактов сохранилось мало, письменные тексты отражают крайне пристрастные точки зрения и редко дают возможность рассмотреть одно и то же событие с разных сторон, к тому же написаны они на древних языках. Можно сказать, конечно, что это общие проблемы исторической реконструкции, но, условно говоря, «плотность материала» неизбежно падает по мере углубления в прошлое. Что касается Второй мировой, мы знаем, как перемещались те или иные военные части, с точностью до дня и километра, а вопрос о расселении раннего человечества лишь приблизительно разрешается с точностью до десятков тысяч лет и целых континентов, причем модели пересматриваются каждое десятилетие.

Но и на этом общем фоне один раздел древней истории неизменно остается предметом жарких споров ученых и общественных деятелей самой разной направленности и специализации, причем в России за последние десятилетия актуальность этих споров только возрастает. Речь идет об истории Древнего Израиля — впрочем, такое определение сразу приходится уточнять. Кто-то назовет этот материал «Священная история Ветхого Завета», а кто-то, напротив, «История Сиро-Палестинского региона эпохи бронзы и раннего железа». При этом оба автора будут говорить как будто об одном и том же материале, но пользоваться несовместимыми понятиями и, по сути, находиться в совершенно разных мирах.

Вот как описывает эту ситуацию академический труд по истории Древнего Востока применительно к проблеме заселения израильтянами Ханаана:

Археологические данные рисуют отдельные, иной раз выразительные картины разрушения некоторых древних хананейских городов и смены

характера материальной культуры в значительных частях Палестины и Заиорданья, библейские же книги дают нам связное повествование об этих событиях, к сожалению, основанное лишь на устных преданиях, записанных на 400–500 лет позже (т.е. не менее чем через 12–15 бесписьменных поколений). К тому же, безусловно, это предание подверглось тенденциозной обработке в соответствии с много позднейшими идеологическими взглядами и в связи с идеологической борьбой, современной не описанным событиям, а времени записи. Поэтому, естественно, перед историками стоит вопрос о степени достоверности записанного предания [39].

О том, какие проблемы встают перед историками, исследующими Древний Израиль, и о том, как меняется эта парадигма в последние десятилетия, можно также судить по заглавиям некоторых ключевых работ, посвященных этой теме.

В середине XX в. историк Мартин Нот создает по классической модели свой фундаментальный труд «История Древнего Израиля» [40]. А Роллан де Во, вполне в духе школы «Анналов», пишет объемное исследование «Институты Ветхого Завета» (более известно расширенное название английской версии «Древний Израиль: его жизнь и институты» [41]). Сами названия предполагают, что науке известно если не все, то достаточно много о жизни этого общества.

Однако уже через пару десятилетий работы на ту же тему включают в свои названия английское *search* «поиск» или даже слово *quest*, подразумевающее не просто исследование, но поиск чего-то хорошо запрятанного, что может так и остаться ненайденным. Древний Израиль — не данность, а скорее задача для такого квеста [42]. Подобного рода работы выходят до сих пор.

В 1990-е появляется сборник с полемическим названием «Может ли быть написана история Израиля» [43] — сомнению подвергается не столько конкретная реконструкция, сколько возможность реконструкции как таковой. По сути, это манифест минимализма, о котором уже говорилось в разделе 1.4. «Что такое библеистика» и будет еще сказано ниже. Одновременно появляются и ответы на эти манифесты, прежде всего книги более консервативного археолога Уильяма Дивера и Джеймса Барра [44].

В новом тысячелетии тот же самый вопрос перестает звучать как сильное риторическое отрицание, он становится скорее научной проблемой и предметом для диалога. В 2007 г. выходит книга Лестера Грабба «Древний Израиль: Что мы знаем и откуда мы это знаем?» [45]. Само название показывает, что речь идет об определении методологии и, что особенно важно, границ научного поиска. Одновременно два ведущих израильских археолога, Исраэль Финкельштейн и Амихай Мазар, недавно опубликовали книгу под названием «Поиск исторического Израиля: обсуждая археологию и историю раннего Израиля» [46] — это запись лекций, прочитанных в 2005 г. в Детройте. Сама возможность создать такую реконструкцию становится предметом диалога, причем достаточно сложного и многопланового.

Дело прежде всего в том, что тексты, образы и сюжеты Библии продолжают восприниматься в настоящее время как актуальные и смыслообразующие для представителей трех авраамических религий. В то же время эта тематика активно исследуется учеными разных специализаций, и граница между религией и наукой в данном случае все более условна — мы наблюдаем это в России в связи с введением теологии в номенклатуру научных специальностей, но сходные процессы протекают и во многих других странах мира.

Границы между «сферами ответственности» религии и науки, разница в их целях, методах и языках описания несколько десятилетий назад выглядели куда

более понятными и четкими, нежели сегодня. И если часть религиозного сообщества стремится к тому, чтобы быть принятыми в научном мире на равных (признание ученых степеней по теологии и проч.), то, в свою очередь, у научного сообщества возникает необходимость выработки строго научного языка описания традиционных религиозных текстов, который в то же время не воспринимался бы верующими как враждебный.

Главное своеобразие библейского материала заключается в том, что эти тексты собраны, а возможно, и изначально создавались как Священное Писание некоторой религиозной общины и именно в таком качестве сохранялись и передавались вплоть до наших дней. Поэтому любые выводы, сделанные в отношении этого материала, оказываются особенно значимыми для немалого количества людей, причем это может касаться наиболее уязвимых сторон их жизни.

Работы, которые стараются идти по среднему пути и учитывают при этом состояние современной мировой науки, пока что крайне немногочисленны. Хорошим примером служат последние труды И. Р. Тантлевского, выдержанные в духе разумного консерватизма [47]. При этом стоит отметить, что методологическим вопросам здесь уделяется крайне мало внимания и в двух упомянутых трудах [48], которые в значительной мере повторяют друг друга, эти вопросы вынесены в приложение.

Еще один хороший пример — труд Игоря Павловича Липовского, который предлагает свое прочтение истории древних Израиля и Иудеи в соответствии с последними тенденциями историографии Древнего Ближнего Востока: Израиль и Иуда — два разных народа, каждый со своей историей [49]. В книге Липовского методологические вопросы практически не обсуждаются.

Нельзя при этом не заметить, что и Тантлевский, и Липовский с самого начала предлагают определенную модель и в дальнейшем ищут ей подтверждения. Для Тантлевского задача состоит в том, чтобы согласовать библейское повествование со всеми доступными данными. Задача Липовского скорее противоположна: она заключается в том, чтобы опровергнуть ключевой для Библии тезис об изначальном единстве израильского народа, включавшем Иуду как одно из племен (колен).

Как мы уже видели выше, академический труд по истории Древнего Востока, составленный еще в советские времена [50], большое внимание уделял именно методологическим вопросам реконструкции древней истории Израиля. Что же касается общих и кратких пособий по истории, они, как правило, пересказывают библейский текст, уточняя, что не все его эпизоды выглядят достаточно достоверно. Вот небольшой свежий пример: «К XIII–XII вв. относится и легендарный Исход евреев из Египта под водительством Моисея» [51]. По этой фразе нельзя понять, было само событие Исхода или же это всего лишь легенда, а если легенда, то какие факты лежат в ее основе. Но авторов подобных пособий трудно упрекать в небрежности: они просто следуют «мнению большинства», которое привычно пересказывает библейский текст, стремясь согласовать его с данными истории других народов.

Но нельзя не заметить, что подобные хронологические привязки библейских событий делаются без веских оснований — достаточно сравнить их с детально проработанной хронологией Египта того же периода (конец II тысячелетия до н.э.). К примеру, Тантлевский [52] приводит всего несколько дат, которые можно считать твердо установленными:

- В 853 г. до н.э. израильский царь Ахав участвует в битве при Каркаре.

- На стеле Тиглатпаласара III (743–742 гг. до н.э.) упомянут среди ассирийских данников израильский царь Менахем.
- Ассирийский царь Синаххериб нападает на Иудею в правление царя Хизкии в 701 г. до н.э.
- Вавилонский царь Навуходоносор II в 597 г. до н.э. нападает на иудейского царя Ехояхину (Иехонию в традиционных переводах).

Таких дат, как мы видим, совсем немного, а главное, ни одна из них не старше середины IX в. до н.э. Но, может быть, мы найдем следы израильтян в письменных источниках, дошедших от других народов?

4.2. Израиль на стеле Мернептаха

Первый небиблейский источник, в котором, по-видимому, упомянут Израиль, — стела Мернептаха [53]. Речь идет о памятнике, воздвигнутом, вероятно, в 1207 г. до н.э. в честь победного похода в Ханаан фараона Мернептаха (1213–1203 гг. до н.э., датировки правления египетских фараонов достаточно надежны). Среди прочих народов и городов, побежденных египтянами, упомянут *ysr3r* (в древнеегипетском письме не обозначаются гласные, а также не различаются *r* и *l*), о котором сказано, что «семени его больше нет» (в результате карательных действий египетской армии). Вот текст этого отрывка [54]:

Князья распростерты и говорят: «Мир!»
 Никто не поднимает головы своей над Девятью Дугами.
 Разрушение для Техену, Хатти усмирен;
 Ханаан разорен, так что (его постигли) все виды бедствий:
 Ашкелон побежден,
 Гезер захвачен,
 Йаноам более не существует;
 Израиль опустошен, и его семени больше нет,
 Хурру стала вдовой из-за Египта.
 Все страны вместе усмирены;
 Каждый, кто был беспокоен,
 Связан царем Верхнего и Нижнего Египта...

Сразу отмечу, что с точки зрения египтолога О. И. Зубовой, которую она высказала в частном разговоре [55], перевод второй строки у Тантлевского неточен: речь идет о народах, окружавших Египет, и перевести ее следует «Никто из Девяти Луков не смеет поднять главу свою».

Для традиционалистов все достаточно просто: здесь упомянут народ Израиля. Наиболее горячие головы даже называли Мернептаха «фараоном Исхода», считая, что надпись отражает исчезновение израильтян из Египта именно при этом фараоне и даже его попытку преследовать израильтян (эту точку зрения пересказывает А. Мень, не считая ее, впрочем, достаточно убедительной [56]). Такое прочтение, разумеется, не совпадает с основным содержанием памятника, который говорит о победах в Ханаане, но во всяком случае можно, казалось бы, считать, что к концу XIII в. до н.э. израильтяне надежно закрепились в Ханаане.

Ревизионисты, напротив, могут отрицать само отождествление этого этнонима с упомянутым в Библии народом: в конце концов, последовательность из пяти букв может оказаться чистой воды совпадением (так, город Магадан существовал в библейские времена на берегу Галилейского озера, а сегодня город с точно таким же названием стоит на берегу Охотского моря).

Итак, перечислим основные проблемы, связанные с интерпретацией этой надписи.

1. Действительно ли на стеле упомянут Израиль? По-видимому, да — по крайней мере, степень совпадения наименований достаточна для того периода, а другого внятного объяснения для этого слова нет. Предлагалось, к примеру, отождествление *usr3r* с долиной Изреель, но это еще менее вероятно, особенно учитывая детерминатив при имени (см. следующий пункт).

2. Что или кто конкретно подразумевается под Израилем? Липовский, к примеру утверждает: «Израиль, упоминаемый стелой Мернептаха, представлял собой союз только четырех северных древнееврейских племен» [57], но это совершенно голословное утверждение, из самой надписи такой вывод сделать невозможно. Как известно, этнонимы не всегда имеют одно и то же значение в разных языках, а одни и те же народы не всегда называются одними и теми же словами. Но не до конца даже ясно, этноним ли это. В надписи упомянуты также и другие объекты египетского завоевания: города Ашкелон и Гезер, а также другие, менее известные названия (Йаноам и Хурру). Но это именно территории, судя по детерминативам (особым знакам в египетском письме, которые показывают, например, что речь идет о названии страны или народа). К Израилю (будем называть его так) добавлен другой детерминатив: сидящие мужчина и женщина, что означает уже не территорию, а народ. Из этого, разумеется, логично сделать вывод, что в данный момент Израиль еще не жил оседлой жизнью и состоял из кочевников, но это трудно подтвердить или опровергнуть. В конце концов, в употреблении детерминативов тоже оставалась некоторая вольность, нельзя сказать, что детерминатив однозначно определяет оседлость той или иной группы населения.

3. Что означает выражение «его семени больше нет»? Естественно понять его метафорически: у Израиля не осталось потомства. Но можно понять его и буквально: Израиль лишился зерна. И в этом случае речь идет о народе, уже живущем оседло на своей земле. По сути, «сельскохозяйственная» интерпретация нужна лишь для того, чтобы отодвинуть вглубь предполагаемую дату расселения израильтян в Ханаане, но поверить в нее довольно трудно.

4. Какое положение занимал Израиль в Ханаане? Тантлевский полагает [58], что он рассматривается как «владыка Ханаана», поскольку упомянутая далее земля Хурру названа вдовой. Соответственно, Израиль и Хурру понимаются как муж и жена, овдовевшая после истребления (мнимого, разумеется) народа Израиля, а значит, именно он был господином этой земли (Тантлевский считает топоним Хурру в данном контексте равнозначным всему Ханаану). Такое прочтение вовсе не исключено, но нельзя не заметить, что оно ставит своей целью не что иное, как подтверждение буквальной подлинности библейского повествования, а потому крайне пристрастно. Академическая «История Древнего Востока», напротив, интерпретирует этот текст таким образом, что Израиль «в глазах фараоновских властей не занимал тогда всей Палестины» [59]. Как видим, единой и всем очевидной трактовки просто не существует.

5. В какой мере можно вообще доверять этой стеле, которая явно служит образцом египетской пропаганды? Трудно проверить, насколько соответствует действительности этот набор голословных утверждений о полном покорении египтянами Ханаана, тем более что упомянут он в самом конце надписи, посвященной в основном победе над ливийцами в совсем другой стороне от Египта, нежели Ханаан. Весьма вероятно, создатели стелы перечислили в довершение списка военных побед над ливийцами названия прочих местностей и народов, с которыми при Мернептахе также пришлось воевать или с которыми вообще египтяне периодически воевали в те времена.

Иными словами, выводы будут очень скромны: в конце XIII в. до н.э. египтянам, судя по всему, действительно был известен народ под названием «Израиль», но для них он не представлял особого интереса. Где именно проживал тогда этот народ, был он оседлым или кочевал, из надписи точно установить невозможно, но, вероятнее всего, египтяне локализовали его примерно в районе Ханаана. При желании можно назвать это свидетельством того, что к тому моменту израильское присутствие в Ханаане было уже осязаемым, но делать сколь-нибудь далеко идущие выводы на основании одной стелы рано. И разумеется, идея крайних консерваторов о том, что именно Мернептах был фараоном Исхода, совершенно не подтверждается.

4.3. Принципы реконструкции

Теперь поговорим о том, что мы на самом деле можем реконструировать, с какой степенью вероятности и как именно мы можем это сделать. Сегодня существуют различные школы и направления исторического анализа, среди которых можно условно выделить две крайности.

Консерваторы стремятся доказать, что библейское повествование, при некоторых возможных искажениях вроде числовых данных, в целом верно отражает историю Древнего Израиля. В свое время «библейская археология» развивалась прежде всего для того, чтобы, с одной стороны, подтвердить историческую достоверность библейских повествований (что важно верующим иудеям и христианам) и, с другой стороны, создать для сионистского движения и для молодого государства Израиль светскую версию национальной истории. Достаточно привести такой пример: один из главных представителей этого направления, уже упоминавшийся в разделе 1.4. «Что такое библеистика?» Й. Ядин, занялся в 1950-е гг. археологией после того, как оставил военную службу, где занимал высокие посты вплоть до начальника Генерального штаба израильской армии. По сути, в том и в другом случае он активно боролся за лучшее будущее для своего народа.

Основная проблема консерваторов заключается в том, что археологические находки подгоняются под заранее заданные модели. Так, в 1930-е гг. были проведены раскопки на побережье Красного моря в районе нынешней границы Израиля и Иордании. Целью был поставлен поиск сооружений, относящихся ко времени правления царя Соломона (традиционная датировка — X в. до н.э.), который вел, согласно библейским повествованиям, морскую торговлю на Красном море и занимался металлургией. Найденные сооружения были определены руководителем раскопок Нельсоном Глюком как крупный центр выплавки бронзы X в. до н.э., но никаких следов металлургического производства на месте так и не было обнаружено, а впоследствии и строения были заново датированы концом VIII и началом VII в. до н.э. [\[60\]](#) Подтверждение не сработало.

Уже упоминавшиеся в разделе 1.4. «Что такое библеистика?» *минималисты*, или *ревизионисты*, напротив, считают этот текст лишенным всякой историчности и не принимают всерьез никаких гипотез, которые не были бы надежно подтверждены археологией. Разумеется, это направление тоже ориентировано на общественный и идеологический резонанс — так, один из его представителей Зеэв Херцог выступил в 1999 г. в одной из наиболее известных израильских газет «Гаарец» со статьей «Библия: никаких полевых находок» [\[61\]](#). Статья вызвала бурную общественную дискуссию, в которой собственно научные аргументы сразу отошли на второй план.

Таким образом, если консерваторы испытывают огромное давление со стороны религиозных и политических структур, которые спешат делать поспешные и глобальные выводы, то ревизионисты подвержены такому же влиянию со стороны средств массовой информации, прежде всего телевидения, которое зачастую представляет их гипотезы как бесспорные и окончательные открытия.

Далее, начиная с VIII в. до н.э. традиционной хронологии, данные археологии скорее подтверждают библейские повествования, и к этому нам еще предстоит вернуться. Царь Омри (Амврий) упомянут на стеле Мешы, цари Ахав и Еху (Ииуй) — в ассирийских надписях Салманасара III, так что существование централизованных Израильского и Иудейского царств можно считать доказанным. Археологические раскопки подтверждают, что в ту пору заселены были примерно те территории, которые описаны и в соответствующих библейских повествованиях, тогда как минималист предполагает отказаться от всякой «библейской истории» допленного периода.

Особую роль в отказе от минимализма сыграла находка в середине 1990-х гг. стелы с надписью на арамейском в Данае [62]. Она сохранилась достаточно плохо, но в ней описывается военная кампания Хазаэля, арамейского царя Дамаска, в ходе которой он разбил царя Израиля и его союзника, царя из дома Давида (*byt dwd*), — эта надпись прекрасно вписывается в историю двух царств, из которых лишь южное, Иудейское, управлялось Давидовой династией. Для сравнения: царскую династию Израильского царства ассирийские источники называли «домом Омри» (*bīt Humri*), поэтому такую идентификацию можно считать вполне надежной. Прочтение надписи представляет некоторые трудности, но, по всей видимости, в ней упомянуты Йорам израильский и Ахазия иудейский — оба персонажа хорошо известны из библейских текстов.

Нетрудно заметить, что между двумя крайностями, как это бывает нередко, есть немалое сходство: оба лагеря, по сути, считают ключевым вопрос о буквальной достоверности библейского текста, притом что дают на него диаметрально противоположные ответы. И оба лагеря исходят в некоторой мере из запросов, которые далеки от научных сфер.

Дело осложняется тем, что и о датировке археологических находок нет единого и непротиворечивого мнения — до сих пор продолжается спор о «низкой и высокой хронологии». Самая, казалось бы, надежная группа свидетельств — археологические находки — подвергается пересмотру в зависимости от того, какая принимается методика их датировки.

Дебаты начались со статьи И. Финкельштейна [63], где тот доказывал: традиционно сложившаяся система датировок была основана, по сути, на двух столпах — это стратиграфия раскопок в Мегиддо и двуцветная филистимская керамика. Однако по мере того, как привлекались данные радиоуглеродного анализа, сведения об Ассирии и Эгейском мире, появились основания для пересмотра системы. К тому же эти датировки, как считал Финкельштейн, были призваны согласовать археологические находки с библейским текстом. В результате он предложил омолодить примерно на столетие находки железного века I и IIА. За этим подходом закрепилось определение «низкая хронология» (Low Chronology, LC).

Ему возразил А. Мазар [64], предложивший систему датировок, которую он назвал «модифицированной обычной хронологией» (Modified Conventional Chronology, MCC). С его точки зрения, радикальный пересмотр здесь не нужен, нужно всего лишь небольшое «растягивание» железного века IIА. В результате

традиционные датировки находок железного века в Южном Леванте, как обычно называют этот регион археологи, сдвигаются не так уж и сильно [65]:

	Традиционная хронология	МСС
Железо IA	1200–1150	1200–1150/1140
Железо IB	1150–1000	1150/1140–980
Железо IIA	1000–925	980–840/830
Железо IIB	925–720	840/830–732/701
Железо IIC	720–586	732/701–605/586

В целом хронологию МСС можно считать достаточно надежной и убедительной, не в последнюю очередь потому, что ее предложил один из главных израильских археологов — Мазар.

Надо отметить, что в истории Древнего Ближнего Востока есть, по сути, только одна страна с непрерывными и надежными датировками по именам правителей — это Египет. Поэтому датировка «по фараонам» считается весьма надежной и широко применяется историками, изучающими окрестные страны, притом расхождение в датировках даже в сложных случаях обычно ограничивается несколькими годами. Но, к сожалению, библейский текст почти никогда не называет фараонов по именам.

Примечательное исключение — Третья книга Царств (14:25–28), где описывается нашествие на Ханаан фараона под именем Шишак (שִׁשְׁכָּיִם, в Синодальном переводе Сусахим, также он упомянут в греческой версии Второй книги Царств (8:7) и в Третьей книге Царств (11:40)). Он достаточно надежно отождествляется с фараоном Шешонком I, основателем XXII династии. О его походе в Ханаан рассказывают и египетские источники, поход обычно датируется 917 г. до н.э. Поскольку библейский текст называет этот год пятым годом царствования Ровоама и сроки правления царей Израиля и Иудеи указываются достаточно полно, у нас появляется инструмент для привязки этой хронологии к объективной временной шкале. Кроме того, в надписи Шешонка упоминаются разрушенные города, соответственно, можно привязать к хронологии археологические слои, в которых присутствуют следы разрушения.

Однако тут снова может возникнуть зазор между реальностью и пропагандой: были ли эти города действительно разрушены войском Шешонка, или это лишь утверждала его пропаганда? Что же до датировок, то одна из работ [66] предполагает, что его поход мог состояться в любое время между 970 и 917 гг. до н.э., таким образом, надежность датировок сильно поколеблена.

Впрочем, говоря об истории Древнего Израиля, мы не можем проигнорировать библейские повествования, как, впрочем, и не можем положиться на них, игнорируя идеологию. До какой степени можно доверять их историчности, не требуется ли сначала реконструировать историю возникновения самого текста? Какими могут быть здравые принципы научной реконструкции или научного анализа истории Древнего Израиля — принципы, которые могут быть приняты людьми с разными религиозными и политическими воззрениями? Попробуем их сформулировать, понимая всю относительность любых формулировок «в общем виде».

1. Степень вероятности той или иной модели или реконструкции не менее важна, чем ее содержание. В ситуации, когда у нас нет возможности надежно верифицировать подавляющее большинство гипотез, история древнего мира может превратиться в набор произвольных реконструкций по модели «а я так вижу», что, конечно, недопустимо в науке даже в наши постмодернистские времена. Предлагая ту или иную модель, добросовестный ученый должен

предложить вниманию читателей альтернативы не только в полемическом ключе (почему прав именно он, а не остальные), но и приблизительно оценить вероятность своего предположения. Так, в случае со стелой Мернептаха можно утверждать, что там почти наверняка упомянут народ Израиля, но все остальные предположения (оседлый или кочевой, только четыре северных племени или другие тоже, полное господство Израиля в Ханаане или более скромная роль) не имеют под собой сколь-нибудь надежных оснований. Важно осознавать пределы нашей компетенции, иными словами, хорошо понимать, чего именно мы пока не понимаем.

2. Примат, но не диктат археологии. Основными источниками по истории Древнего Израиля были и остаются археологические находки и письменные источники, как библейские, так и относящиеся к другим культурам. Находки, которые надежно интерпретированы, не могут быть выведены из поля зрения, поскольку они, в отличие от текстов, объективны. В то же время нельзя требовать, чтобы любое предположение было надежно подтверждено археологически. Важно лишь, чтобы оно этим находкам явно не противоречило.

3. Данные должны рассматриваться *комплексно*, а не изолированно. Как отдельные археологические находки, так и отдельные тексты могут интерпретироваться лишь в максимально возможно широком контексте, включающем другие тексты и находки, которые могут оказаться полезными, и наши представления об обществах соответствующего времени и типа. Например, история странствий Давида вполне напоминает общество «амарнского типа», описанное в документах из Тель-Эль-Амарнского архива — с немногочисленным оседлым населением и маргинализированными бродягами (к их числу относился и Давид, до того как стал царем), которые играют в жизни оседлого населения заметную роль.

4. Анализ, но не цензура текста. Библейские, а равно и любые другие древнеближневосточные тексты отражают в каждом случае не объективную реальность, а крайне субъективную точку зрения. Это означает, что они нуждаются в анализе и интерпретации, но совершенно не означает, что изложенные в них факты заведомо не соответствуют действительности.

5. Дистанция между текстом и фактом существует, но отчасти преодолима. Тексты, как и археологические слои, бывают устроены достаточно сложно. Чтобы понять значение текста, важно постараться определить, к какому именно времени, месту, социальному слою или государственному институту он восходит или обращается и какие отстаивает идеи, но это не значит, будто он пренебрегает фактами ради этих идей. Текст может рассматривать события с разных точек зрения, и важно постараться отделить идеологию от того нарратива, который с ней связан. Например, город Хацор, как показывают археологические раскопки, был крупнейшим городом Ханаана (как и сказано в Книге Иисуса Навина (11:10)) и около 1200 г. до н.э. был разрушен [67]. Можно объявить (что и делается), что раскопки подтвердили повествование, изложенное в 11-й главе Книги Иисуса Навина, где рассказывается о разрушении Хацора. Но другие исследователи связывают это разрушение скорее с нашествием «народов моря» и общим упадком Восточного Средиземноморья той поры [68]. Можно также предположить, что вполне историчный рассказ о разгроме Хацора был впоследствии включен в повествование о завоевании Ханаана израильтянами — в книгу, которая окончательно сложилась спустя века после этих событий.

6. Наиболее убедительны *наименее распространенные* мотивы и сюжеты. Привязывать к возвращению из Вавилонского плена любые тексты,

повествующие об освобождении и победе над врагами, разумеется, можно сколько угодно. Но дело в том, что мотив победы и освобождения — вообще один из самых частых мотивов в истории человечества. Куда надежнее звучит предположение, что Книга Руфь, рассказывающая о моавитянке, ставшей прабабкой царя Давида, хотя моавитяне не могли войти в израильский народ, была написана как своеобразный ответ на послевоенные реформы Ездры и Неемии, изгнавших из среды израильтян иноземных женщин. Такие события происходят куда менее часто, и Книга Руфь вполне может датироваться этим периодом.

7. Наиболее убедительны *наименее комфортные* для своих создателей тексты. Если мы читаем о великих победах великого царя, это может быть общим местом, но если текст рассказывает о его слабостях и ошибках и пытается их оправдать или объяснить, то речь идет, скорее всего, о сохранившемся в народной памяти действительном (реальном?) эпизоде. То же самое относится к эпизодам, которые никак не объясняются, но выглядят явным диссонансом с общей тканью повествования. Можно еще раз вспомнить пример, приведенный выше: в Первой книге Царств (9:12–13) рассказывается, как Самуил приносил жертву «на высоте», что явно противоречит принципу единого святилища — видимо, это отражает реальную практику. И историчность повествований о Давиде подтверждается прежде всего тем, что Давид зачастую предстает там в невыгодном свете.

8. История не деяний, но *людей*. В XX в., особенно в связи со школой «Анналов», историки стали отходить от понимания истории как описания великих деяний немногих героев (именно так написано подавляющее большинство древних книг, не исключая и библейские) к описанию жизни общества и отдельных людей. Что касается деяний, мы зачастую не можем сказать, происходили ли они на самом деле и как именно происходили. Но что касается истории обществ и людей, мы можем достаточно ясно представить себе и течение их повседневной жизни, и развитие важных для них идей.

9. Критерий *личной вовлеченности* автора. Читая рассказы книг Царств о разных царях Израиля и Иуды, нетрудно заметить, что одни упомянуты буквально вскользь, о других рассказано более подробно. Но и среди тех, о которых говорится много, можно выделить таких царей, о которых рассказано с мельчайшими деталями и в лицах (например, Йошия), и таких, о которых говорят лишь самые общие вещи (например, Соломон). Можно предполагать, что в первом случае текст так или иначе сохраняет достаточно точный рассказ очевидцев, а во втором — довольствуется общими рассуждениями о том, как это в принципе могло быть. Если привлечь данные жанрового анализа (как организован каждый из этих текстов, к какому жанру относится, каковы принятые в этом жанре условности и т.д.), можно достаточно неплохо представить себе историю возникновения этого текста, а значит — его связь с исторической реальностью.

10. *Привязка* к наиболее надежно определяемым историческим событиям. Обычно история любого народа или государства начинает писаться «с начала», но проблема здесь именно в том, что начало как таковое нам совершенно неизвестно. Вместо этого можно постараться найти такое событие или процесс, которые одновременно подтверждены археологически и описаны достаточно подробно и хорошо. Для всей допленной истории Израиля это рост Иудейского царства в конце VIII в. до н.э. и его отношения с Ассирией.

Далее мы рассмотрим некоторые ключевые вопросы истории Древнего Израиля именно под этим углом зрения.

4.4. Предыстория Израиля

Книга Бытия возводит израильский (и не только израильский) народ к Аврааму, Исааку и Иакову — трем легендарным личностям, которых принято называть патриархами. Библейские повествования о предыстории и ранней истории Израиля, несомненно, отражают не точку зрения Авраама, Исаака и Иакова, а воспоминания о них дальних потомков, поэтому мы на материале этих повествований можем судить в первую очередь о том, что было значимо и актуально для израильского народа в последующие времена, и именно на основании этих наблюдений приблизительно датировать окончательную версию, дошедшую до нас в библейских книгах.

Понятно, что едва ли мы можем рассчитывать найти независимые подтверждения этих рассказов и менее всего можем подтвердить их археологическими находками, но значит ли это, что рассказы о патриархах должны быть признаны мифическими и принципиально не проверяемыми нарративами, вроде сказаний об Илье Муромце в русском фольклоре (притом что человек с таким именем реально существовал)?

По-видимому, можно поставить вопрос так: что в этих повествованиях совпадает с известными нам сведениями о жизни на Древнем Ближнем Востоке, а что отличается от них? Далее, можно попробовать приблизительно датировать те события, которые легли в основу этих рассказов (условно говоря, определить время жизни патриархов), а также ту эпоху, когда повествования о них приняли нынешний вид.

Первое, что бросается в глаза, — некоторые анахронизмы в повествовании. Согласно любым расчетам, Авраам никак не мог жить раньше середины II тысячелетия до н.э., но в Книге Бытия (12:16) он разводит верблюдов, хотя, как утверждают справочные издания, это животное было одомашнено не ранее конца II тысячелетия до н.э. — впрочем, споры о точном времени их одомашнивания продолжаются до сих пор, и главным топливом для этих споров служит именно достоверность библейских рассказов о патриархах.

Но есть другой, уже несомненный пример анахронизма: в Бытии (21:34) рассказано, как Авраам жил в филистимской земле, хотя поселение филистимлян в Ханаане надежно датируется XII в. до н.э. Очевидно, в том и другом случае составитель окончательной версии текста описывал мир, в котором жил сам, но это еще не означает недостоверность остальной части повествования. Собственно, называя эту землю Палестиной, мы допускаем такой же анахронизм, ведь это латинское название.

Первым о привязке этих повествований к археологическим данным задумался У. Олбрайт, поместив их в средний бронзовый век (начало II тысячелетия до н.э.). В те времена, судя по археологическим данным, в Ханаане процветали города. Странствия Авраама Олбрайт связал с документами из Кюльтепе в Анатолии, где говорилось о торговле с Месопотамией (его исход из месопотамского Ура и начальное продвижение на север) и с последующим вторжением кочевого народа амореев в Ханаан (по-видимому, его масштаб и значительность были сильно преувеличены, об амореях мы поговорим ниже). Далее, Р. де Во предложил сместить эту хронологию к середине II тысячелетия до н.э., ко временам значительного упадка той самой городской культуры.

Впрочем, к Аврааму в любом случае городская жизнь Ханаана имеет довольно опосредованное отношение.

Ключевую роль здесь снова сыграли небиблейские документы: таблички, найденные в 1920–30-х гг. в Нузи на севере Ирака, датируемые XV–XIV вв. до н.э. [69]. Это были хурритские архивы, раскрывавшие многие стороны семейной и социальной жизни того общества. В частности, бездетная пара могла усыновить раба, который становился ее наследником (как Элиэзер для Авраама и Сарры в Бытии (15:1–2)), а бесплодная жена могла отправить к мужу свою служанку, чтобы рожденный ею ребенок считался собственным ребенком жены (как Сарра поступила с Агарью в 16-й главе Бытия). Иными словами, оказалось, что за вычетом мелких анахронистических деталей, которые легко могут быть опущены, история патриархов прекрасно вписывается в социальный контекст того времени.

Но значит ли это, что социальные практики и институты, засвидетельствованные архивом из Нузи именно для середины II тысячелетия до н.э., характерны исключительно для этого периода? По-видимому, нет. Это мог быть некий общий фон той эпохи, и как раз по тому, что библейский автор отдельно оговаривает такие эпизоды и порой специально объясняет их, можно заключить, что во время написания окончательной версии текста они уже казались странными (тогда как упомянутые вскользь верблюды и филистимляне были, напротив, вполне обычны).

Как отметил Финкельштейн [70], о времени сложения этого эпоса можно судить по темам, которым уделяется особое внимание. Значительное место в Книге Бытия отводится соперничеству двух близнецов: Иакова-Израиля и Исава-Эдома, прародителей одноименных народов. При этом Израиль оказывается младшим и вообще более слабым, но более сообразительным и, говоря современным языком, «цивилизованным»: он занимается оседлым скотоводством и земледелием, тогда как Эдом добывает пищу охотой. Особую роль в повествовании играет переход Израилем русла потока Яббок (Иавок) как границы территории Эдома в 32-й главе Бытия, которую мы рассматривали в разделе 3.6. «Борьба Иакова», — потенциально крайне опасное событие, которое заканчивается вполне благополучно благодаря вмешательству свыше.

Совсем нетрудно представить себе, что эта история была особенно актуальна в условиях острого соперничества израильтян и эдомитян, ощущавших при этом свое родство (для сравнения отметим, что ничего подробного не говорится о соперничестве других двух братьев — Исаака и Измаила, предка арабов). Ассирийские источники упоминают Эдом как сложившееся государство с конца VIII в. до н.э., так что будет логично отнести сложение эпоса о патриархах или по меньшей мере его значительной части примерно к этому периоду. Это, конечно, не означает, будто в более древние времена не существовало сказаний об Аврааме, Исааке и Иакове. Как раз упоминание древних обычаев усыновления рабов или детей служанки (мы не находим в Библии подобных примеров за пределами повествований о патриархах) показывает, что такие рассказы существовали и раньше, но собраны, актуализированы и записаны во вполне определенную эпоху.

Это время — конец VIII в. до н.э. — на первый взгляд кажется ничем не примечательным, но археологические раскопки свидетельствуют, что в Иудейском царстве примерно в это время начался бурный демографический и экономический рост. В 722 г. до н.э. Северное Израильское царство было захвачено Ассирией, его столица Самария уничтожена и, судя по всему,

значительное число северян переселилось в Иудею, которая осталась относительно независимой, но была включена в единое с Ассирией экономическое пространство. Соответственно, можно предположить, что именно в это время возник спрос на тексты, которые объясняли бы происхождение израильтян и иудеев, их внутреннее единство в противопоставлении чуждому Эдому и другим народам.

Впрочем, датировать время окончательного сложения того или иного предания довольно трудно, и датировки у разных авторов получаются разными. Например, в завещании Иакова (49 гл. Бытия) явно перекраивается в пользу Иуды старшинство между братьями, сыновьями Иакова: Рувим осквернил ложе отца, войдя к его наложнице, а Симеон и Левий проявили неоправданную жестокость, вырезав все мужское население Сихема, когда те болели после обрезания. Об Иуде, напротив, говорится исключительно комплиментарно. Тантлевский отмечает [71], что весь этот материал встречается лишь в тех частях Пятикнижия, автором которых считается Яхвист. Вполне логично предположить, что он сам относился к этому племени. При этом Тантлевский заодно относит время, когда возник данный текст, к эпохе единой монархии Давида и Соломона (вот это уже куда более спорное утверждение).

Еще один небольшой пример: в Книге Бытия упоминается город Хеврон. Там Авраам воздвигает жертвенник Господу (13:18), там умирает и похоронена Сарра (23:2,19), там живет Исаак (35:27), оттуда отправляется в дальний путь Иаков (37:14). В Книге Исход именно до Хеврона добираются разведчики, отправленные Моисеем в Ханаан (13:23). Финкельштейн считает [72], что это может указывать на послевоенный период, когда Хеврон оказался за пределами Иудеи, хотя и на самой границе, и потому привлекал внимание жителей Южного царства. Но это, по-видимому, уже натяжка: можно представить себе много других сценариев, в которых этот город приобретал особое значение, — в конце концов, он и сегодня играет особую роль в арабо-израильском конфликте, но это не значит, что предания о Хевроне сочинены в Новейшее время.

Археологи всегда с осторожностью связывают свои находки с теми или иными этносами, если речь идет о древней, бесписьменной эпохе. Обычно с предками израильтян связывается культура пифосов определенного типа (с воротничковым венчиком, collared-rim jars) и домов с четырьмя комнатами, которая распространилась в Палестинском нагорье в железном веке I, то есть в конце II тысячелетия до н.э. Но, как отмечает Финкельштейн [73], проблема в том, что подобная культура распространяется тогда же в Заиорданье (на территории будущих Моава и Аммона), а кроме того, ее несомненные отличия от городской культуры поздней бронзы могут объясняться различиями типов хозяйственной деятельности, а не этносов. Носители этой культуры были садоводами, культивировавшими террасное земледелие.

Особо отмечается, что они не разводили свиней, это прекрасно совпадает с жестким запретом израильской религии на употребление свинины. Но и тут, как нетрудно понять, могут быть иные объяснения: например, кочевникам разводить свиней просто неудобно, особенно в безводной местности, в отличие от коз, овец и коров, и они могли сохранить такое отношение к свиньям даже после перехода к полuosедлому или оседлому существованию. Логично предположить, что именно это и произошло с новыми жителями Нагорья. Что же касается расцвета или упадка культур в той или иной местности, это не обязательно отражает смену населения — причины могут крыться в изменении климата или развитии технологий.

Иными словами, исходя из археологических данных, будет вполне логично предположить, что в эпоху железного века I на Палестинском нагорье постепенно стали оседать кочевники, сочетающие скотоводство с земледелием. Но нельзя с полной уверенностью утверждать, что это происходило исключительно с израильянами (или протоизраильянами), вполне вероятно, что это часть общих процессов того времени. Как отмечает Мазар [74], мы не знаем, что ответили бы эти люди на вопрос: «Израильяне ли вы?», но есть достаточные основания считать именно их предками тех, кого мы называем израильянами.

Впрочем, как отмечает Л. Грабб [75], в современной исторической науке активно обсуждается вопрос об определении этнической идентичности, и большинство историков согласны, что для нее ключевыми являются несколько факторов: общее самоназвание, представление о едином происхождении, общая историческая память, ключевые элементы культуры, представление о собственной территории (иногда идеализированные) и солидарность в поведении. Таким образом, история Древнего Израиля и есть те самые ключевые элементы культуры еврейского народа, особенно его общая историческая память и представления о своем происхождении. Исследуя эту историю, мы неизбежно «опрокидываем» в прошлое современную этническую идентичность, даже если в чем-то опровергаем историчность традиционных текстов.

Итак, если израильяне не упоминаются, насколько мы можем судить, ни в одном небиблейском тексте вплоть до конца XIII в. до н.э. (стела Мернептаха, о которой говорилось в разделе 4.2. «Израиль на стеле Мернептаха»), для историка вполне естественно задуматься, с какими народами древности, известными нам по другим источникам, может быть связано их происхождение.

В качестве близкой параллели издавна предлагались амореи — семитские пастушеские племена, изначально жившие в Северной Месопотамии, но оставившие следы по всему Ближнему Востоку. По сути, с библейскими израильянами их объединяет история о вторжении кочевников на территории государств оседлых земледельцев. Племенной союз гиксосов, захвативших в середине II тысячелетия до н.э. часть Египта, можно считать частью этого процесса. Но, при всей привлекательности идеи связать гиксосов с рассказом Книги Бытия об Иосифе как втором человеке в Египте, для такого отождествления нет никаких подтверждений, в том числе и в самом библейском тексте.

Намного перспективнее в этом отношении выглядят племена *шасу*, или *сутиев* (египт. *Š3šw*, аккад. *Sutu*, по-видимому, название одной и той же группы людей, хотя это тождество оспаривается). Основное место их расселения — будущая территория Эдома и Моава к юго-востоку от Мертвого моря, но в египетских источниках этот термин встречается и в других географических контекстах [76]. Судя по всему, это действительно этноним, хотя иногда предлагается понимать его как обозначение опасных кочевников, которые не брезгают и разбоем. Вполне возможно, что предки израильян входили в число тех племен, которых египтяне причисляли к шасу, но более конкретных сведений у нас нет.

Но кто действительно считался бродягами и разбойниками, так это *хапиру* (апиру, хабиру). Это имя «гремело» по всему Ближнему Востоку: египетское *'prw*, угаритское *'pr*, аккадское *'apiru/haberu* явно обозначают одну и ту же, всем прекрасно известную группу людей, причем вряд ли этнически однородную: среди имен встречаются как западно-, так и восточноеммитские, а

также некоторые другие. Согласно распространенной этимологии, которой придерживается и Тантлевский, это слово происходит от аккадского *habāru* «вынужденно покидать дом, быть изгнанником» [77]. Если подыскивать им аналогию из более поздних времен, это будут ранние казаки — вольные люди, которые могут жить удалыми набегами или наниматься в качестве военных отрядов на службу к тому или иному государству. К ним могли примыкать те, кто по разным причинам выпал из социума.

Впрочем, государство могло использовать их и по-другому. В Египте они, в полном соответствии с библейской Книгой Исход, трудились на государственных строительных работах, как повествует, к примеру, фрагмент папируса pLeiden 348 [78] времен Рамсеса II (XIII в. до н.э., как раз незадолго до стелы Мернептаха, о которой мы говорили в разделе 4.2. «Израиль на стеле Мернептаха»). В неопубликованном переводе А. В. Сафронова, которым он поделился в частном разговоре, интересующий нас фрагмент звучит так: «Я услышал послание моего господина: “Дай рацион людям войска вместе с апиру, которые тянут камень для большого пилона”».

Вполне естественно желание связать этот термин с древними евреями *עִבְרִי* *иври*, поскольку очень похожи и слово, и само представление о подневольных работниках и затем о военных отрядах, которые вторгаются на территорию оседлых племен. Более того, в Бытии (14:13) этим словом неожиданно назван Авраам — соответственно не как представитель еврейского народа, но скорее как странник, который переходит (глагол *עָבַר*) с одного места на другое. Чем такой переселенец не изгнанник-хапиру?

Но такое отождествление встречает самый решительный отпор. Например, Энсон Рейни утверждает, что израильтяне, в отличие от хапиру, были пастухами и обладали племенной структурой общества, что не засвидетельствовано в текстах, говорящих о хапиру [79]. Не согласен с этим отождествлением и Тантлевский [80]. Однако можно задуматься, в какой степени здесь действуют не научные, а эмоциональные аргументы: ведь если древние евреи и были некоторой разновидностью хапиру (изгоев и головорезов, как описывают их древние источники), это порождает много нежелательных коннотаций.

К тому же, если проводить параллели между хапиру и казаками, можно задуматься и вот о чем. Слово *казак* в тюркских языках означает «свободный»; со временем оно стало названием особого служилого сословия в Российской империи и одновременно — отдельного этноса (*қазақ* — «казах» на казахском языке). Естественно, это совершенно разные социальные группы, происхождение каждой тесно связано с теми ватагами вольных людей, которые бродили по евразийским степям. Но было бы наивно называть эти ватаги предками запорожского или донского казачества либо казахской нации.

Чтобы не удаляться слишком далеко от нашего материала, приведем другой пример. В рассказах о царе Давиде периодически упоминаются две группы личной охраны: керетяне и пелетяне (евр. *כִּרְתִּי* и *פְּלִתִּי*, в Синодальном переводе — «хелефеи и фелефеи» (2 Цар. 8:18 и др.)). Кем они были? Исходя из контекста, можно предположить, что это были иноземные наемники, преданные лично царю. Но кто именно? Некие «народы моря»? Как отмечает Финкельштейн [81], подобные названия среди них не встречаются. Он сближает вторую группу — пелетян — с греческим *πελτάσταί*, названием легкой пехоты, а название первой — керетян — давно уже ассоциируется с островом Крит. Но что мы по-настоящему знаем о них? Можем ли утверждать, что это были действительно

греческие наемники — и более конкретно, критская легкая пехота? По-видимому, все же нет.

Если подводить итоги, то мы видим, что на Ближнем Востоке в середине и конце II тысячелетия до н.э. происходили процессы, связанные с переселением различных этнических групп и с вторжениями кочевников на территорию оседлых племен, и что израильтяне могли быть частью этого процесса, но точно определить их место на карте этих миграций и этнонимы, которыми называли их окрестные народы, едва ли представляется возможным.

Это подводит нас к вопросу о том, как и почему израильтяне появились в Ханаане, и это один из ключевых вопросов реконструкции истории Древнего Израиля — собственно, самый важный и самый спорный из них.

4.5. Вопросы к ключевым нарративам

Главным для всей истории Израиля, как она описана в Библии, является, безусловно, событие Исхода, и о нем мы поговорим намного подробнее. Строго говоря, это событие никак не верифицируемо: если примерно три с половиной тысячелетия назад большая группа людей переселилась из Египта в Ханаан, пройдя через Синай, она не оставила никаких следов, которые могли сохраниться до наших дней. Они не основывали и не разрушали городов, даже не копали колодцев, если верить библейскому повествованию, а что касается трагических для египтян последствий Исхода, как он описан в одноименной книге, то египетские источники избегают описывать поражения своей страны.

Есть, впрочем, некоторые косвенные данные, которые могут быть связаны с этим рассказом. В восточной части дельты Нила, как мы знаем из ряда египетских источников, действительно проживали семитские племена, из числа которых даже вышла XV гиксосская династия фараонов. И примерно там в XIII в. до н.э. Рамзес II построил из глиняных кирпичей город Пи-Рамзес — история о бедствиях израильтян в Египте прекрасно вписывается в этот контекст.

Тель-Эль-Амарнский архив, который содержит дипломатическую переписку Египта с Ханааном и Амурру, не содержит никаких упоминаний об Израиле (зато в нем упоминаются хапиру, о которых речь шла выше). Поскольку эта переписка относится к середине XIV в. до н.э., можно с уверенностью утверждать, что до тех пор израильтяне еще не появились на исторической арене как сколько-нибудь заметная и консолидированная сила.

Последовавшее за Исходом завоевание Ханаана, в отличие от Исхода, должно было оставить богатые археологические следы — почти одновременное, по археологическим меркам, разрушение упомянутых в Книге Иисуса Навина городов. В первой половине XX в. на территории британской Палестины были проведены раскопки, подтвердившие, что некоторые города (прежде всего Мегиддо и Хацор) были разрушены в эпоху поздней бронзы II, которая датирована XIII в. до н.э. Олбрайт и его последователи, прежде всего Ядин, интерпретировали эти находки как подтверждение библейского рассказа.

Надо отметить, что именно эта версия так или иначе закрепилась практически во всех русскоязычных изданиях. В «Истории Древнего Востока» целый раздел озаглавлен «Переселение заречных племен («ибрим»)» [\[82\]](#). На полях можно отметить, что этот труд сознательно избегает употребления слов «Израиль» и «евреи», очевидно, поскольку составлялся в те времена, когда отношения между СССР и государством Израиль были достаточно напряженными. Мы видим, как в самые разные времена самые разные идеологии подстраивают язык описания древней истории под свои текущие нужды и условия.

В конце раздела звучит признание: «История Палестины между 1200 и 1000 гг. до н.э. известна нам плохо». Но ведь следует признать, что история до 1200 г. до н.э. известна ничуть не лучше. С точки зрения авторов, история завоевания Ханаана надежно «подтверждена археологически — следами разрушения городов и сменой хананейской материальной культуры на более убогую» [83]. Оставим вопрос об уместности таких оценочных слов, как «убогая», в академическом труде, но ведь разрушение городов и смена материальной культуры (кстати, это утверждение тоже нуждается в уточнении и обосновании) могут объясняться не только завоеванием, но и другими причинами.

В более позднее время Тантлевский [84] описывает и альтернативные теории, которые будут рассмотрены дальше. Ведь вопросов здесь возникает действительно много [85]. Упомянутые в библейском повествовании города Ай, Гибеон, Хешбон (в Синодальном переводе — Гай, Гаваон, Есевон) и Арад в ту эпоху были в лучшем случае малозначительными поселениями. Что же касается Мегиддо и Хацора, то данные археологии скорее указывали на их постепенный упадок, чем на внезапное и почти одновременное разрушение, хотя с этим не все согласны. Более того, можно считать это частью общего упадка городов-государств Восточного Средиземноморья в эпоху поздней бронзы. С другой стороны, судя по тем же археологическим данным, тогда в этом регионе происходил процесс постепенного перехода кочевников к оседлой жизни.

Наконец, в эту эпоху Ханаан, как показывают египетские источники, входил в сферу влияния Египта, что совершенно не отражено в Книге Иисуса Навина, и к тому же едва ли Египет остался бы пассивным наблюдателем при завоевании подконтрольного ему региона. Вполне логично будет предположить (как и поступают многие исследователи), что текст Книги Иисуса Навина был составлен в более позднее время, когда о египетском присутствии в Ханаане не осталось и памяти.

Казалось бы, такой процесс, как завоевание целой страны, приведшее к почти полной смене ее населения, должен быть надежно засвидетельствован археологическими находками. Финкельштейн отмечает [86], что в железном веке I (XII–X вв. до н.э.) возникло более двух сотен поселений между Беер-Шевой и долиной Изреель. Именно эти поселения связываются с (прото)израильтянами, и отсюда, соответственно, возникает вопрос: кто именно были эти люди и почему они поселились именно здесь в это время?

С другой стороны, список непокоренных территорий, приведенный в книгах Иисуса Навина (Нав. 13:2–6) и Судей (Суд. 1:27–35), в общем и целом подтверждается археологией: раскопки показали, что на указанных территориях не произошло сколь-нибудь заметных изменений. Но если надежно подтверждается только информация о городах, не подвергшихся завоеванию, то это еще ничего не говорит о реальности самого завоевания.

Это не означает, разумеется, что сами истории вымышлены. Итог подвел в 1990-е гг. (накануне появления минимализма) Мазар:

Можно заключить, что, если израильтяне и вторглись в некоторые города, их разрушение не стало результатом единственной и стремительной военной кампании, скорее, это разрушение стало результатом затяжных региональных войн, в ходе которых одно или несколько племен разрушили некоторые хананейские города. Последовательность таких столкновений между израильтянами и хананеями породила записанное в Книге Иисуса Навина предание о едином завоевании. Таким образом, предание о завоевании Ханаана следует понимать как сжатое повествование о сложном историческом процессе,

в ходе которого некоторые хананейские города-государства, ослабленные тремя веками египетского господства, уступили в железном веке I место новой национальной единице — Израилю [87].

Вопрос о том, когда и как составлена письменная версия этого предания, очевидно, составляет часть более общего вопроса о возникновении исторических книг ВЗ. К примеру, Финкельштейн отмечает [88], что события, описанные в Книге Судей, происходят, за некоторыми исключениями, на территории северных племен и что по своей идеологии эта книга служит своего рода прологом к рассказу об установлении монархии. Не случаен рефрен, которым и заканчивается книга: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 21:25). Логично предположить, что книга сложилась в эпоху возникновения Северного царства и потому демонстрирует преимущества монархии.

Но для целей исторической реконструкции нам важно попробовать ответить на другой вопрос: как соотносятся эти повествования с исторической реальностью?

Небольшой пример — история племени гаваонитян, рассказанная в 9-й главе Книги Иисуса Навина. Это племя, испугавшись вторжения израильтян, заключило с ними союз, притворившись, что живет далеко от Земли обетованной. Казалось бы, на фоне всех остальных эпизодов истории завоевания Ханаана это малозначительная деталь, но в повествовании она занимает значительное и очень важное место. До нее описаны завоевания Иерихона и Гая, показательные истории о божественном «сценарии», который нельзя нарушать и который обеспечивает успех израильтян. После нее идет уже подробная история того, как это завоевание, собственно, и произошло. То есть это не заметка на полях, это важный элемент, без которого нельзя перейти к основному повествованию.

С одной стороны, эта история заранее объясняет, почему не все автохтонные племена Ханаана были уничтожены, вопреки прямому указанию Бога. Но, возможно, с другой стороны, эта история отражает тот факт, что в состав израильского племенного союза вошли, пусть и на особом положении, местные племена? Да, библейское повествование описывает гаваонитян как рабов, которые навсегда обречены «рубить дрова и черпать воду для дома Бога моего» (Нав. 9:23). Но, с другой стороны, получается, что они работают при святилище, по сути, становятся помощниками левитов — маргиналами их не назовешь. Не может ли эта история быть основана на некоторых реальных фактах куда более широкого масштаба, чем можно вывести из буквального смысла библейского повествования?

Другими словами, было ли завоевание таким всеохватным, как описывает Книга Иисуса Навина? А если сформулировать этот вопрос еще радикальнее: было ли это завоевание вообще сколь-нибудь масштабным, или израильтянам можно приписать автохтонное происхождение, сочтя рассказ о завоевании традиционным героическим эпосом?

Еще один примечательный пример — рассказ об иерихонской блуднице Раав, которая спрятала у себя израильских соглядатаев и после падения города была принята в израильский народ как чистокровная израильтянка, чего, конечно, не удостоились гаваонитяне. Эта история изложена в 6-й главе Книги Иисуса Навина, в самом начале повествования о завоевании Ханаана. Она, конечно, может рассматриваться как примечательное исключение из правила, согласно которому местное население подлежало уничтожению. Но можно понять ее и

как пример иного развития событий, один из целого ряда, и тогда получится, что вторжение израильтян получило поддержку со стороны некоторой части местного населения (явно не самых привилегированных его слоев) и затем эти люди влились в израильский народ.

Если отвлечься от таких крайностей, как буквальное следование библейскому тексту и его тотальное отрицание, можно сказать, что в исторической науке с середины XX в. присутствуют три основные теории происхождения израильтян в Ханаане.

1. В первой половине XX в. на сцене царила почти безраздельно школа Уильяма Олбрайта, которая, по сути, брала за основу библейские нарративы, несколько корректируя их по новым археологическим данным. Однако, по мере того как накапливался материал, придерживаться этой модели становилось все труднее.

2. Тем временем Альбрехт Альт [\[89\]](#) предложил модель постепенного перехода заиорданских кочевников к оседлому образу жизни, по сути исключавшую активное завоевание. Эту мысль развил впоследствии Мартин Нот [\[90\]](#), предложивший идею амфиктионии: хананейские племена объединились вокруг общего святилища и постепенно создали свою религию.

3. Джордж Менденхолл [\[91\]](#) и следом за ним, куда более подробно, Норман Готтвальд [\[92\]](#) предложили модель социальной революции: угнетенные низы восстали против господ, оставили города и переселились с равнин в горные области, чтобы жить в атмосфере равенства и братства. Поскольку в те времена любая идеология выражала себя в религиозных терминах, они создали религию Яхве.

Для начала стоит отметить, что все три теории говорят намного больше о своих создателях и сторонниках, чем о самом Древнем Израиле. Первая модель, по сути, призвана оправдать библейское повествование, показать, что при всех частных и мелких корректировках оно остается верным и бесспорным даже в наше время. По-видимому, для консервативных христиан и иудеев именно эта модель останется основной еще очень долгое время, любой отход от нее будет сугубо вынужденным, по мере накопления и освоения материала, плохо с ней совместимого. Впрочем, как показывают приведенные выше примеры, и вопрос совместимости может быть снят путем «критики критики»: реконструкция мелких исторических деталей будет объявлена недостоверной и спорной, но не в силу внутренних противоречий, а скорее потому, что она противоречит главным библейским нарративам.

Вторая модель, в завершенном виде изложенная в работах Нота, приводит историю Древнего Израиля в соответствие с образцами классической греко-римской античности, которая долгое время понималась как наиболее «правильный», магистральный путь развития человечества, что в особенности было характерно для германской научной школы, где эта теория и появилась. Если есть общее святилище (скиния, храм) и есть племена, которые его почитают, то это явление нужно рассматривать в терминах амфиктионии, греческого священного союза.

Наконец, третья модель была впервые предложена в бунтарские 60-е и тщательно проработана в 70-е гг. XX в. в американской академической среде на фоне борьбы за права чернокожих, протестов против войны во Вьетнаме и на почве увлечения марксизмом. По сути дела, это проецирование на древний мир представлений о классовой борьбе, характерных для левого фланга американского академического сообщества того времени. Можно только

удивляться, что советская наука практически прошла мимо столь удобной модели — возможно, в первую очередь потому, что американские «новые левые» представлялись советскому политическому режиму не столько потенциальными союзниками, сколько опасными потрясателями устоев.

Появление минимализма в самом конце XX в. (стоит напомнить, что мы не рассматриваем это течение как убедительную новую модель), как и расцвет скепсиса, стали своего рода реакцией на ситуацию, когда каждая новая версия «истории Древнего Израиля» служит скорее зеркалом для создателей этой версии. Но есть ли надежда на относительную объективность?

Финкельштейн оценивает эту ситуацию так: «Повествования о патриархах, Исходе и завоевании Ханаана, которые описывают главные события израильской истории, не могут быть прочитаны как непосредственные описания событий. Вполне вероятно, что многие из этих повествований сохраняют древние воспоминания, народные предания, мифы и этиологические сказания... Следовательно, их не стоит читать в хронологическом порядке, от более ранних к более поздним, скорее их надо понимать в порядке от поздних к ранним — выстраивать перспективу от того периода, когда сформировалась их письменная форма» [93].

С ним в целом соглашается Мазар, с которым Финкельштейн расходится во многих частных оценках: «Археология отвергает историчность библейского повествования об израильском завоевании Ханаана, но может пролить некоторый свет на то, как воспоминания о подлинных ситуациях и событиях II тысячелетия до н.э., ранние этиологические сказания и вымышленные истории соединяются в том более позднем “плавильном котле”, который мы сегодня называем Пятикнижием и Книгой Иисуса Навина» [94].

Реконструкция истории (прото)израильтян, их расселения в Ханаане и возникновения государственности служит предметом острых споров и по сей день, причем споры в значительной мере подогреваются актуальностью этих вопросов для различных идеологических и религиозных направлений современности. Единого алгоритма принятия решений не существует, но можно предложить определенные принципы реконструкции, которые учитывали бы и археологические находки, и текстуальные свидетельства.

Рассмотрев вопрос о расселении (прото)израильтян в Ханаане, мы приходим к выводу, что наиболее вероятная, хотя и не единственно возможная модель — их принадлежность к племенам круга *шасу*, которые посредством переселения и перехода к оседлому земледелию постепенно распространились на Иудейском нагорье. Расселение могло включать и военные завоевания, и договорные отношения переселенцев с местными племенами, и, возможно, переход на сторону пришельцев некоторых представителей социальных низов хананейских сообществ, хотя последний процесс едва ли был массовым. Все эти модели нашли свое отражение в библейских текстах.

Сложение сильного централизованного государства с центром в Иерусалиме трудно отнести к временам Саула, Давида и Соломона (XI–IX вв. до н.э.) и по археологическим находкам, и с точки зрения нарративного анализа библейских текстов, который дает особенно интересные и ценные сведения при скудости археологического материала.

Какую модель можно предложить для возникновения израильской и иудейской государственности — тема следующей и самой большой главы этой книги.

Полторы монархии

5.1. Давид как царь и персонаж

Пожалуй, становление израильской государственности еще более спорный и актуальный вопрос, чем происхождение Израиля как народа. Особенно это касается личности царя Давида.

Минималисты, как нетрудно догадаться, вовсе отказывают ему в историчности и считают персонажем вроде короля Артура из английских преданий. Но, как отмечает Р. Олтер [95], такого рода повествования о вымышленных героях прошлого совершенно не похожи на историю Давида, который совершает ошибки, выглядит то слабым, то униженным и описан с предельным психологическим реализмом.

Да, историчность самой фигуры Давида подвергалась сомнениям, но в последнее время они, по сути, рассеялись. Как сформулировал это Барух Хальперн, «вот что сообщают нам о Давиде эпиграфические данные: он считался основателем династии, и в контексте любой другой страны Древнего Ближнего Востока это означало бы, что он им действительно был» [96].

И «визитной карточкой» консервативного направления в исследованиях истории Древнего Израиля было и остается представление об историчности библейских рассказов про единую монархию Давида и Соломона. Рассказы о патриархах и Исходе из Египта все же трудно подтвердить археологически или с помощью других, неизраильских, письменных источников, поэтому всерьез настаивать на их историчности довольно трудно. А вот существование единого и притом достаточно мощного царства при Сауле, Давиде и его сыне Соломоне — это уже вполне верифицируемая и фальсифицируемая гипотеза.

Вот как пишет об этом Тантлевский во введении к своей книге о царе Давиде и его эпохе:

Завершившиеся в 2013 г. раскопки в городище Хирбет-Кейафа... выявили существование хорошо укрепленного *иудейского* города-форпоста, вероятно возведенного в начале *царствования Давида*... Результаты раскопок в Хирбет-Кейафе однозначно указывают на то, что железный век IIА в Ханаане начался уже с этого времени... Планировка и организация строительных процессов в городе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, применением инженерных навыков, снабжением продовольствием и формированием соответственного бюджета (предполагающего сбор, хранение и распределение налоговых средств), наличие чиновников, складских помещений, дорог, тяглогового скота, а также распространение грамотности (выделено автором. — А. Д.) [97].

В результате Тантлевский делает вывод об «*империи Давида* — может быть, первой в истории» [98]. Нетрудно заметить логические изъяны такой позиции. Раскопки одного-единственного городища сами по себе не могут дать ответ на вопрос, существовала ли, к примеру, налоговая система и насколько была развита сеть дорог, особенно если учесть крайнюю скудость письменных источников — по сути, в Хирбет-Кейафе найден всего один небольшой остракон со связным текстом (помимо надписей на сосудах, указывающих на их владельцев), причем по содержанию это пророческие наставления, а не хозяйственная или административная переписка [99].

И безусловно, даже если считать доказанным (а не просто вероятным), что городище было действительно иудейским форпостом и построено по приказу и усилиями центральной государственной власти, все это еще не дает повода

говорить о первой в истории империи (очевидно, превосходящей даже Египет?). Но все станет на свои места, если обратить внимание вот на что: Тантлевский спорит с минималистами (к которым относит и сторонников «низкой хронологии» вроде Финкельштейна) и пассаж об империи носит скорее риторический, нежели научный характер. В этом споре одна из сторон (минималисты) нападает на традиционные представления об истории Древнего Израиля и на достоверность Библии, и задача состоит в том, чтобы защитить их честь.

Таким образом, Тантлевский сначала предлагает тезис «Давид был основателем империи» (как можно заметить, без достаточных доказательств, не говоря уж о том, что само слово «империя» можно трактовать по-разному), а затем делает весьма логичное предположение: Яхвист творил при дворе Давида на рубеже X–XI вв. до н.э. и «обосновывал легитимность построенного к тому времени Израильского государства» [100]. И это весьма логично, если считать такое государство действительно построенным, насчет чего как раз и возникают вопросы, прежде всего у археологов.

Историчность Давида как персонажа сегодня уже не принято подвергать сомнениям. Но проблема в том, что дошедшие о нем небиблейские свидетельства крайне скудны и, собственно, упоминают Давида скорее как основателя династии. Единственный абсолютно надежный источник такого рода — вышеназванная надпись из Дана, где упоминается царь «из дома Давида» (*byt dwd*) [101]. Тантлевский отмечает [102], что при желании можно увидеть это имя и на стеле моавского царя Меша, но только при определенной реконструкции 31-й строки, которая может быть прочитана и несколькими другими способами. Если оставить эту стелу в стороне, получится, что по крайней мере арамеи знали о Давиде как основателе царской династии, но что при этом они рассказывали о царствовании Давида, остается под вопросом.

Археология надежных подсказок не дает. Тантлевский, как уже было сказано, считает [103], что дворец Давида уже обнаружен археологами, впрочем, споры о датировке и назначении этих строений, Stepped Stone Structure и Large Stone Structure, упомянутых выше в разделе 1.4. «Что такое библеистика», продолжаются и по сей день [104].

С точки зрения Финкельштейна [105], три факта доказывают неправоту «прежнего подхода» (*conventional theory*), который подтверждает историчность основных библейских рассказов о мощной монархии Давида и Соломона.

Согласно археологическим данным, первые централизованные государства в данном регионе стали возникать в связи с экспансией Ассирийской империи в начале IX в. до н.э., это относится в равной мере к арамейскому царству в Дамаске, Моаву, Аммону и к Северному (Израильскому) царству. Трудно представить себе, что столетием раньше существовала могучая империя с центром на Иудейском нагорье, которое по развитию уступало Северу.

Описанная выше ранняя датировка для Мегиддо противоречит тем разрушениям в северных городах, которые надежно связываются с кампанией арамейского царя Хазаэла в середине IX в. до н.э.

В Иерусалиме так и не удалось обнаружить больших сооружений, которые относились бы к X в. до н.э., времени предполагаемого расцвета этой империи. Упомянутые выше строения (ступенчатыми рядами и из крупных камней) Финкельштейн, исходя из обнаруженной там керамики, датирует не ранее чем IX в. до н.э. Он не согласен с аргументом, что постройки времен Давида могли быть уничтожены позднее, поскольку до нас дошли из того региона постройки как

поздней бронзы, так и позднего монархического периода. В результате у археологов нет никаких оснований предполагать, что во времена Давида Иерусалим был крупным государственным центром.

А что, в конце концов, говорит об этом сам библейский текст, если прочитать его внимательно? О Давиде повествуют Первая и Вторая книги Царств, он их несомненный главный герой, а Третья книга повествует о переходе власти к Соломону и о его правлении.

Но нельзя сказать, будто предания о них не содержат противоречий и не подвергались редактированию. Например, в конце 16-й главы Первой книги Царств Давид поступает на службу к царю Саулу и становится его оруженосцем. Бог уже его избрал и Самуил помазал в цари над Израилем, но об этом еще никто не знает. Однако всем прекрасно известно, что этот юноша — ближайший слуга царя. И вдруг в 17-й главе Давид оказывается простым деревенским пастушком, которого отец отправил отнести старшим братьям и их войсковым командирам съестные припасы [106]. Стих 15 пытается разрешить это противоречие: «Давид вернулся от Саула, чтобы пасти отары своего отца в Вифлееме» — такой поворот в его судьбе совершенно не мотивирован и выглядит явной «заплатой» на слишком заметном шве между двумя частями повествования. Но проблема не снимается: когда Давид вызывается вступить в единоборство с Голиафом, его не узнают ни царь, ни царский двор. Словом, в 16-й главе он — царский слуга, а в 17-й главе — деревенский паренек, это явно две разные традиции, сведенные воедино.

Приведем и пример редактуры. В завещании Давида его сыну и преемнику Соломону, как отмечает тот же Олтер [107], Давид вдруг начинает говорить языком Второзакония, как никто и никогда не говорил в этом повествовании до сих пор: «Я отправляюсь в путь всей земли — ты же крепись и будь мужчиной. Храни служение Господу, Богу твоему: ступай по Его путям, храни, что Он установил и заповедал, что судил и о чем поведал, как написано в книге Закона Моисеева, чтобы преуспеть тебе во всем, что станешь делать, к чему бы ты ни устремился!» (3 Цар. 2:2–3). И как только завершаются эти возвышенные наставления, следуют более конкретные указания: расправиться с полководцем Йоавом, который причинил много зла, и с Семеем, который хулил Давида, а тот поклялся ради радостного дня не казнить его. Между двумя этими советами он завещает проявить милость к сыновьям Верзеллия, который помог ему в трудную минуту.

Нетрудно понять, что конкретные наставления (в основном — каких врагов следует устранить в первую очередь) имеют куда больше шансов оказаться исторически достоверными, а вот благочестивое наставление явно выглядит как позднейшая редакторская вставка *Девтерономиста* — так называют условного автора книги Второзаконие (греч. Δευτερονόμιον, лат. *Deuteronomium*) и книг Иисуса Навина, Судей и Царств; вряд ли это был действительно один человек, но преемственность между книгами довольно очевидна, так что речь идет, скорее всего, о некоторой историографической традиции. Соответственно, это помогает понять, где и когда могла быть составлена окончательная версия книг Царств, но для целей исторической реконструкции мы можем хотя бы приблизительно отделить исторический материал от последующих идеологизированных вставок.

Что касается Давида, мы не видим в тексте «великого императора». Первая книга Царств и самое начало Второй повествуют о его предшественнике Сауле и о долгой, напряженной борьбе Давида за престол — даже после смерти Саула Давид сначала царствует лишь над Иудой: «Война между домом Саула и домом

Давида длилась долго. Давид делался все сильнее, а дом Саулов — все слабее» (2 Цар. 3:1). Идею принять Давида как царя над остальными племенами израильским старейшинам внушает Авенир, который вскоре погибает от руки главного полководца Давида, Йоава. Вообще, рассказ о кровавом дележе власти после смерти Саула поражает своим реализмом и подробностями, а собственно о воцарении Давида над всем Израилем говорится скупно, в самых общих словах:

Тогда все племена Израилевы пришли к Давиду в Хеврон и сказали: «Мы — кость твоя и плоть твоя! Еще прежде, когда был Саул царем над Израилем, ты водил израильтян в походы, именно тебе поручил Господь пасти народ Свой, Израиль. Будь же правителем в Израиле!» Итак, все старейшины пришли к царю в Хеврон, и царь Давид заключил с ними в Хевроне договор перед Господом, а они помазали Давида в цари над Израилем. Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился, и царствовал он сорок лет. В Хевроне он царствовал семь лет и шесть месяцев над одной Иудеей, а в Иерусалиме — тридцать три года над всем Израилем и Иудеей (2 Цар. 5:1–5).

С одной стороны, 33 года во главе единого государства — огромный срок. Но в чем заключалось это правление? Главным образом в войнах, внешних и внутренних, и в усмирении мятежей. Сразу после этого идут подробные рассказы о том, как Давид отвоевывает Иерусалим и побеждает постоянных врагов — филистимлян. Далее идет рассказ про обустройство Иерусалима и про будущий храм, который Давиду не суждено построить. Потом — рассказы о войнах с окрестными народами (сюда вплетена скандальная история о женитьбе Давида на Бат-Шеве, в Синодальном переводе — Вирсавии, будущей матери Соломона) и далее — о вражде между взрослыми сыновьями Давида, которых он, оказывается, совершенно не контролирует. Один из них, Авессалом, поднимает восстание против отца, которое подавлено практически чудом: во вражеский лагерь был отправлен с особой миссией Хусий, который отговорил Авессалома преследовать Давида, так Давиду удалось уцелеть и собрать себе войско.

Победа над Авессаломом происходит едва ли не против воли Давида — он больше всего переживает за жизнь сына, но не готов мстить полководцу Йоаву, который его убил. Напротив, это Йоав угрозами заставляет царя сесть у ворот и приветствовать собственное войско: «Так встань же, выйди и поговори любезно со слугами своими, ибо, Господом клянусь, если не выйдешь — в сию же ночь не останется у тебя ни одного человека, и будет эта беда страшнее всех бед, которые выпадали тебе от юности твоей и доселе» (2 Цар. 19:7). По сути, войско подчиняется не Давиду, а Йоаву.

Сразу после возвращения Давида в Иерусалим начинается еще одно восстание: северные племена отделились от него под лозунгом «У Давида нет для нас удела, нет наследия нам у сына Ишая — по шатрам, Израиль, расходись!» (2 Цар. 20:1). Восстание угасло, когда погиб его вождь, но, был ли восстановлен контроль над северными племенами, не сказано: «Он протрубил в рог, и все, отступив от города, разошлись по шатрам, а Йоав вернулся в Иерусалим к Давиду» (2 Цар. 20:22). Затем идет рассказ о еще одной войне с филистимлянами и о подвигах отдельных героев из дружины Давида.

Наконец, последнее действие Давида как царя, о котором повествует книга, — затеянная им перепись населения, за которую Господь гневается на Израиль и насылает на него мор (2 Цар. 24; об этой переписи мы говорили в разделе 3.7. «Проблема больших чисел»). При подсчете населения приведены отдельно данные для Иуды и для остальных племен Израиля — явный намек, что для

Давида они были не в равном статусе. Можно усмотреть тут, конечно, особую привязанность Давида к родному племени, но, учитывая, что подсчет велся для определения размера войска, и особенно учитывая постоянные упоминания о сомнениях остальных племен в Давиде как царе, стоит задуматься, хотел ли библейский автор убедить нас в его полном контроле над «империей».

Наконец, начало Третьей книги Царств описывает Давида в преклонные годы как немощного старика, за спиной которого еще при его жизни делят власть сыновья. За Адонию выступают главнокомандующий Йоав (он снова ведет совершенно самостоятельную политику!) и священник Эвьятар (Авиафар) — этого достаточно, чтобы помазать Адонию в цари и заявить об этом открыто. Пророк Натан и Бат-Шева, мать Соломона, по сути, разыгрывают спецоперацию, чтобы Давид передал власть Соломону, что в конце концов и происходит.

О Давиде в этих книгах говорится очень много хорошего: он храбрый воин, талантливый поэт, верный друг, любимец женщин, а главное, безусловно предан Господу и готов покаяться в совершенном грехе. Но автор явно не рисует его великим правителем могучей империи — напротив, едва ли не все его государственные начинания, не связанные напрямую с войной, или неуспешны (как перепись), или откладываются до правления преемника (как строительство Храма). Далее, его контроль над северными племенами достаточно условен, подвластную территорию раздирают мятежи, а приближенные ведут собственную политику, открыто пренебрегая его волей, — повествователь всего этого совершенно не скрывает.

Далее в Третьей книге Царств описано правление Соломона, его государство действительно выглядит славным и мощным. Но при этом самого Соломона в повествовании практически нет. Если Давид в книгах Царств — сложная, трагическая фигура с тщательно выписанным характером, то Соломон изображен предельно схематично. После динамичного и детального рассказа первых двух глав о передаче власти — как Давида уговорили назвать своим наследником Соломона, какие он дал наставления и как молодой царь расправился с возможными конкурентами и бунтовщиками, начиная, конечно же, с Адонии и Йоава, — сразу идет ряд общих мест, сухих официальных сообщений и богословских наставлений. Это молитва о даровании мудрости, за ней следует знаменитый Соломонов суд, на котором была определена мать ребенка, — ясное доказательство, что мудрость была ему действительно дарована.

Подробно описан построенный при Соломоне Храм (а перед тем довольно бегло — царский дворец), его освящение и длинные молитвы, благословения и речи Соломона, призванные всем объяснить назначение этого Храма. Затем следует эпизод с приездом царицы Савской — еще один показательный пример его славы и величия, эпизод обрамлен рассказами о храмовой и дворцовой жизни при Соломоне, об устройстве его государства и об огромных доходах. Далее идет рассказ о множестве жен и наложниц и о том, как они склонили его к многобожию (все это снова в самых общих словах), а также о том, как это отпадение обусловило распад государства Соломона сразу после его смерти.

Мы совершенно не видим в этом повествовании, в отличие от рассказов о Давиде, живого человека с его чувствами и поступками. Зато мы действительно видим могучее государство... но как оно описано? Вот одна из цитат, на которые ссылаются при интерпретации раскопок в Мегиддо и других городах: «Прежде фараон, царь Египетский, отправился и захватил Гезер, сжег его огнем, а хананеев, живших в городе, перебил. Он отдал его в приданое за своей дочерью,

выдав ее за Соломона. Соломон отстроил Гезер, и нижний Бет-Хорон, Баалат и Тадмор в пустыне, и все города-хранилища, какие были у Соломона, и города для колесниц, и города для конницы, и все, что только пожелал Соломон построить в Иерусалиме и на Ливане, и во всей стране, над которой он правил» (3 Цар. 9:16–19). Повествователь явно представляет себе эту строительную программу лишь в самых общих чертах.

А вот о его богатстве: «Вес золота, которое ежегодно поставлялось царю Соломону, составлял шестьсот шестьдесят шесть талантов, и это сверх того, что поступало от купцов и торговцев, аравийских царей и наместников областей» (3 Цар. 10:14–15). Понятно, что годовой доход в двадцать с лишним тонн золота (талант насчитывал более 30 кг) выглядит совершенно нереальным, и повествователь даже не пытается объяснить, откуда он брался, особенно если заведомо вычесть торговлю и налоги с провинций. Другие оценки еще более расплывчаты: «Все сосуды, из которых пил Соломон, были золотыми, и все сосуды во дворце из ливанского дерева — тоже из чистого золота, и не было там серебра, потому что во дни Соломона оно совсем не ценилось» (3 Цар. 10:21).

И даже ключевое для всей книги событие — отпадение Соломона от верности Единому Богу — описано в начале 11-й главы как ряд общих утверждений, например: «Соломон последовал за Астартой, сидонской богиней, и за Милькомом, мерзостью аммонской. И были поступки Соломона злом в очах Господа, не полностью был он предан Господу, как отец его Давид» (3 Цар. 11:5–6). Это разительный контраст с подробным и глубоким рассказом о грехопадении Давида в истории с Бат-Шевой, который мы видели в предыдущей книге (2 Цар. 11–12).

Итак, перед нами не реалистичный рассказ (пусть с преувеличениями) о реальных исторических событиях, а скорее сказание о золотом веке, когда все как-то само устраивалось наилучшим образом, а потом испортилось. Повествователь явно не только не очевидец жизни при дворе Соломона, он даже не пользуется сколько-нибудь детальными источниками о жизни этого двора, иначе, надо полагать, расписал бы его богатства подробнее и постарался объяснить их происхождение.

Есть ли в книгах Царств другие рассказы? Безусловно, да. 11-я глава Четвертой книги Царств подробнейшим образом описывает дворцовый переворот, в результате которого царем стал малолетний Йоаш.

На седьмой год священник Ехояда послал за сотниками карийского войска и за сотниками дворцовой стражи и собрал их в Храме Господнем. Там он заключил с ними договор, взяв с них клятву в Господнем Храме, и показал им царского сына. Такой он отдал им приказ: «Вот как вы должны поступить: третья часть из тех, кто заступает на службу в эту субботу, пусть сторожит царский дворец, другая треть пусть остается у Сурских ворот и еще одна треть — у ворот стражи. Вы будете нести службу поочередно. А те два отряда, что не заняты в субботу, пусть будут в Господнем Храме охранять царя: встаньте вокруг царя с оружием в руках, и кто подойдет к рядам, пусть будет убит. Оставайтесь при царе, куда бы он ни пошел!»

Сотники исполнили все, что повелел им священник Ехояда: каждый взял своих людей, и тех, кто заступал на службу в субботу, и тех, кто был свободен, и пришел с ними к священнику Ехояде. Священник раздал сотникам копья и щиты царя Давида, которые хранились в Храме Господнем. Стража стояла с оружием в руках от южного и до северного крыла Храма, и у жертвенника, и у царского дворца — повсюду. Тогда вывели царского сына, возложили на него царский

венец и знаки власти, провозгласили его царем и помазали, стали хлопать в ладони и кричать: «Да здравствует царь!»

Аталия услышала, как шумят стража и народ, и вышла к собравшимся в Храме Господнем. И тут она увидела, что на возвышении, по обычаю, стоит царь, подле царя — вожди и трубачи, а простой народ ликует под звуки труб. Аталия разорвала одежды и закричала: «Измена, измена!» А священник Ехояда велел сотникам и прочим военачальникам: «Выведите ее прочь от рядов, а кто пойдет за ней — убейте мечом!» Так рассуждал священник: «не стоит предавать ее смерти в Храме Господнем». Тогда они подхватили ее, вывели через Конские ворота к царскому дворцу, и там она была убита (4 Цар. 11:4–16).

Современным экзегетам и переводчикам даже трудно понять, куда именно вывели Аталию (правившую до переворота) и где именно она была убита — повествователь говорит об этом кратко, как о чем-то прекрасно знакомом и ему самому, и его читателям. Он явно или был очевидцем этих событий, или описывает их по подробному рассказу очевидцев и участников. И в следующей главе он расписывает, как именно финансировалось восстановление храма, и описание совершенно реалистично: сначала царь повелел священникам собирать все принесенное в Храм серебро, чтобы употребить его на ремонт, но, поскольку за много лет ничего так и не было сделано, царь взял эти приношения под собственный контроль. Он оставил священникам «серебро, полученное как жертва за провинность или грех» (3 Цар. 12:16), а все остальные приношения тратил на ремонт Храма. Нет никаких оснований сомневаться в историчности этого рассказа, в отличие от упоминания о двадцати с лишним тоннах золота, которые неведомо откуда ежегодно получал Соломон.

Итак, в библейском рассказе о Соломоне мы видим описание могущественного и сказочно богатого государства, которое при его восшествии взялось из ниоткуда (при Давиде оно и близко не было таким) и после его смерти исчезло в никуда — ни Северное, ни Южное царство не будут никогда обладать даже малой толикой того могущества и богатств. Вопрос, насколько историчен этот рассказ, выглядит совершенно риторическим. Вопрос о том, как и почему подобная идеальная картина золотого века сменяется в книгах Царств вполне реалистичным рассказом, основанным на свидетельстве очевидцев, и какое место занимает в повествовании Давидов цикл, может быть предметом нашего дальнейшего рассмотрения.

5.2. И снова о принципах реконструкции

Итак, реконструкция истории Древнего Израиля порождает множество проблем, связанных в первую очередь с идеологической актуальностью этих текстов, а во вторую — с крайней скудостью прочих письменных источников, помимо Библии. Религиозные фундаменталисты настаивают на буквальной непогрешимости библейских рассказов, а минималисты впадают в другую крайность и отказывают библейскому тексту в какой бы то ни было историчности.

О чем мы знаем совершенно точно, что описано в текстах, подтверждается археологически и не оспаривается никем, кроме радикальных минималистов? На территории Палестины-Ханаана существовали минимум с IX в. до н.э. два государства — Северное (Израильское) и Южное (Иудейское) царства. Культура двух царств была практически идентичной, но политического единства между ними не было. Первое прекратило существование при ассирийском нашествии в 722 г. до н.э., второе пало под ударами вавилонян намного позднее, в 586 г. до

н.э. (приведены традиционные даты разрушения столиц, Самарии и Иерусалима). Да, но какой была ранняя история этих государств, составляли ли они некогда единое государство, как повествует о том Библия?

Даже если не вдаваться в крайности, можно только удивляться, насколько разные модели предлагаются исследователями. Так, Мазар сравнивает Давида с правителем города Шехем по имени Лабаю или Лаб'ая, переписка с которым обнаружена в Амарнском архиве XIV в. до н.э. Мазар пишет:

Ясно, что значительная часть библейских рассказов о Давиде и Соломоне — чистый вымысел и приукрашивание, созданное авторами более позднего времени... Я бы сравнил возможные достижения Давида с тем, чего достиг предыдущий вождь Нагорья, а именно Лабаю, вождь хапиру из Шехема... Давида можно рассматривать как вождя, подобного Лабаю, за тем исключением, что он действовал во времена, когда не было ни египетских, ни каких-либо еще иноземных нашествий и хананейские города переживали упадок. В таких условиях талантливый и харизматичный вождь, проницательный политик во главе небольшого, но эффективного военного отряда мог овладеть большей частью маленькой страны под названием Земля Израиля и контролировать различные группы населения из своей крепости в Иерусалиме, которая может быть археологически идентифицирована. Такому режиму вовсе не нужна большая и населенная столица. Иерусалим Давида можно сравнить со средневековым бургом, вокруг которого располагался город среднего размера, и тем не менее он мог быть центром значительного политического образования [108].

Тантлевский предлагает совершенно иную картину:

Таким образом, к концу правления Давида его царство распространило свой прямой или опосредованный контроль и влияние на территории от Красного моря на юге до Евфрата на севере, превратившись в прообраз империи... Степень вассальной зависимости того или иного царства от Израиля, а также различия между вассалом и союзником трудно определить, равно как формы и уровень экономического контроля, объемы трофеев и дани, стекавшихся в Иерусалим. Царство Давида пополняло казну, не только захватывая военные трофеи и получая дань от своих вассалов, но и ведя активную торговлю и контролируя международные торговые пути. Особое значение для экономики Давида имел торговый союз с финикийским городом-государством Тир, заключенный, вероятно, в конце царствования Давида... Помимо открытий в Иерусалиме и Хирбет-Кейафе, в ходе археологических раскопок пока не было обнаружено архитектурных строений и артефактов, которые можно было бы с большой долей определенности отнести к эпохе Давида [109]. <...> В первой половине царствования Соломона контролируемые им территории в целом примерно соответствовали размерам царства Давида... Соломон предпринимал шаги по усилению централизации государства [110].

Вновь стоит подчеркнуть, что это высказывания не пропагандистов или эссеистов, а вполне серьезных ученых, далеких от экстремальных оценок, — но как они контрастируют между собой! Сходство, пожалуй, только в одном: и Мазар, и Тантлевский признают, что археологических данных не просто недостаточно, но крайне мало и что для любой реконструкции неизбежно приходится обращаться к библейскому тексту. Различия в оценках, в данном случае вполне радикальные, объясняются прежде всего тем, насколько они доверяют этому самому тексту.

Но можем ли мы предложить некоторую методологию нарративного анализа, которая позволила бы отделить, пусть и не со стопроцентной вероятностью, исторически достоверные события от идеологизированного описания и откровенно мифологического материала? Историки порой прибегают к такому анализу, но скорее интуитивно. Например, большинство согласится с тем, что царь Саул — вполне исторический персонаж [111], исходя из одного-единственного аргумента. Повествования о Сауле неудобны для автора, они размывают образ Давида как основателя династии. Если бы историю возникновения монархии в Израиле придумали с начала и до конца как идеологическое оправдание государства, существовавшего в более поздние времена, первым царем, несомненно, был бы назван Давид.

Повествование о Сауле как первом царе Израиля, с которым конкурировал основатель династии Давид, крайне невыгодно для любого царя, связанного с Давидовой династией, и неудобно для повествователя. Именно поэтому оно исторично: автор просто не смог или не захотел избавиться от этого материала. Эрнст Аксель Кнауф и Филипп Гийом, к примеру, считают [112], что повествования о Давиде и Сауле вообще были соединены искусственно аж в IV в. до н.э., но такой радикальный и даже экстремистский подход не находит подтверждений в самом тексте (приходится заодно предположить, что книги Царств окончательно сложились уже в эллинистическую эпоху, а это выглядит полной фантастикой, в них нет ни единого следа эллинистического влияния).

Еще один подобный случай неудобного рассказа, включенного в текст, — тот факт, что Храм в Иерусалиме построен не Давидом. Повествователь всячески хочет смягчить это обстоятельство, именно Давиду он приписывает сам замысел постройки и подготовку всех стройматериалов, но все же строителем Храма оказывается сын Давида Соломон.

Итак, мы можем сказать, что неудобные, невыгодные для повествователей и его покровителей эпизоды повествования могут считаться подлинными. Но это всего лишь один из возможных критериев оценки, далеко не универсальный: такие откровенно неудобные эпизоды встречаются довольно редко. А можно ли выстроить методологию нарративного анализа? Таковую научно обоснованную методологию, которая позволила бы исследователю с высокой степенью вероятности определить, насколько исторично то или иное повествование из Библии? О границах мифа и истории мы уже говорили в разделе 3.2. «Миф и история: где граница?», но то были общие соображения. А на чем строить конкретный анализ?

За основу можно взять мнение И. П. Вейнберга, который еще в начале 1990-х гг. писал:

Историк, как любой человек, принадлежит своему времени и своему обществу, от воздействия которых он не может, да и не должен быть свободен. Но именно в этом причина произвольной или непроизвольной модернизации, когда историк смотрит на изучаемое прошлое глазами собственного настоящего. История — это всегда диалог между настоящим и прошлым, который может состояться лишь в том случае, если «ведущий» — историк осознает различие настоящего и прошлого, «позицию» каждого из партнеров этого диалога.

Полностью устранить субъективно-социальное и субъективно-индивидуальное в видении историка едва ли возможно, но современный исследователь обязан и вполне способен избежать крайностей такого видения. Для этого исследователь должен, во-первых, осознавать, что его настоящее — это не прямое продолжение прошлого, равно как и не антипод его. Во-вторых, он

должен признать, что представления людей этого прошлого о себе и своем времени могут весьма существенно отличаться от взглядов исследователя конца XX в., что он не обладает абсолютно истинным знанием о прошлом. Иными словами, современный историк должен стараться воссоздать модель мира «собеседника», в данном случае ближневосточного историописца I тысячелетия до н.э. [\[113\]](#).

Эту задачу он и старается решить в своей книге, следуя традиции, восходящей к знаменитой школе «Анналов», о которой мы здесь говорить подробнее не будем.

Пожалуй, стоит согласиться с Вейнбергом, что история родилась не в Древней Греции, но значительно раньше, а сам он предлагает в качестве колыбели исторического знания как раз библейскую традицию. Мнение, что история родилась в Элладе, по-видимому, отражает европоцентристский взгляд, согласно которому греко-римская античность есть идеал и магистральный путь развития человеческой цивилизации, до которого постепенно «дорастают» другие культуры. Разумеется, этот взгляд не выглядит в начале XXI в. единственно правильным и даже вполне убедительным.

Мы будем основываться на главном источнике по ранней истории израильской государственности — четырех книгах Царств (в еврейской традиции — двух книгах Самуила и двух книгах Царей). Эти четыре книги библейского канона рассказывают о возникновении монархии в Израиле и Иудее и доводят повествование до уничтожения этих государств соответственно ассирийцами и вавилонянами. Примерно ту же историю рассказывают две книги Паралипоменон (или Хроник), но они явно носят вторичный характер и пересказывают повествование книг Царств в несколько отредактированном виде.

Достоверность этого повествования не раз подвергалась сомнению, и в условиях нехватки неписанных (археологических) источников степень доверия к библейскому повествованию оказывается в полной зависимости от субъективных предпочтений исследователя. Но возможна ли какая-то относительно объективная оценка, основанная на научном анализе? Поиску ответа на этот вопрос и посвящено настоящее исследование. Как иронично сформулировал Дэниел Флеминг, «Библия стала бы потрясающим историческим источником, если бы только мы разобрались, как именно им пользоваться» [\[114\]](#).

И здесь, как говорится в приведенной выше цитате Вейнберга, возникает следующая проблема. Реконструкция, по сути, есть процесс создания своей собственной истории, написанной уже не древним автором, а современным исследователем-реконструктором, а значит, в нем заметную роль играет идеология, причем уже иная, чем собственная идеология автора. Добросовестный реконструктор стремится к объективности, но не в состоянии полностью «отключить» свои взгляды, предпочтения и верования. А значит, у людей с разной идеологией и реконструкции будут неодинаковыми.

Более того, современный исследователь обычно плохо представляет себе автора или авторов древнего текста, равно как и историю его происхождения. Авторы, как правило, ничего не говорят о себе, а сам текст мог подвергнуться редактуре в последующие века, притом редактор или редакторы могли придерживаться несколько иной идеологии. Кстати, в конце XX в. вышли достаточно интересные работы зарубежных ученых, рассматривающие библейские повествования с точки зрения нарративного анализа [\[115\]](#). Но в этих трудах мало что говорится о возможности исторической реконструкции.

Словом, мы мало что можем уверенно утверждать о характере почитания Яхве (или некоего божества с таким же либо схожим именем) в доизраильский период. Но и израильская религия явно не возникла сразу в готовом виде и не была совершенно однородной (как, впрочем, не бывает такой ни одна религия, которую исповедуют многие тысячи людей на протяжении нескольких веков).

В целом в науке сложился практический консенсус относительно основных этапов развития религии Древнего Израиля, притом что в один и тот же момент времени разные люди и сообщества людей могут усвоить разные ее этапы (а возможно, один и тот же человек переходит от одного этапа к другому в зависимости от обстоятельств и настроения). Подробнее о современных представлениях ученых, связанных с израильской религией в предполагаемый период складывания наших текстов (VIII в. до н.э.), можно прочитать в статье Зеэва Фарбера [\[117\]](#), а здесь мы ограничимся кратким перечнем этапов, которые эта религия могла проходить в своем развитии.

Монолатрия. Богов и культовых мест много, но наше племя вместе с другими родственными племенами почитает исключительно Яхве. Следы этого этапа можно найти в Книге Судей 11:24, где израильтяне говорят своим соседям аммонитянам: «Ты владеешь тем, что передал тебе Кемош, твой бог, и мы владеем землей, которую очистил ради нас Господь, наш Бог». Даже если считать, что это вежливая дипломатическая формула, в любом случае за аммонитянами признается такое же право на особые отношения со своим божеством, что и за израильтянами.

Генотеизм. Есть некоторое количество богов, но по-настоящему достоин почитания только Яхве, поскольку все остальные так или иначе Ему подчинены или тождественны. Почитать его можно во множестве мест. Следы этого этапа находим в некоторых псалмах, где Господь Яхве оказывается своего рода первенствующим в божественном совете. Например, 81/82 псалом: «Поднялся Бог (אל) на совете богов (אלהים), чтобы творить над богами (אלהים) суд: “Доколе будете превратно судить и нечестивцам потворствовать? <...> Я сказал: вы — боги (אלהים), все вы — сыны Всевышнего (עליון). И все же вы умрете как люди, как любой из правителей, падете”». В этом тексте иногда видят отголоски некоего древнего политеизма: Эльон (עליון) порождает некоторое количество божеств (היםאל), над которыми властвует Эль (אל), позднее отождествленный с Яхве. Так это или не так, утверждать довольно трудно, речь идет о чисто умозрительных реконструкциях и спекуляциях, но, несомненно, для последовательного монотеизма этот псалом (да и не только этот) довольно проблематичен, что заставляло позднейших экзегетов переводить слово «боги» (אלהים) как «судьи» или «правители» без особых на то оснований.

Полицентричный монотеизм. Бог Един, это Яхве, но почитается он во множестве мест. Собственно, на этой стадии и начинается история, описанная в книгах Царств. Вот как описывает ситуацию в интересующий нас период Вейнберг (он обозначает библейские книги латинскими названиями, так что II Chr. у него соответствует 2 Пар., а I Reg. и II Reg. — 3 Цар. и 4 Цар.):

Вся совокупность археологических данных — находки в Араде и Бейт-Шеане, Хацоре, Лахише и других местах, эпиграфические материалы... показывают существование и функционирование в Палестине конца II — середины I тысячелетия до н.э. многочисленных йахвистских храмов, святилищ и алтарей, реальное существование принципа «один бог — много храмов»...

Йахвист — Элохист не только упоминает многочисленные йахвистские алтари и святилища, но связывает их создание с деятельностью столь чтимых

патриархов, видит в этом богоугодное человеческое деяние. Такое же отношение пронизывает начальную часть — до построения Иерусалимского храма — сочинения Девтерономиста. Он без тени осуждения и с полным одобрением рассказывает о святилищах в Шило и Мицпе, Гивеоне, Гилгале и других местах; то же можно видеть и у Хрониста, у которого место поклонения («высота») в Гивеоне не вызывает ни малейшего возражения (II Chr. 1, 1–5). Следовательно, ветхозаветные историописцы воспроизводят реально существовавшую систему «один бог — много храмов», хотя они сами, особенно Девтерономист и Хронист, были убежденными сторонниками прямо противоположного принципа «один бог — один храм», особенно для времени существования Иерусалимского храма Йахве. Поэтому Девтерономист хотя продолжает упоминать и рассказывать о святилищах в Бейт-Эле, Дане, Шехеме и других местах (I Reg. 12, 27 и сл.; 13, 1 и сл., и др.), но со все более возрастающим осуждением, которое отчетливо проявляется в оценочной формуле: «Только высоты не исчезли...» (II Reg. 14, 4, и др.). Хронист же исключает из своего повествования все упоминания о реально существовавших в допленном Иудейском государстве местных храмов и святилищ, чтобы показать и подчеркнуть незыблемость и постоянство столь важного для слепопленной гражданско-храмовой общины, для историописца и его аудитории принципа «один бог — один храм»...

В ветхозаветном историописании нередки признания, что основное функциональное назначение храма в том, чтобы быть местом обитания бога, его идола... Однако в девтерономическом сочинении отчетливо проявляется отрицательное отношение историописца к такой интерпретации функционального назначения храма, для Хрониста же она столь неприемлема, что он ее вообще не упоминает [118].

Централизованный монотеизм. Бог Един и почитать Его можно, согласно выраженной в Законе Его воле, только строго определенным способом и исключительно в избранном Им месте. Именно это утверждается в Пятикнижии, но, судя по всему сказанному выше (см. цитату Вейнберга), в раннемонархический период реальность была довольно далека от этого идеала, и даже трудно предполагать, что сам идеал был широко известен. Особенно впечатляет тот факт, что величайший пророк Самуил, который в Первой книге Царств представлен как образец благочестия, приносит жертву в произвольном месте и это не вызывает никаких возражений ни у героев повествования, ни у самого автора (1 Цар. 9).

Можно также заметить, что Герд Тайсен называет это «монотеистической динамикой» и перечисляет три основных аспекта, которые стали действовать еще в период вавилонского плена.

Преодоление когнитивного диссонанса: Господь должен спасти свой народ, но исторические события для этого народа выглядят катастрофично. Следовательно, нужно переосмыслить само понимание спасения и роль Господа в истории: она заключается не в политическом и военном триумфе.

Переход от монолатрии (почитание одного из богов) к подлинному монотеизму (вера в исключительное существование Единого Бога), которому и приписывается любое сверхъестественное вмешательство в жизнь людей.

Конкуренция с языческими культурами, которые в таком случае нужно считать ничтожными, а их божества — несуществующими [119].

По-видимому, основное идеологическое содержание этих книг как раз и есть утверждение централизованного монотеизма в борьбе прежде всего с остатками языческого политеизма, а затем и с остатками более ранних и менее

централизованных разновидностей яхвизма, допустимых для Самуила, но не для царей эпохи непосредственно перед Вавилонским пленом. Следовательно, в них события отражены с точки зрения монотеизма, сначала полицентричного, а потом и централизованного, но при этом постоянно встречаются реликты более ранних стадий яхвизма.

5.4. Автор и текст в книгах Царств

Предполагаемый автор книг Царств с середины XX в. носит условное имя Девтерономист (мы с ним уже встречались в разделе 5.1. «Давид как царь и персонаж»), изобретенное М. Нотом. Он обратил внимание, что книги Иисуса Навина, Судей и книги Царств близки и по литературным особенностям, и по идеологии к Второзаконию, следовательно, логично предположить общее авторство. Дискуссия по авторству этих книг была долгой и продуктивной, ее обзор не входит в наши задачи, но можно сказать, что сегодня основная гипотеза примерно такова. Речь явно не идет об индивидуальном творчестве единственного человека, по-видимому, было по меньшей мере два автора, принадлежащих к одной традиции (их условно называют первым и вторым Девтерономистами), плюс некоторая редакторская обработка. Этих авторов обычно относят ко временам правления Хизкии (рубеж VIII–VII вв. до н.э.) и Йошии (вторая половина VII в. до н.э.) — царей, о которых они говорят подробно и очень доброжелательно. Последующие события добавлены к уже практически готовому историческому труду неизвестными продолжателями.

Но такая датировка исходит из предположения, что авторами могли быть только лояльные царскому двору люди. Вместе с тем практически все согласны, что авторы были гораздо ближе к Храму, чем к царскому дворцу, — по сути дела, Храм и есть главный герой их повествования. Тогда можно выдвинуть ровно противоположную гипотезу: об идеальных царях рассказывали в эпоху, когда правил какой-нибудь нечестивый царь (например, Менаше). В конце концов, если мы видим восторженное повествование о правлении Николая II в России, почти наверняка оно было написано спустя десятилетия после его смерти и его светлый образ противопоставляется тем, кто пришел к власти после него.

Отметим также, что образ царя Давида — основателя династии и явно положительного героя — далек от идеализации. Мы видим и его слабости, и страстные неконтролируемые порывы, и провалы его политики. Девтерономисты, кем бы они ни были и сколько бы их ни было, явно не считали себя придворными пропагандистами. Автор, как пишет Элисон Джозеф, «преображает личность Давида, хорошо известную по Самуилу (или его источникам), в фигуру, критически важную для него, чтобы написать историю, основанную на богословии и сосредоточенную на культе» [\[120\]](#).

На русском языке обзор этой дискуссии можно увидеть в книге Ричарда Фридмана, причем он считает вторым Девтерономистом пророка Иеремию [\[121\]](#). Это смелое предположение имеет под собой определенные основания, но все же остается скорее догадкой, чем даже гипотезой. Однако, если не переходить на личности, что мы можем сказать хотя бы о некоторых из авторов? Что их идеология (а она достаточно ясно видна в тексте) говорит о них самих?

Один из главных исследователей ветхозаветных нарративов Р. Олтер пишет об авторе Давидова цикла (Первая, Вторая и самое начало Третьей книги Царств):

Никто не знает точно, когда была написана основная часть изначального нарратива, хотя есть все основания поместить время написания, как и принято среди ученых, в эпоху, достаточно близкую к временам самого Давида, в первую половину X в. до н.э. (Герхард фон Рад предположил, что местом написания этой истории был двор Соломона) [122]. <...> Я полагаю, что автор истории Давида видел себя историком. И даже если он часто бывал при иерусалимском дворе (разумное, но вовсе не обязательное предположение), он отнюдь не был придворным летописцем или хроникером иудейских царей и, как я постарался доказать, далеко не был апологетом Давидовой династии [123].

То и другое замечания вполне разумны, но на чем именно они основаны? В случае с автором повествований о Давиде понять логику Олтера довольно просто: автор упоминает множество деталей, он явно хорошо знаком с преданиями о Давиде. Вместе с тем он не стесняется показывать слабые стороны и сомнительные или неприглядные поступки Давида. Он избегает мифологизации: если в тексте и присутствуют чудеса, то нет *deus ex machina*, все поступки героев четко мотивированы, все события имеют свои причины и последствия. Логично предположить, что автор действительно близок к описываемым событиям и при этом достаточно независим.

Мы уже говорили в разделе 5.1. «Давид как царь и персонаж» о противоречиях в ранней истории Давида и отмечали, что, по-видимому, перед нами двойной его портрет, выполненный в соответствии с литературными техниками того времени. Автору было важно изобразить его одновременно как простого деревенского пастушка и как царедворца. Но, если подходить к этой истории с точки зрения исторической реконструкции, можно предположить, что две версии могут отражать разные периоды его жизни, не будучи при этом исторически точными. Но можно быть совершенно уверенным, что автор не был сам свидетелем этих событий и даже вряд ли беседовал со свидетелями, иначе он описал бы их более детально и конкретно. Иными словами, предания могут иметь свою достаточно независимую судьбу, могут складываться в повествования спустя значительное время после описанных событий.

Соответственно, если мы хотим вычленить в повествовании некоторое исторически достоверное зерно (пусть и не со стопроцентной вероятностью), стоит попытаться понять, когда и в связи с чем складывалось это повествование, какие цели преследовал его автор и какую идеологию в него вкладывал. В качестве материала здесь будут взяты все четыре книги Царств, которые представляют единое повествование от установления израильской монархии до катастрофы Вавилонского плена. Начало этого периода теряется во тьме веков, тогда как взятие Иерусалима вавилонянами — вполне надежно установленное историческое событие. Примерно тот же отрезок истории излагают книги Паралипоменон (или Хроник), но они явно вторичны по отношению к книгам Царств и куда более пристрастны, их автор видит в Давиде безупречного царя и интересуется в основном тем, что относится к храмовому богослужению.

Разумеется, окончательный текст четырех книг Царств не мог сложиться раньше Вавилонского плена просто потому, что в последних главах последней книги описано его начало, но вполне можно представить себе, что книги начали писаться задолго до этого момента и постепенно дополнялись по мере развития событий. Но даже если так, совершенно не обязательно, чтобы главы, посвященные Саулу, писались при жизни этого царя или сразу после его смерти, а главы, посвященные Давиду, — соответственно при его жизни и т.д.

Нарративный анализ может помочь отделить реальную историческую хронику (пусть и крайне субъективную) от преданий, уходящих во тьму веков.

Для простоты эксперимента возьмем за основу «презумпцию достоверности»: будем предполагать, что все описанные в книгах события действительно происходили и все персонажи книг историчны, пока не убедимся в обратном.

5.5. Классификация исторических нарративов

Итак, можно предложить некоторую схему классификации исторических нарративов, которая позволит условно и приблизительно обозначить характер каждого эпизода и затем предположить его происхождение, дату и роль в общем повествовании.

Ниже предлагаемая классификация с условными обозначениями; у каждого эпизода может быть больше одного признака.

А. Степень личной вовлеченности автора

- **А1.** Рассказ написан *очевидцем* или по рассказам очевидцев. В нем встречаются детали, которые могли знать только люди, участвовавшие в событиях непосредственно. Пример (уже нам знакомый): «Сотники исполнили все, что повелел им священник Ехояда: каждый взял своих людей, и тех, кто заступал на службу в субботу, и тех, кто был свободен, и пришел с ними к священнику Ехояде. Священник раздал сотникам копыя и щиты царя Давида, которые хранились в Храме Господнем. Стража стояла с оружием в руках от южного и до северного крыла Храма, и у жертвенника, и у царского дворца — повсюду. Тогда вывели царского сына, возложили на него царский венец и знаки власти, провозгласили его царем и помазали, стали хлопать в ладони и кричать: “Да здравствует царь!”» (3 Цар. 11:9–12).
- **А2.** Рассказ мог быть написан *по преданиям*, дошедшим в многократных пересказах, конкретных деталей нет или крайне мало. Пример: «В те дни Хизкия смертельно заболел. Пророк Исая, сын Амоца, пришел к нему и сказал: “Вот что говорит Господь: отдай распоряжения о своем хозяйстве, потому что ты скоро умрешь, жить тебе осталось недолго”. Тогда Хизкия отвернулся к стене и взмолился Господу» (3 Цар. 20:1–2).
- **А3.** Рассказ излагает *общие места* и/или *внешнюю канву* событий, никак не конкретизируя их. Пример: «Слуги Йоаша составили заговор против него и убили его в Бейт-Милло, по дороге к Силла. Его убили собственные слуги: Йозавад, сын Шимата, и Ехозавад, сын Шомера. После смерти его похоронили с праотцами в городе Давидовом, а вместо него воцарился его сын Амацья» (3 Цар. 12:20–21).
- **А4.** Связный рассказ как таковой *отсутствует*, есть лишь упоминание некоторых событий или ссылка на источники, персонажи крайне схематизированы. Пример: «На восемнадцатый год правления в Израиле Яравама, сына Невата, в Иудее воцарился Авиям, сын Рехавама. Три года царствовал он в Иерусалиме. Его мать звали Мааха, она была дочерью Авишалома. Он продолжал все грехи, которые прежде делал его отец, и не было сердце его предано Господу, его Богу, как сердце праотца его Давида... Между Рехавамом и Яравамом была война во все дни их жизни. Прочие дела Авияма и все, что он совершил, записаны в летописном свитке царей Иудейских. И между Авиямом и Яравамом была война. Авиям приложился к праотцам, и похоронили его в городе Давидовом» (3 Цар. 15:1–8, никакой другой информации об этом царе нет).

Б. Степень психологической достоверности

- **Б1. Высокая:** действия всех персонажей получают детальную мотивацию, переход от одного состояния к другому логичен и понятен, психологические портреты полные и глубокие. В рассказе присутствуют мелкие детали, ненужные для развития повествования, но придающие ему особый колорит. Пример: «Ханна говорила все это про себя, лишь губы ее шевелились, но голоса не было слышно, и Эли принял ее за

пьяную. Эли сказал ей: “Хватит с тебя, пьяница! Ступай прочь, пока не протрезвеешь!” Но Хана отвечала ему так: “Нет, мой господин, перед тобой женщина, удрученная горем, а вина или пива я не пила — я душу изливала пред Господом. Не думай, что твоя рабыня — никчемная женщина, нет, я говорила так много лишь от того, что велика моя беда, моя обида!”» (1 Цар. 1:13–17).

- **Б2. Средняя:** в общем и целом действия персонажей и переходы от одного состояния к другому объяснимы и мотивированы, но детали отсутствуют. Пример: «В день жертвоприношения Элкана наделял долями жертвенного мяса Пенинну со всеми ее сыновьями и дочерьми, а Ханне он давал двойную долю — он любил Ханну, хотя Господь и заключил ее чрево. А соперница обижала ее и бранила за то, что Господь затворил ее чрево. Так и происходило года за годом, когда приходили они в дом Господень: одна ругала другую, а та плакала и отказывалась есть» (1 Цар. 1:4–7).
- **Б3. Низкая:** событиям и действиям даются самые общие объяснения, психологические портреты отсутствуют. Пример: «Самуил служил Господу — отрок, одетый в льняной эфод. Верхнюю одежду ему шила мать, принося ее из года в год, когда они с мужем приходили для ежегодной жертвы Господу» (1 Цар. 2:18–19).
- **Б4. Отсутствует:** упомянутые события никак не объяснены, характеристики и переживания персонажей отсутствуют. Пример: «Отрок Самуил служил Господу при священнике Эли. Слово Господне было редким в те дни, видения — несчастными» (1 Цар. 3:1).

В. Дополнительные параметры

- **Повторы** (повт.) — наличие существенных сюжетных повторов. Пример: «Давид был сыном эфратянина из Вифлеема в Иудее, которого звали Ишай и у которого было восемь сыновей. Во дни Саула он был уже стар, было ему много лет» (1 Цар. 17:12, эта информация уже была приведена в 16-й главе).
- **Противоречия** (противореч.) — наличие существенных сюжетных противоречий. Пример: «...а Давид вернулся от Саула, чтобы пасти отары своего отца в Вифлееме» (1 Цар. 17:12).
- **Разрывы** (разр.) — разрыв в единой сюжетной линии, начинается боковая линия повествования, которая существенно не влияет на развитие основной. Пример: «Вновь возгорелся гнев Господень на израильтян, и Он поднял на них Давида, сказав: “Ступай, исчисли израильтян и иудеев!”» (2 Цар. 24:1).
- **Легенды** (лег.) — присутствие явно легендарного и/или мифологического материала, который автор не объясняет или объясняет не вполне внятно. Пример: «После этого снова было в Гове сражение с филистимлянами, и Сиббехай хушатянин сразил Сафа, который был из порождений рефаимовых... было сражение и в Гате. Там был один рослый человек, у него было по шесть пальцев на руках и на ногах, всего двадцать четыре. И он был рожден от рефаимов. Он поносил израильтян, но его сразил Йонадав, сын Шимы, брата Давида. Эти четверо были порождениями рефаимов в Гате, и они пали от руки Давида и его слуг» (2 Цар. 18:22).
- **Поэтическая вставка в повествование** (поэт. вст.). Пример: «Ханна молилась так: “Сердце мое о Господе поет, Господь высоко вознес мою мощь, пред врагами издам я победный крик! Радуюсь, что избавил Ты меня!”» (1 Цар. 2:1).

В нижеследующей таблице перечислены все разделы четырех книг Царств с указанием этих индексов. Вполне понятно, что в одном и том же эпизоде могут встречаться стилистически разные отрывки, где варьирует степень личной вовлеченности и психологической достоверности. Автор может сначала кратко пересказать уже известную информацию, а затем подробно изложить основные события. Поэтому в обычном случае индекс характеризует самые высокие степени, которые встречаются в данном отрывке.

Например, 14-я глава Второй книги Царств начинается так: «Йоав, сын Церуи, заметил, что сердце царя тоскует об Авшаломе. Йоав послал в Текоа за одной

мудрой женщиной, и сказал ей: “Притворись, что скорбишь о смерти близкого: оденься соответственно и не умащайся благовониями — пусть у тебя будет вид женщины, которая давно уже оплакивает покойника. А потом войди к царю и скажи ему то-то и то-то”», — и Йоав научил ее, что следовало сказать. Та женщина из Текоа обратилась к царю, поклонившись ему и пав перед ним ниц. Она воскликнула: “Спаси меня, царь!”» (2 Цар. 14:1–4). Здесь необходимо поставить индексы А1 и Б1, поскольку в деталях рассказана интрига Йоава по возвращении Авшалома к Давиду и каждое высказывание или действие персонажей глубоко мотивировано, хотя в самом начале присутствует лишь общее замечание о том, как Давид по нему тосковал.

Расставим наши оценки.

Первая книга Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
		А2	Б1	
1 гл.	Ханна вымаливает у Господа сына	А2	Б1	
2:1–11	Гимн Ханны	А3	Б2	Поэт. вст.
2:12–36	Негодные сыновья Эли	А2	Б1	
3 гл.	Пророчество Господа об Эли	А2	Б1	Повт.
4:1–11	Захват филистимлянами Ковчега	А3	Б3	Повт.
4:12–22	Известие о захвате Ковчега	А2	Б1	
5 гл.	Наказание филистимлян	А3	Б3	Лег.
6:1–7:2	Ковчег возвращается к израильтянам	А3	Б3	Лег.
7:3–6	Собрание в Мицпе	А3	Б4	Разр.
7:7–14	Победа над филистимлянами	А3	Б3	
7:15–8:22	Решение учредить монархию	А3	Б2	Повт.
9 гл.	Встреча Саула с Самуилом	А2	Б1	

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
		А3	Б3	Лег.
10:1–16	Возвращение Саула к отцу	А3	Б3	Лег.
10:17–16	Провозглашение Саула царем	А3	Б3	
11 гл.	Саул спасает жителей Явеша	А2	Б1	
12 гл.	Самуил упрекает народ	А3	Б3	Повт.
13:1–15	Саул приносит жертву без Самуила	А3	Б2	Разр.
13:16–23	Филистимляне сильнее израильтян	А4	Б4	
14 гл.	Подвиги Йонатана	А2	Б1	
15 гл.	Война с Амалеком	А2	Б1	
16:1–13	Помазание Давида на царство	А2	Б1	
16:14–23	Давид — слуга Саула	А3	Б2	
17 гл.	Давид и Голиаф	А2	Б1	Повт., противо- реч.
18 гл.	Давид и семья Саула	А2	Б1	
19 гл.	Давид бежит от Саула	А2	Б1	Лег., повт.
20 гл.	Расставание Давида с Йонатаном	А2	Б1	
21:1–9	Давид и первосвященник Ахимелех	А2	Б2	
21:10–22:5	Давид от Гата до Моава	А3	Б3	
22:6–23	Саул велит перебить священников	А2	Б1	
23 гл.	Давид в Кеиле и Зифе	А2	Б2	
24 гл.	Давид щадит Саула	А2	Б1	
25:1	Смерть Самуила	А4	Б4	
25:2	Давид и Навал	А2	Б1	
25:43–44	Жены Давида	А4	Б4	
26 гл.	Давид опять щадит Саула	А2	Б1	Повт.
27:1–28:2	Давид снова в Гате	А3	Б3	Повт.
28:3	Снова о смерти Самуила	А4	Б4	Повт.
28:4–25	Саул вызывает дух Самуила	А2	Б1	
29 гл.	Давид не идет на войну с Ахишем	А2	Б1	
30 гл.	Рейд Давида на Циклаг	А2	Б1	
31 гл.	Гибель Саула	А3	Б3	

Вторая книга Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1:1–16	Давид узнает о гибели Саула	A2	B1	
1:17–27	Плач Давида о Сауле и Йонатане	A3	B2	Поэт. вст.
2:1–7	Давид в Хевроне	A3	B3	
2:8–32	Битва Авнера и Йоава	A2	B1	
3:1–5	Давид в Хевроне и дети Давида	A4	B4	
3:6–39	Авнер подчиняет Давиду Израиль	A2	B1	Поэт. вст.
4 гл.	Гибель Иш-Бошета	A2	B1	
5:1–5	Давид — царь над всем Израилем	A4	B3	Повт.
5:6–10	Взятие Иерусалима	A4	B3	
5:11–16	Давид в Иерусалиме	A4	B4	
5:17–25	Войны Давида с филистимлянами	A3	B3	Повт., лег.
6 гл.	Перенос Ковчега в Иерусалим	A2	B1	
7 гл.	Давид хочет построить Храм	A2	B1	
8:1–14	Победы Давида	A3	B4	
8:15–18	Приближенные Давида	A4	B4	
9 гл.	Милость Давида к Мефивошету	A2	B1	
10 гл.	Победа Давида над аммонитянами	A2	B1	
11 гл.	Грех Давида с Бат-Шевой и Урией	A2	B1	
12:1–25	Обличение и покаяние Давида	A2	B1	
12:26–31	Взятие Раввы Аммонитянской	A3	B3	
13:1–22	Насилие Амнона над Тамарой	A2	B1	
13:23–39	Убийство Авшаломом Амнона	A2	B1	
14 гл.	Возвращение Авшалома	A2	B1	
15:1–6	Авшалом в Иерусалиме	A3	B2	
15:7–16:14	Восстание Авшалома и бегство Давида	A2	B1	
16:15–17:23	Непринятый совет Ахитофела	A2	B1	
17:24–29	Приготовления Давида к битве	A3	B3	
18 гл.	Битва и гибель Авшалома	A2	B1	
19 гл.	Возвращение Давида	A2	B1	
20:1–23	Восстание Шевы	A2	B1	
20:24–26	Приближенные Давида	A4	B4	Повт.
21:1–14	Казнь потомков Саула	A2	B1	
21:15–22	Новые войны с филистимлянами	A4	B4	Разр., повт., лег.
22 гл.	Песнь Давида	A3	B2	Разр., поэт. вст.

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
23:1–7	Последние слова Давида	А3	Б2	Разр., поэт. вст.
23:8–39	Богатыри Давида	А4	Б4	Разр., повт., противореч.
24 гл.	Перепись народа	А3	Б3	Разр.

Третья книга Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1:1–4	Авишага в постели Давида	А3	Б3	
1:5–53	Соперничество Адонии и Соломона за престол	А2	Б1	
2:1–9	Завещание Давида Соломону	А2	Б2	
2:10–12	Соломон становится царем	А4	Б4	
2:13–46	Соломон избавляется от неугодных	А2	Б1	
3:1–2	Соломон и его жена в Иерусалиме	А4	Б4	
3:3–15	Соломон выбирает мудрость	А2	Б2	
3:16–28	Соломонов суд	А2	Б1	
4 гл.	Государство при Соломоне	А4	Б4	
5 гл.	Помощь Хирама Соломону	А3	Б3	
6 гл.	Строительство Храма	А3	Б4	
7:1–12	Строительство дворца	А3	Б4	
7:13–51	Металлическая утварь для Храма	А3	Б4	
8 гл.	Освящение Храма	А3	Б3	
9:1–9	Господь отвечает Соломону	А3	Б3	
9:10–14	Помощь Хирама Соломону	А3	Б3	Повт.
9:15–28	Прочие проекты Соломона	А4	Б4	
10:1–10	Царица Шевы у Соломона	А3	Б3	
10:11–29	Роскошь Соломонова двора	А4	Б4	Повт.
11:1–13	Уклонение Соломона в язычество	А3	Б3	
11:14–25	Войны Соломона	А3	Б3	
11:26–40	Яравам как будущий царь Израиля	А2	Б2	
11:41–43	Смерть Соломона	А4	Б4	
12 гл.	Отделение Израиля от Иуды	А2	Б2	

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
13 гл.	Пророчество о жертвеннике в Бейт-Эле	А2	Б3	Лег.
14:1–18	Смерть сына Яравама	А2	Б3	
14:19–20	Итоги царствования Яравама	А4	Б4	
14:21–31	Царствование Рехавама	А4	Б4	
15:1–8	Царствование Авияма	А4	Б4	
15:9–24	Царствование Асы	А4	Б3	
15:25–32	Царствование Надава	А4	Б4	
15:33–16:7	Царствование Баши	А4	Б4	
16:8–20	Царствование Элы и Зимри	А4	Б4	
16:21–28	Царствование Омри	А4	Б4	
16:29–33	Царствование Ахава	А4	Б4	
16:34	Восстановление Иерихона	А4	Б4	Разр.
17 гл.	Илия и вдова с сыном	А2	Б2	Лег.
18 гл.	Илия, Ахав и пророки Ваала	А2	Б2	Лег.
19:1–18	Илия скрывается от Ахава	А2	Б2	Лег.
19:19–21	Илия призывает Елисея	А2	Б2	Лег.
20 гл.	Войны Ахава с Бен-Хададом	А3	Б3	Лег.
21 гл.	Ахав и виноградник Навота	А1	Б2	
22:1–40	Война за Рамот и смерть Ахава	А2	Б2	
22:41–50	Царствование Ехошафата	А4	Б4	
22:51–50	Царствование Ахазии	А4	Б4	

Четвертая книга Царств

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
1 гл.	Болезнь и смерть Ахазии (Илия)	А2	Б2	Лег.
2:1–14	Вознесение Илии	А2	Б3	Лег.
2:15–25	Первые чудеса Елисея	А2	Б3	Лег.
3:1–3	Царствование Ехорама	А4	Б4	
3:4–27	Война с моавитянами (Елисей)	А3	Б3	Лег.
4:1–6:7	Разные чудеса Елисея	А3	Б2	Разр., лег.
6:8–7:20	Елисей и войны с арамеями	А3	Б2	Разр., лег.
8:1–15	Другие чудеса Елисея	А3	Б3	Лег.
8:16–24	Царствование Йорама	А4	Б4	
8:25–29	Царствование Ахазии	А4	Б4	
9 гл.	Заговор Еху	А2	Б2	
10:1–28	Еху расправляется с врагами	А2	Б1	

Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
		А3	Б3	
10:29–36	Итоги царствования Еху	А3	Б3	
11:1–3	Спасение Йоаша	А3	Б3	
11:4–21	Переворот Ехояды	А1	Б1	
12:1–16	Йоаш затевает ремонт Храма	А1	Б1	
12:17–19	Война Йоаша с Хазаэлом	А2	Б2	
12:20–21	Заговор против Йоаша	А2	Б3	
13:1–9	Царствование Ехоахаза	А3	Б3	
13:10–13	Царствование другого Йоаша	А4	Б4	
13:14–25	Смерть и погребение Елисея	А2	Б3	Лег.
14:1–14	Царствование Амацьи его война с Йоашем	А2	Б2	
14:15–22	Итоги царствования Амацьи и Йоаша	А3	Б3	
14:22–29	Царствование Яравама	А4	Б4	
15:1–7	Царствование Азарьи	А4	Б4	
15:8–12	Царствование Захарии	А4	Б4	
15:13–16	Царствование Шаллума и заговор Менахема	А4	Б4	
15:17–22	Царствование Менахема	А1	Б3	
15:23–26	Царствование Пекахьи и заговор Пекаха	А4	Б4	
15:27–31	Царствование Пекаха	А3	Б4	
15:32–38	Царствование Йотама	А4	Б4	
16 гл.	Царствование Ахаза	А1	Б2	
17:1–6	Царствование Осии и разрушение Самарии	А1	Б2	
17:7–23	Причины гибели Израильского царства	А3	Б3	
17:24–41	Иноплеменники на землях Самарии	А2	Б2	
18–19 гл.	Хизкия и ассирийское нашествие	А1	Б1	Лег.
20:1–11	Болезнь и исцеление Хизкии	А2	Б1	Лег.
20:12–19	Хизкия и вавилонские послы	А2	Б1	
20:20–21	Итоги царствования Хизкии	А2	Б4	
21:1–18	Царствование Менашше	А3	Б4	
21:19–26	Царствование Амона	А4	Б4	
22:1–2	Царствование Йошии	А4	Б4	
22:3–20	Находка свитка Закона при Йошии	А2	Б1	
23:1–27	Реформы Йошии	А1	Б2	
Глава, стихи	Эпизод	Индексы		
23:28–30	Гибель Йошии	А4	Б4	
23:31–35	Наследники Йошии	А2	Б4	
23:36–24:6	Царствование Ехоякима	А2	Б4	
24:7–9	Царствование Ехояхина	А4	Б4	
24:10–20	Осада Иерусалима вавилонянами	А3	Б4	
25:1–26	Разрушение Иерусалима и последствия	А1	Б2	
25:27–30	Освобождение Ехояхина из темницы	А3	Б4	

5.6. Нарративный анализ

Теперь мы переходим к анализу, который позволит нам предположить, какие конкретно эпизоды отражают исторические реалии и с какой степенью достоверности. Разумеется, для этого прежде всего следует материал классифицировать.

В анализируемом материале нетрудно выделить несколько пластов. Сразу можно отметить поэтические вставки, от которых мы и не ждем особенной исторической аккуратности, хотя и заведомо отказывать им в какой бы то ни было историчности тоже неразумно. Мы просто не можем отделить героический эпос от исторического повествования, опираясь исключительно на поэзию.

Далее, можно выделить краткие справки о правлении различных царей (индексы А3–4 и Б3–4), которые не содержат деталей и даны сухим языком, с

повторением стандартных формул речи. Они, насколько мы можем судить, были добавлены окончательным редактором книги для полноты картины, чтобы не пропустить ни одного существующего правителя из списка, который был ему известен.

То и другое явно вторично, и мы можем смело отложить эти две группы отрывков в сторону. Но даже если исключить этот материал, у нас получится несколько достаточно разнородных групп материала.

Первая группа — повествования о Самуиле, Сауле и Давиде (1 Цар. 1:1–2 Цар. 21:14). Основным эпизодам присвоены индексы А2–3 и Б1–2, причем чаще всего именно А2 и Б1. Психологическая достоверность этих повествований крайне высока, но в них нет практически уникальных деталей, которые могли запомнить очевидцы.

Вот, к примеру, как Давид получает известие о победе своего войска в битве, в которой погиб его сын Авшалом:

Давид сидел тогда внутри городских ворот, а на их крышу поднялся дозорный. И вот он взглянул и увидел, как бежит человек, совсем один. Дозорный обратился к царю и поведал о том. Царь сказал: «Если он один, то несет добрую весть!» Тогда дозорный увидел, как бежит еще один человек, и он сказал привратнику: «Вот бежит еще один человек, совсем один». Царь отозвался: «И это добрый вестник». Дозорный сказал: «В первом я по походке узнаю Ахимааца, сына Цадока». Царь сказал: «Он хороший человек и принесет добрую весть». Ахимаац закричал, обращаясь к царю: «Мир!», пал перед царем ниц на землю и добавил: «Благословен Господь, Бог твой, Он выдал людей, которые подняли руку на господина моего царя!» А царь спросил: «Благополучен ли мальчик мой, Авшалом?» Ахимаац ответил: «Когда Йоав посылал царского слугу и меня, твоего слугу, было немалое смущение, но я не знаю, отчего». Царь велел ему отойти и встать в стороне, он отошел и встал. Вот подбежал и кушит, и он сказал: «Добрая весть для господина моего царя — сегодня Господь оправдал тебя перед всеми, кто восстал на тебя!» Царь спросил у кушита: «Благополучен ли мальчик мой, Авшалом?» Кушит ответил: «Да будет то же, что и с отроком, со всеми врагами господина моего царя и со всеми, кто злоумышляют против тебя!» Царь в смятении поднялся в верхнее помещение ворот и зарыдал. И пока он шел, повторял: «Сын мой, Авшалом! Сын мой, сын мой Авшалом! О если бы это я умер вместо тебя, Авшалом, сын мой, сын мой!» (2 Цар. 18:24–33).

Мы видим, как напряженно выстроено это повествование, мы прекрасно замечаем все оттенки чувств персонажей и хорошо понимаем логику их действий и высказываний. Но мы не видим здесь реальной сцены. Давид сидит внутри ворот какого-то города (выше (2 Цар. 17:24) был упомянут Маханаим, и это, скорее всего, именно он), как и должно сидеть царю в ожидании своего войска. Дозорный смотрит сверху, как и должно ему смотреть, а затем царь поднимается в некое верхнее помещение — ну было же там что-то наверху...

То есть мы видим типичного царя, типичного дозорного и типичные ворота и совершенно никакой конкретики. По сути, перед нами героический эпос — автора занимают характеры персонажей, мотивы и последствия их поступков, но обстановка, в которой они действуют, типичная и неконкретная. Видимо, автор пользуется дошедшими до него преданиями, которые излагают сюжетную канву, а не технические детали, он избегает их упоминать, но при этом он крайне увлечен самим повествованием. Можно предположить, что он пересказывает дошедшие до него предания, придавая им изящную литературную форму.

У цикла рассказов о Самуиле, Сауле и Давиде есть и еще одна особенность, которую не встретишь в других частях наших книг, — это обилие сюжетных повторов. Часть из них можно, казалось бы, объяснить тем, что действительно два раза происходили очень похожие события. Так, в Первой книге Царств (18:10–11 и 19:9–10) рассказан как будто один и тот же эпизод: Саул внезапно пытается убить Давида копьем, но промахивается. Далее, в 24-й и 26-й главах Первой книги Царств Давид получает возможность незаметно убить Саула, но демонстративно отказывается от нее и затем рассказывает об этом Саулу, а Саул кается в том, что несправедливо преследовал Давида.

Да, в жизни нередко повторяются похожие ситуации, но такие эпизоды, как попытка убийства или, наоборот, отказ от возможно убийства, как правило, резко меняют характер человеческих отношений. Но в нашем повествовании не происходит ничего подобного. В 18-й главе Саул удаляет от себя Давида после попытки убийства, а в 19-й они снова оказываются рядом, и это никак не объяснено. Точно так же в 24-й главе Саул после отказа Давида его убить признает правоту Давида и прекращает его преследовать, но в 26-й все повторяется заново.

Есть и такие повторы и противоречия, которые трудно объяснить логически. Мы уже говорили выше о том, как Давид накануне боя с Голиафом стал оруженосцем Саула, но в момент самого боя он описан как никому не известный деревенский пастушок. Другой пример этого рода — дважды описанная смерть Самуила (1 Цар. 25:1 и 28:3). Здесь можно предложить только одно разумное объяснение: составитель текста пользовался разными преданиями, сюжетно близкими, но не тождественными, и окончательное повествование включает эпизоды как из одного, так и из другого источника (а возможно, из третьего и четвертого, но их существование мы не можем ни доказать, ни опровергнуть).

Далее, начиная со Второй книги Царств (2 Цар. 21:15), повествование о Давиде еще далеко не закончено, но рассказ внезапно утрачивает какую бы то ни было цельность и связность. Составитель повествования словно бы подбирает материал по принципу «а вот был еще такой случай», причем там, где речь заходит о подвигах богатырей (1 Цар. 23:8–39), он очень слабо представляет себе характеристику каждого из них и ограничивается общими словами. Особенно поражает фраза: «Элханан, сын Яаре-Оргима из Вифлеема, сразил Голиафа из Гата, древко копья у которого было как вал ткацкого станка» (2 Цар. 21:19). То есть с более известной версией рассказа о победе над Голиафом совпадают все детали, кроме имени главного героя — в 17-й главе это был Давид. Разумеется, можно предположить, что в городе Гате было два могучих воина по имени Голиаф и они были убиты разными израильтянами, но куда логичнее будет выглядеть объяснение, что повествователь здесь по каким-то своим причинам приводит вкратце альтернативную версию предания. И тот факт, что он не считает нужным ее объяснить (скажем, добавить к имени Голиафа слово «другой»), подсказывает нам, что он имеет дело с достаточно древним для себя материалом, в котором не очень хорошо разбирается.

Все резко меняется в начале Третьей книги Царств, где подробно рассказано о передаче власти от Давида Соломону. Давид здесь уже не столько действующее лицо, сколько объект забот и манипуляций со стороны своего окружения. Становится видно, что вполне реалистичная история борьбы за власть здесь сочетается с богословскими проповедями и наставлениями. Героического здесь крайне мало, зато подробностей становится все больше.

Завещание Давида Соломону (3 Цар. 2:2–9), о котором мы уже говорили, еще один пример: проповедь, составленная из общих мест, сменяется здесь практическим наставлением о том, как следует расправиться с неудобными (что Соломон не преминул сделать, едва получил власть в свои руки).

Итак, можно сделать разумный вывод о том, что цикл преданий о Самуиле, Сауле и Давиде был записан и вошел в состав этой книги как богословски значимый материал, при этом он сохранил свой драматизм и свою глубину. В этом цикле крайне мало внимания уделяется строительству израильской монархии, а там, где этот вопрос обсуждается подробно (8 гл. Первой книги Царств), само обсуждение выглядит скорее анахронизмом: Самуил предупреждает народ о тяготах монархического образа правления, но полностью эти предостережения будут реализованы спустя много времени после правления Саула.

Сравним: «Вот как станет править вами царь: возьмет ваших сыновей, посадит на свои колесницы, назначит в свою конницу, и перед колесницами его они побегут... будут ваши сыновья засеивать ему поля и убирать его урожай, изготавливать воинское оружие и колесничную упряжь. А дочерей ваших он отправит готовить снадобья, варить пищу и печь хлеб» (1 Цар. 8:11–13). И тут же рассказано о том, насколько этому образу соответствовал царь Саул (речь идет о нападении Нахаша на город Явеш в Галааде): «Гонцы пришли и в город Саула, Гиву и рассказали народу об этом. Тогда весь народ громко зарыдал. Саул тогда как раз возвращался с поля, позади своих быков. Саул спросил: “Отчего это рыдает народ?” — и ему пересказали вести из Явеша» (1 Цар. 11:4–5). Как нетрудно заметить, он, уже став царем, самостоятельно обрабатывает свое поле и даже о значимых новостях узнает последним.

Иными словами, израильская монархия — явно не основной предмет интереса этих повествований, она рисуется крайне скухими красками, а Саул и Давид выглядят не столько полновластными правителями, сколько эпическими героями, которые вступают в сложные отношения друг с другом и с окружающими. Итак, этой группе эпизодов можно дать условное название *героический эпос* (сокращенно ГЭ). Стоит отметить, что именно с ним особенно хорошо сочетаются поэтические эпизоды, которые дают простор воображению, но не сковывают поэта мелочными деталями.

Следующий цельный блок материала — повествования о Соломоне начиная с его восхождения на престол и вплоть до разделения Царства сразу после его смерти (3 Цар. 1:1–14:18). Здесь мы тоже видим довольно много богословского материала, который представлен в молитвах и благословениях — вплоть до самых последних лет своего царствования Соломон представлен идеальным царем, на которого за его праведность нисходят всевозможные благословения.

Но в остальном о Соломоне говорится в самых общих и расплывчатых выражениях, например: «Бог даровал Соломону мудрость и великое разумение, и была широта его ума подобна песку на берегу морском. Мудростью Соломон превосходил всех сынов Востока и всех египтян... Он произнес три тысячи изречений и сложил тысячу и пять песней. Говорил он о деревьях: от кедра, что на Ливане, и до иссопа, что растет из стены; говорил о животных и птицах, о ползучих тварях и рыбах. Из всех народов приходили люди послушать мудрые речи Соломона, и от всех царей земных, прослышавших о мудрости его» (3 Цар. 4:29–34).

Единственный конкретный пример этой мудрости — рассказ о том, как на суде Соломон решил, какой из женщин принадлежит выживший ребенок (3 Цар.

3:16–28). Более того, можно сказать, что с того момента, как Соломон взошел на престол, эпизод с судом двух женщин вообще единственный, в котором мы видим конкретных действующих лиц со своими характерами и эмоциями, но и этот рассказ похож скорее на притчу: эти две женщины никак не связаны с основным повествованием, они возникают ниоткуда и исчезают в никуда.

Исключительно в общих выражениях воспеваются мощь и богатство Соломонова государства: «Все сосуды, из которых пил Соломон, были золотыми, и все сосуды во дворце из ливанского дерева — тоже из чистого золота, и не было там серебра, потому что во дни Соломона оно совсем не ценилось» (3 Цар. 10:21). Не видно ни малейшей попытки объяснить, из каких источников происходило это несметное богатство и куда оно делось после смерти Соломона, в этом отношении оно подобно двум женщинам и выглядит как материал из притчи.

В дальнейшем Соломоново богатство тоже почти не упоминается, разве что в Четвертой книге Царств упомянуты «все золотые сосуды, которые сделал для Храма Господнего царь израильский Соломон» (4 Цар. 24:13). Для сравнения: в 11-й главе упомянуты «копья и щиты царя Давида, которые хранились в Храме Господнем» (4 Цар. 11:10), несколько более конкретное описание, поскольку это вооружение имеет конкретную функцию: оно используется при перевороте, совершенном Ехоядой. То есть в рассказе о перевороте повествователь хорошо себе представляет, где именно и какое именно оружие находилось, а вот о сосудах Соломона не может сказать совершенно ничего конкретного.

Контраст с Давидовым циклом разительный. Там мы видели богатое, насыщенное, сложное и полное драматизма повествование о героях и их сложных отношениях друг с другом и с Богом. Здесь видим голую схему: задача Соломона заключается в том, чтобы правильно выбрать мудрость и затем построить Храм в соответствии с замыслом Давида. Пока Соломон исполняет свое предназначение, он и страна наслаждаются невиданным достатком и полным покоем. Но к концу жизни Соломон отходит от чистоты веры, и в результате его потомки утрачивают все его огромное и богатое наследие.

Соломонов цикл заканчивается смертью сына Яравама (3 Цар. 14:1–18). Разделение царства надвое получает два объяснения: с одной стороны, это наказание за грехи Соломона, а с другой — естественный результат нежелания его сына Рехавама прислушаться к голосу народа и облегчить наложенное на него бремя (о величине которого ничего прежде не говорилось).

По сути дела, перед нами сказание о золотом веке Израиля (сокращенно ЗВ) — богословски насыщенное повествование о том, как при мудром и благочестивом царе государство процветало, наслаждаясь покоем и богатством, но при отходе от благочестия и при неверном решении следующего царя все это было немедленно утрачено.

Итак, создание текстов, повествующих о правлении Давида и в особенности Соломона, крайне трудно приписать их современникам не просто потому, что в тех же книгах описано правление их дальних потомков и преемников — в конце концов, эти книги могли дописываться в более поздние времена. Главным возражением служит то, что наши тексты ссылаются на эти две эпохи как на что-то очень давнее и особое, что приходится специально припоминать, хотя выглядят и используются Давидов и Соломонов циклы очень по-разному.

Далее следует череда кратких упоминаний следующих царей (3 Цар. 14–16), добавленная явно для того, чтобы не пропускать ни одного имени, и после краткого рассказа о восстановлении Иерихона 17-я глава открывает цикл

сказаний об Илии и его противоборстве с царем Ахавом. Здесь мы снова сталкиваемся с материалом особого рода, непохожим на то, что было раньше. Главный герой этого цикла уже не царь, а пророк (и то же будет относиться к циклу сказаний о Елисее, ученике Илии), царь — всего лишь его антагонист. В этом цикле каждый эпизод совершенно самостоятелен, единой сюжетной линии нет (в отличие от Давидова цикла), но вместе с тем он глубоко личен и психологичен (в отличие от Соломонова цикла). Наконец, ключевую роль в нем играют чудеса — по сути, весь цикл и служит набором иллюстраций того, как Бог непосредственно вмешивается в историю по молитве пророка.

21-я глава Третьей книги Царств служит на первый взгляд исключением: в ней рассказана история виноградника Навота. В ней нет никаких чудес, более того, в ней на внешнем уровне побеждает явное зло, что резко противоречит предшествующим историям об Илии. И главный герой тут не пророк, а царь Ахав и скорее даже его жена Изевель, которая подстраивает казнь невинного человека, чтобы завладеть его собственностью. Но этот эпизод прекрасно вписывается в общую линию повествования: вот что бывает (тирания и несправедливость), когда царская власть отказывается слушать и почитать пророка. И последствия для такой власти будут тяжелыми... Это смерть Ахава на войне (3 Цар. 22:1–40).

Те исторические события, которые не могут быть использованы в качестве нравоучительных иллюстраций к богословским тезисам, по сути, лишь кратко упомянуты в повествовании. Цикл, связанный с пророками Илией и Елисеем, продолжается до 8-й главы Четвертой книги Царств (8:15), мы назовем его *пророческими сказаниями* (ПС). Как и сказания о Давиде, они предельно конкретны и психологичны, но при этом в них практически незаметна единая сюжетная линия и развитие характеров героев, каждый эпизод вполне самостоятелен. Как и повествования о Соломоне, они подчинены единому богословскому замыслу, каждый эпизод по отдельности похож на притчу, но при этом в них крайне мало общих слов и много деталей и подробностей. Это третий большой и самостоятельный блок материала.

Далее тон повествования резко меняется. Чудеса прекращаются и начинаются дворцовые заговоры, притом повествователь и даже Бог явно на стороне заговорщиков. В 9-й и 10-й главах рассказывается, как пришел к власти и как правил Еху: оказывается, его сначала помазал на царство Елисей, как Самуил некогда помазал Давида при еще живом царе Сауле.

Рассказ о перевороте Еху и о том, как он самыми радикальными способами уничтожил весь дом Ахава и всех служителей Ваала, может даже показаться рассказом очевидца, настолько он изобилует деталями, но все же после колебаний этим эпизодам был присвоен индекс А2, а не А1, поскольку в них не обнаружилось мелких уникальных деталей. Такие кровавые подробности, как растерзанное тело Изевели или груда голов царских сыновей, наверняка запомнились всем и надолго, чтобы их описать, не нужно было их видеть или даже расспрашивать непосредственных участников событий. Но это, конечно, не героический эпос, достаточно условный и абстрактный.

Интересен и нейтральный тон повествования. Еху можно было сурово обличить за излишнюю кровожадность или превознести за его ревность о Господе, но повествователь не делает ни того ни другого. Еху, в отличие от Илии, который тоже перебил пророков Ваала, не произносит молитв и проповедей — он просто действует. Итоговая оценка его царствования тоже крайне сдержанна:

Но Еху так и не покончил с грехами Яравама, сына Невата, в которые тот ввел Израиль, — с золотыми тельцами, что в Бейт-Эле и в Дане. Господь сказал Еху: «Ты поступил правильно и сделал, что Мне было угодно, ты исполнил Мой замысел о доме Ахава — за это потомки твои до четвертого колена будут сидеть на престоле Израильском». Но Еху не стремился поступать по закону Господа, Бога Израилева, от всего сердца и так и не покончил с грехами Яравама, в которые тот ввел Израиль. В те дни начал Господь отрезать части от Израиля (4 Цар. 10:29–32).

Явно не Еху — главный герой для нашего повествователя. Но вместе с тем логично будет предположить, что это очень важный для него пример и что рассказ о Еху к моменту написания текста не превратился ни в героический эпос, подобно рассказам о Давиде, ни в богословскую проповедь, подобно Соломонову циклу, ни в пророческие сказания об Илие и Елисее. Рассказ о Еху вполне взвешен и реалистичен и записан либо по свежим следам, либо в течение одного-двух поколений после того, как состоялись эти события.

Собственно, здесь трудно выделить какие-то циклы, как мы выделяли большой Давидов (включая повествования о Самуиле и Сауле), меньший по объему Соломонов и далее — пророческий (Илия и Елисей, причем рассказ о смерти и погребении последнего вместе с упоминанием еще одного чуда нам предстоит увидеть в 13-й главе (4 Цар. 13:14–25)). Эти циклы довольно своеобразны и резко отличаются от всего другого материала, но в середине Четвертой книги Царств повествование достаточно равномерное и спокойное: подробные рассказы о некоторых событиях чередуются с самыми общими сведениями о прочих царях. Назовем этот крупный блок материала *дворцовой хроникой* (ДХ).

При этом наша хроника неоднородна. Дальше, в 11-й и 12-й главах, мы читаем о царствовании Йоаша, к которому привел переворот Ехояды. Выше уже было отмечено, что рассказ об этом перевороте заслуживает несомненного индекса А1: рассказчик упоминает незначительные мелкие детали, которые выдают в нем очевидца или человека, слышавшего об этих событиях от очевидцев. Кратко напомним их: Ехояда выбирает день, когда меняется храмовая стража и, соответственно, он может собрать, не вызывая опасений, вдвое больше людей: уходящую и заступающую смену. Далее, поскольку не хватает оружия, он раздает стражникам некие «щиты и копья Давида», находившиеся в Храме. Нет никаких сомнений, что в результате переворота должна быть убита правительница Аталия, но для Ехояды важно, чтобы это произошло не в Храме, и он описывает, как ее увели в сторону. Ехояда и поставленный им на престол Йоаш явно вызывают глубокую симпатию повествователя, в отличие от предшествующих царей: даже если те ведут себя в целом правильно (что бывало крайне редко), повествователь далек от восторга.

Подробнее рассмотрим единственную историю из правления Йоаша, которая рассказана детально.

Йоаш велел священникам: «Все серебро, которое посвящают Богу и приносят в Храм Господень, и серебро от подушной подати, и серебро, уплаченное как выкуп, и то серебро, которое по доброй воле пожертвует кто на Храм Господень, — пусть священники забирают все это у своих помощников и тратят на ремонт Храма Господнего, где есть какая неисправность». Но на двадцать третий год царствования Йоаша священники так и не исправили Храм Господень. Тогда царь Йоаш позвал священника Ехояду и прочих священников и спросил их: «Отчего же вы не чините неисправностей в Храме? Отныне не берите серебра у

своих помощников, отдайте его на починку!» Священники согласились, что не станут впредь брать серебро у народа на починку Храма.

Священник Ехояда взял один ящик, сделал в крышке отверстие и поставил его справа от жертвенника. Священники, стоявшие при входе, опускали туда серебро, принесенное теми, кто приходил в Храм Господень. Когда видели, что серебра в ящике набралось достаточно, приходил царский писец и первосвященник: они взвешивали, что было пожертвовано в Храм Господень, и уносили это в суме. Серебро по весу передавали подрядчикам, которые были назначены для Господнего Храма, а те нанимали плотников и строителей Храма Господнего, платили каменщикам и каменотесам, покупали древесину и тесаный камень, и какие еще были траты для починки Господнего Храма. Серебро, принесенное в Храм Господень, не тратили только на серебряные чаши, щипцы, кропильницы и прочую золотую и серебряную храмовую утварь — его отдавали только подрядчикам на ремонт Господнего Храма. Не требовали отчета у людей, которым выдавалось серебро для уплаты работникам, и они оправдывали доверие. А серебро, полученное как жертва за провинность или грех, не отдавалось в Храм Господень и принадлежало священникам» (4 Цар. 12:4–16).

Отдельно заметим, что именно царь Йоаш предстает здесь безупречным героем, в отличие от Ехояды и безымянных священников, которые не справляются с ремонтом.

Сравним это с рассказом об утвари Соломонова Храма, где не упомянуты вообще никакие подробности: «Также Соломон изготовил все другие принадлежности для Храма: золотой жертвенник и золотой стол, чтобы выкладывать на него хлебы присутствия... Так была закончена работа, которую делал царь Соломон для Господнего Храма. Тогда Соломон принес то, что было посвящено отцом его Давидом: серебро, золото и сосуды, и передал их в сокровищницу Господнего Храма» (2 Цар. 7:48–51). Только общие слова.

А здесь множество мелких деталей выдают очевидца или человека, подробно расспрашивавшего очевидцев. Рассказано, как «не сработал» изначальный план, как впоследствии он был конкретизирован, кто и каким именно образом сделал ящик для сбора пожертвований, где именно он стоял, как именно собирали серебро и на что его тратили.

Итак, если мы хотим найти в книгах Царств тот царский двор, при котором могли быть написаны соответствующие строки, это будет в первую очередь двор царя Йоаша: повествователь прекрасно осведомлен о деталях произошедших событий, эмоционально в них включен и превозносит своих правителей. Можно быть уверенными, что если бы кто-то из предшествующих царей и правителей захотел составить труд по истории Израиля и поручил бы его своим придворным летописцам, то этот труд выглядел бы совершенно иначе, чем дошедшие до нас книги Царств. Даже первосвященник Ехояда, по-видимому, предпочел бы составить иное повествование о ремонте Храма (в существующей версии он вместе с прочими священниками представлен беспечным и неаккуратным, в отличие от царя). Но если предположить, что этот текст был написан или составлен по поручению царя Йоаша, то менять ничего не придется: все оценки крайне благоприятны для Йоаша и его окружения, а идеология текста вполне совпадает с их собственной (насколько мы можем судить по тексту).

Если принять эту гипотезу, станет вполне понятно, почему так подробно и в то же время беспристрастно выше был описан переворот Еху. По сути, Еху — прецедент для Ехояды. Еху свергает существующего царя, но причиной служит не его собственное властолюбие, а грехи царского рода. Он убивает царицу

Изевель и всех сыновей Ахава с показной жестокостью — нечто подобное делают и заговорщики Ехояды, но они, во-первых, ограничиваются одной Аталией, а кроме того, не допускают, чтобы ее убили в Храме. Текст явно сопоставляет два яхвистских переворота, считая второй «улучшенной» версией.

Начиная с царствования Йоаша, характер повествования меняется. Мелкие подробности встречаются то и дело в описании конкретных эпизодов, поэтому нередко появляется индекс А1. Вполне логично будет предположить, что эти события были описаны по рассказам очевидцев в относительно сжатые сроки после того, как они произошли. Говоря иначе, повествование дополнялось «по горячим следам». Однако Четвертая книга Царств мало похожа на придворную хронику (можно предположить, что ею был многократно упомянутый, но не дошедший до нас «летописный свиток царей иудейских»), которая, как правило, излагает историю побед и свершений, поданную как апология власти. Скорее наоборот: перед нами достаточно подробная история национальной катастрофы, постепенно разворачивающейся во времени.

Вот только два примера:

1. Менахем тогда устроил резню и в Тифсах, перебив всех, кто был в городе и окрестностях до самой Тирцы, потому что они не приняли его к себе. Беременным он вспарывал животы... Пул, царь Ассирийский, вторгся тогда в страну израильскую, и Менахем передал Пулу тысячу талантов серебра в уплату за его покровительство, лишь бы удержать за собой царство. Менахем собрал это серебро с израильтян, со всех состоятельных людей, чтобы каждый передал царю ассирийскому пятьдесят шекелей серебра (4 Цар. 15:16–20).

2. Царь Ахаз отправился в Дамаск встретиться с ассирийским царем Тиглатпаласаром. В Дамаске царь Ахаз увидел тамошний жертвенник и отправил священнику Урии изображение этого жертвенника со всеми подробностями его устройства. Священник Урия воздвиг жертвенник в точности по изображению, которое прислал из Дамаска царь Ахаз. Священник Урия сделал это еще до прибытия царя Ахаза из Дамаска. Когда царь вернулся из Дамаска, то увидел жертвенник. Царь приблизился к жертвеннику и принес на нем жертвы: и всесожжение сжег, и хлебный дар, и возлияние совершил, и окропил жертвенник кровью благодарственного дара, который он принес. А медный жертвенник, который был пред Самим Господом, он передвинул от входа в Храм, чтобы не стоять ему между новым жертвенником и Храмом, и поставил его сбоку от нового, на северной стороне... Царь Ахаз также снял с подставок закрывавшие их щитки, снял чаши с подставок, а медное море — с медных быков, на которых оно покоилось, и поставил прямо на мощный пол. Также он убрал построенный Субботний навес и Царский проход, что шел вокруг Храма, — и все это ради ассирийского царя! (4 Цар. 16:10–18).

Обратим внимание прежде всего на эпизоды, которые получили индекс А1, то есть могли быть записаны очевидцами: рассказы о правлении Менахема (4 Цар. 15:17–22), Ахаза (4 Цар. 16), Осии (4 Цар. 17:1–6), Хизкии (4 Цар. 18–19), Йошии (4 Цар. 23:1–27) и о разрушении Иерусалима (4 Цар. 25:1–26). С последним все понятно: окончательная и бесповоротная катастрофа, которой закончилось существование того самого государства, о котором рассказывают наши книги, но вызывает удивление фрагментарность сведений о некоторых царях, начиная с того самого Менахема. Логично будет предположить, что, начиная с Йоаша, в книгу вошли свидетельства очевидцев, но при этом она мало похожа на стандартную дворцовую хронику.

Что описано подробно и лично? Перемены в Храме при царе Ахазе (16 гл.), но в особенности — правление Хизкии и избавление от ассирийского нашествия (18-я и 19-я главы) и реформы царя Йошии (23 гл.). Вполне понятно, что это продолжение той же самой линии. Повествователь эмоционально и подробно рассказывает обо всем, что так или иначе связано с храмовым богослужением и молитвой, и даже избавление от ассирийцев понимается прежде всего как ответ на эту молитву.

Вполне логично будет предположить, что в окончательную версию книг Царств вошли записи, сделанные при этих царях (причем в случае с Ахазом это мог быть не столько придворный, сколько храмовый летописец, поскольку деятельность царя оценивается резко негативно). Наверняка мы этого, впрочем, не можем утверждать.

Итак, можно составить приблизительную схему основных повествовательных блоков в наших книгах, с некоторым огрублением (до главы):

Книги/главы	Содержание	Блоки	
Первая книга Царств 1–6 гл.	Предыстория царства: Самуил и Ковчег	ГЭ1	Героический эпос
7–8 гл.	Установление монархии	ГЭ2	
9–11 гл.	Саул становится царем	ГЭ3	
12–15 гл.	Саул — негодный царь	ГЭ4	
16–27 гл.	Давид — следующий царь	ГЭ5	
28–31 гл.	Гибель Саула, победа Давида	ГЭ6	
Вторая книга Царств 1–5 гл.	Давид становится царем	ГЭ7	
6–7 гл.	Давид и будущий Храм	ГЭ8	
8–21 гл.	Царствование Давида	ГЭ9	
22–24 гл.	Прочее о Давиде	ГЭ10	
Третья книга Царств 1–2 гл.	Переход власти от Давида к Соломону	ГЭ11	
3–10 гл.	Соломон как идеальный царь	ЗВ1	Золотой век
11 гл.	Грех Соломона	ЗВ2	
12–13 гл.	Возникают два царства	ЗВ3	
14–16 гл.	История двух царств	Доп1	Дополнение
17–19 гл.	Пророк Илия	ПС1	
20 гл.	Царь Ахав и его преемники	ПС2	Пророческие сказания
Четвертая книга Царств 1 гл.			
2–8 гл.	Пророк Елисей	ПС3	Дворцовые хроники
9–10 гл.	Переворот и правление Еху	ДХ1	
11–12 гл.	Ехояда и царствование Йоаша	ДХ2	
13–16 гл.	Разные цари	Доп2	Дополнение
17 гл.	Гибель Самарии и (в будущем) Иудеи	Доп3	
18–20 гл.	Царь Хизкия	ДХ3	Дворцовые хроники
21 гл.	Преемники Хизкии	ДХ4	
22–23 гл.	Царь Йошия	ДХ5	
24–25 гл.	Гибель Иерусалима	ДХ6	

Чтобы судить об исторической достоверности этого текста, необходимо представить себе хотя бы в общих чертах его историю, идеологию автора, принцип подбора материала и т.д.

Начнем с истории происхождения. Очевидно, что в окончательном виде книги Царств не могли сложиться раньше последних описанных в них событий, то есть начала VI в. до н.э. Также можно предположить, что они сложились до возвращения израильтян из Вавилонского плена (конец VI в. до н.э.), поскольку это важнейшее событие никоим образом в них не отражено, но этот аргумент не может считаться настолько же бесспорным: не каждая историческая книга упоминает события, выходящие за ее хронологические рамки. Лично мне это предположение кажется убедительным, но, если кто-то скажет, что книги окончательно сложились, скажем, в V–IV вв. до н.э., а возвращение из плена

просто описано в других книгах, опровергнуть эту теорию будет довольно трудно.

Но речь сейчас не об этом. Как мы видим, в этих книгах, составляющих единое сложное повествование, представлен достаточно разнородный материал. Невозможно вообразить себе, что они целиком и полностью были сочинены «с чистого листа» одним автором или группой авторов на протяжении короткого отрезка времени. В их состав явно вошли предания и исторические нарративы разного происхождения, которые вполне могли быть отредактированы, но явно не были сочинены заново.

Итак, в какой момент предания о давних временах сменились нарративами, основанными на свидетельствах очевидцев, мы уже определили: это начало ДХ1, середина IX в. до н.э. Причем это не столько правление Еху (Северное царство, 841–814 гг. до н.э.), сколько правление Йоаша (Южное царство, 835–796 гг. до н.э., датировки традиционные). Как мы видели выше, именно его приход к власти в результате переворота описан исчерпывающе подробно, а состоявшийся незадолго до того переворот Еху воспринимается скорее как исторический прецедент по модели «вот как по Божией воле может смениться недостойный правитель».

Повествователь явно смотрит из Южного (Иудейского) царства, так что события, произошедшие в Северном (будь то отмеченный выше переворот или разрушение Самарии ассирийцами), понимаются им прежде всего как параллель и прецедент к событиям, которые произойдут через некоторое время в Иудее. Но при этом, как мы уже отмечали, он явно не придворный летописец, поскольку позволяет себе достаточно критические оценки в адрес подавляющего большинства царей. В то же время он подчеркнуто лоялен к Иерусалимскому храму. По сути дела, главный критерий его оценки правления этих царей — насколько они заботились о Храме и насколько соблюдали его «монопольное право» быть единственным религиозным и культовым центром израильского народа.

Стоит задуматься также о том, как повлияло на самосознание жителей Иудейского царства не только военное нашествие ассирийцев, но и их идеология. Как отмечает Свен Астер [\[124\]](#), этой идеологии было свойственно представление о всеильном верховном божестве Ассуре и его земном наместнике, ассирийском царе, который по велению Ассура расширяет границы своего царства, поскольку ему по-настоящему должен принадлежать весь мир.

В такой формулировке отчетливо слышны мотивы, которые встречаются у библейских пророков, но уже применительно к Господу, царю из династии Давида и Израильскому царству. Вполне логично будет предположить, как это и делает Астер, что эти библейские идеи в значительной степени сформировались под ассирийским влиянием как ответ на вызов со стороны могущественной империи. Это не значит, что прежде такие взгляды были совершенно неизвестны, но именно в этот момент они могли быть востребованы в особой степени и потому, сформулированные ясно и четко, стали доминировать.

Итак, наш первичный повествователь, которого принято называть Девтерономистом, скорее всего, принадлежит к храмовому священству, время его жизни — правление Йоаша или период сразу после него (самый конец IX или начало VIII в. до н.э.). Как нетрудно понять, он явно был не единственным составителем этой книги, его труд продолжили преемники... или пересмотрели, переработали?

Иными словами, есть две разумные модели: (1) Девтерономист основывает на рубеже IX–VIII вв. до н.э. некую историографическую традицию или даже школу, которая продолжает работу спустя столетия после его смерти, или (2) Девтерономист в более поздние времена собирает записи или устные рассказы, оставшиеся от его предшественников, и создает свою версию исторического повествования.

На самом деле для наших целей принципиальной разницы между двумя моделями нет. Можно сказать обобщенно, что авторство этих книг принадлежит Коллективному Девтерономисту (КД), то есть группе авторов и редакторов, тесно связанных с Иерусалимским храмом и живших в период приблизительно с 800 по 550 г. до н.э. Собственно ими был составлен блок ДХ в нашем повествовании, он и отражает лучше всего общую для этой традиции идеологию (или теологию, что в данном случае может оказаться более точным термином).

Суть ее достаточно просто понять и изложить в нескольких пунктах:

- Господь заключил с израильским народом договор (Завет), за исполнение условий которого награждает, а за нарушение — наказывает.
- Единственный духовный и культовый центр этого народа — Иерусалимский храм, где поклоняются Господу и только Ему, а отклонение от этого правила является наиболее злостным и тяжким грехом всего народа, влекущим самые суровые наказания.
- Царь — своего рода наместник Господа и может быть смещен в случае, если нарушает Завет.
- Царь играет ключевую роль не только в политике, но и в духовной жизни народа, его основная задача — поддерживать Храм и его служителей, сберегая централизованный монотеизм в чистоте.
- Законным царем может быть только потомок и наследник Давида как избранного Богом царя.
- Подлинным «суверенитетом» (используя современный термин) над народом Израиля обладает только Господь, который устанавливает и отменяет институты, назначает и смещает людей по Своей воле, возвещенной, как правило, через пророков.
- Пророки возвещают царю и народу волю Божию, послушание пророкам — безусловная обязанность царя и народа. Когда они ее нарушают, это приводит ко множеству бедствий.
- Военные нашествия и стихийные бедствия суть оружия Божественного наказания, а не самостоятельные силы. Отвратить их или защитить от них может только покаяние царя и народа, восстановление верных отношений с Богом.
- Национальная катастрофа, постигшая сначала Северное, а затем и Южное царство, была расплатой за нарушения Завета, за отклонения от централизованного единобожия и непокорность пророкам.

Собственно, исходя из этой идеологии, КД и отбирает, и интерпретирует свой материал. Отдельный интерес вызывает вопрос: а какие из известных нам исторических событий описаны неверно или не привлекли интереса повествователя? Для времен Давида и Соломона назвать какие-то конкретные события довольно трудно, но для более позднего периода Л. Грабб называет следующие исторические реалии [\[125\]](#). С его точки зрения, правление царя Ахава показано не вполне достоверно: его основными врагами названы арамеяне, а не ассирийцы (причем имя арамейского царя Бен-Хадада не соответствует действительности), а сам Ахав показан достаточно слабым с военной точки зрения.

С ассирийцами связаны и главные моменты умолчания: вплоть до 15-й главы Четвертой книги Царств они не встречаются в тексте, хотя на историческую

арену вышли задолго до данного момента. Ничего не говорится о зависимости от Ассирии таких царей, как Еху и Йоаш.

Но после нашего нарративного анализа все это не должно вызывать удивления. Что касается Ахава, то он не столько самостоятельный персонаж, сколько главный антагонист пророков из третьего, пророческого цикла. В рассказах, где он выступает одним из действующих лиц, практически все подчинено этой главной цели — показать царя, который не слушает своих пророков. Битва с арамеянами, описанная в 22-й главе Третьей книги Царств, важна не потому, что это было самое значимое сражение во времена Ахава, а в силу того, что перед битвой Ахав не послушал слов пророка Михея и в результате погиб в бою.

Что же касается ассирийцев, то и они занимают строго определенное место в общей теологически значимой картине. Они — внешняя угроза, которая служит орудием Божественного возмездия (для Израильского царства и Самарии) и поводом для обращения к Богу (для Иудейского царства и Иерусалима). Соответственно, отношения царей того и другого царства с ассирийцами описываются лишь там и лишь в той мере, в которой позволяют раскрыть эту тему.

Вместе с тем никак нельзя сказать, будто наш повествователь выдумывает или искажает события. Согласно тому же Граббу [\[126\]](#), целый ряд эпизодов нашел надежное подтверждение в независимых источниках. Правление царей Омри, Ахава, Еху, Йоаша, Менахема, Пекаха, Осии и, вероятно, Ехорама подтверждается, причем в те самые годы, на которые указывает текст, находят свое подтверждение и связанные с ними рассказы (дань, выплаченная Менахемом, гибель Пекаха, разрушение Самарии и т.д.). Также были подтверждены независимыми источниками некоторые иноземные цари и связанные с ними детали: Меша (Моав), Хазаэл, Бен-Хадад и Рецин (арамейский Дамаск). КД не выдумывал историю, он ее интерпретировал.

Исходя из предложенной модели будет очень легко объяснить, почему в книги включены именно те три цикла сказаний, которые мы выделили выше. Начнем с героического эпоса.

Цикл преданий о Самуиле, Сауле и Давиде (ГЭ) рассказывает об основании монархии и непосредственно Давидовой династии. По сути, перед нами учредительный документ этой монархии, ее развернутая декларация независимости (а точнее, зависимости только от Бога). При этом данный цикл — самый обширный и разнородный. Кто-то может сказать, что значительная его часть противоречит нашей гипотезе о КД: ГЭ1 (предыстория) и ГЭ2 (установление монархии) не очень нужны нашему повествователю, а ГЭ3 (воцарение Саула), казалось бы, противоречит его замыслу представить династию Давида как единственную богоизбранную и законную. Точно так же неудобным выглядит и ГЭ11 (переход власти), где Давид представлен немощным номинальным правителем, за которого все решают его приближенные.

Но это выглядит так, только если предположить, что КД создавал некую пропагандистскую агитку, заменяя историю вымыслом. Действительно, если кто-то пожелал бы составить повествование о благочестивом и праведном царе, которого избрал Бог на царство, он, вероятно, ничего не стал бы рассказывать о Сауле и крайне мало о Самуиле, а последние дни Давида изобразил бы совсем другими красками.

Но КД, напомню, с нашей точки зрения, ее не изобретал, а интерпретировал, то есть придавал богословский смысл коллективной памяти о прошедших событиях. Более того, согласно нашей гипотезе, КД — не придворный летописец, чья задача состоит в возвеличивании царской власти, а храмовый богослов, который видит в истории прежде всего урок для народа и его правителя. Кроме того, следует помнить, что он пишет свою историю не на пустом месте. Мы не знаем, какими были письменные источники того времени (в частности, «летописный свиток царей иудейских» и такой же израильский свиток, на которые периодически ссылается КД), но можем быть совершенно уверены, что в народе ходили разного рода предания о собственном прошлом, и игнорировать их было бы для КД крайне неразумно.

Итак, рассмотрим части этого повествования по отдельности.

ГЭ1. Израилем руководит престарелый священник Эли, который не может обуздать своих сыновей. Он слеп, и не только физически, он пытается использовать Ковчег Господень как супероружие, и в результате Израиль терпит поражение. Вместо Эли Господь избирает мальчика Самуила, хотя он не происходит из священнического рода.

Только на первый взгляд это предисловие выглядит излишним. Как мы помним, основная часть повествования говорит об израильской и иудейской монархиях, которые оказываются недостойными куда чаще, чем достойными. Главный священный центр для всего народа при этом не царский дворец, а Храм. Что же делать? Может быть, идеальный сценарий предполагает не монархию, а теократию? Предисловие прекрасно отвечает на этот вопрос: институт священства точно так же подвержен порче, как и институт царской власти. Эли, будучи лично вполне благочестив, не может обеспечить ни победы на войне, ни преемственности власти — ровно эти две задачи сможет решить царь. Дело не в том, какой из двух институтов возглавляет народ (и кажется, царская власть все же надежнее и практичнее), дело в том, что Господь может вмешаться через своего пророка, даже если это всего лишь ребенок.

Рассказ о рождении и призвании Самуила предваряет рассказ об избрании на царство сначала Саула, а потом и Давида — все трое никак не могли претендовать на то место, которое заняли, ни по праву рождения, ни в силу особых подвигов, ни по выбору всего народа. Они назначены непосредственно Богом, и лишь Он может их сместить.

ГЭ2. Теократия провалилась, народ просит о монархии, Самуил огорчен, Господь через него объясняет народу все права царя, и народ легкомысленно на них соглашается.

Этот отрывок, с одной стороны, оправдывает монархический строй: его выбрал сам народ, приняв на себя соответствующие обязательства, а с другой — показывает всю ограниченность и неполноту монархии. Она не есть некое божественное установление, как в Египте или Междуречье, а всего лишь «наименее худший» в сложившихся условиях государственный строй.

ГЭ3. Господь избирает царем никому не известного паренька по имени Саул, пророк Самуил помазывает его и возводит на престол. Саул решительными действиями подтверждает свое царское достоинство.

Да, царь Саул не самая удобная фигура для Давидовой династии, но полностью пропустить сказания о нем было бы для КД настолько же невозможно, как для советского историка перейти сразу к повествованию об Октябрьской революции, ничего не сказав о Февральской. Люди помнили, что сначала было некое другое, не главное событие, и рассказ об этом другом, в

свою очередь, мог стать прекрасным объяснением, почему оно оказалось недостаточным, почему потребовалось заменить его на главное — Февральскую революцию на Октябрьскую, а Саула на Давида. Само это обстоятельство, кстати, однозначно свидетельствует, что такая фигура, как Саул, совершенно исторична: изобретать его точно никому не было нужно, если о нем рассказано, значит, нельзя было не рассказать. Разумеется, насколько точны повествования о Сауле, сказать на основании одного лишь нарративного анализа нельзя, но ничего принципиально невозможного в тексте мы не видим.

ГЭ4. Саул произвольно берет на себя функции священника, не слушает Самуила и оказывается недостойным царем, Бог отвергает его.

Богословская сторона этого рассказа прекрасно понятна: царь угоден Богу, лишь пока безоговорочно слушается пророка. Но его, так сказать, «светская интерпретация» выглядит несколько натянутой. Контраст с предыдущей историей успешного начала правления Саула разителен, причины, по которым Господь его отверг, кажутся не самыми значительными, а переход от состояния всецело угодного царя к состоянию полностью отверженного — слишком резким и слабо мотивированным. Отметим этот шов, это внутреннее напряжение — здесь исторический материал явно плохо поддавался идеологии историка.

Представим себе две внутренне непротиворечивые и при этом очень разные истории, которые мог бы рассказать наш повествователь. (1) Саул — хороший царь, который мог совершать отдельные ошибки. После его правления царем стал Давид, поскольку его на царство избрал Господь. (2) Саул — плохой царь, узурпатор, который преследовал Божьего избранника Давида и едва не убил его, но в конце концов погиб сам, так что царем наконец-то стал Давид. Обе эти версии бесконфликтны и логичны, а существующая противоречивая нуждается в каком-то объяснении. Но к этому мы еще вернемся.

ГЭ5. Долго и подробно рассказывается о том, как Давид оказался при дворе Саула, был помазан Самуилом на царство, победил Голиафа, долго бегал от Саула и пытался с ним примириться, но Саул вновь начинал его преследовать, как подружился он с сыном Саула Йонатаном.

Это, несомненно, самая драматическая и насыщенная часть ГЭ. И вместе с тем самая запутанная. Только здесь мы встречаем явные противоречия: Давид, став оруженосцем и музыкантом Саула, вдруг перед поединком с Голиафом оказывается никому не известным деревенским пареньком. Только здесь мы видим откровенные повторы: Давид дважды отказывается убить Саула и стремится с ним примириться. Только здесь есть ключевой эпизод — победа над филистимлянином из Гата Голиафом, который потом будет упомянут вскользь в совсем другой версии, уже не с Давидом в главной роли (2 Цар. 21:19). Если думать о КД как о собирателе и пересказчике народных преданий, можно сказать, что именно здесь он по каким-то причинам предпочел не выбирать одну из существующих версий, а передать сразу все версии, оформив их в единое повествование без сколь-нибудь последовательной редакции. Почему могло быть сделано так, мы обсудим ниже.

ГЭ6. Повествование наконец обретает цельность. Саул идет к поражению и гибели, Давид — к победе и царскому престолу, но притом особо подчеркивается, что это две разных войны, что Саул покончил с собой, чтобы избежать позорного плена у филистимлян, а Давид хотя и был формально у филистимлян на службе, но воевал тогда совсем в другом месте.

Эта часть выглядит как попытка надежно исключить возможное представление о борьбе Саула с Давидом как о братоубийственной войне, в

которой победителем оказался Давид. Нет, Саула убило, по сути, очередное нарушение ясно выраженной Божией воли.

ГЭ7. Путь Давида к власти оказывается непростым, между ним и «домом Саула» продолжается война, не все племена сразу признают его царем.

Вот еще одно крайне невыгодное для КД повествование, которое он, однако, не пытается опустить. Достаточно подробно рассказано и о том, как Давид и его сторонники воевали с «домом Саула» уже после смерти прежнего царя. Как легко было бы просто сказать, что после смерти Саула следующим царем стал Давид, — зачем эта задержка? Объяснение этой и некоторым предыдущим непоследовательностям мы получим, если вспомним, что Саул происходил из колена Вениамина, а Давид — из колена Иуды.

Вениамитяне жили непосредственно к северу от иудеев, входили в состав Северного царства, но всегда оставались в тесном контакте с Южным как жители приграничной полосы. При этом они достаточно долго сохраняли свою идентичность: еще в I в. другой Саул из города Тарса напоминал, что он вениамитянин. Его мы знаем в основном как апостола Павла, но прежнее имя, Савл, и есть имя Саул в греческой транскрипции. То есть еще в I в. человек, называвшийся иудеем, мог прекрасно помнить, что происходит из племени Вениамина, и гордиться царем Саулом настолько, чтобы назвать этим именем своего сына.

ГЭ8. Давид хочет построить храм Господу, но Господь через пророка сообщает ему, что это сможет сделать только сын Давида.

Понятно, что для КД это крайне важный эпизод: ему нужно связать с Храмом не только династию Давида, но и его лично. По какой причине Давид все же не построил Храм? Единственным достаточным объяснением будет только божественное вмешательство.

ГЭ9. Черета разных событий, произошедших с Давидом и его ближайшим окружением во время его царствования. Значительная часть повествования — перечисление неурядиц и мятежей.

Это не только самая обширная, но и самая важная для исторической реконструкции часть ГЭ. Мы не видим здесь сколь-нибудь развернутого описания государства при Давиде — скорее, это история нескольких личностей и сложных отношений между ними: царь Давид и его полководец Йоав; царь Давид и его воин Урия, чья жена приглянулась Давиду; царь Давид и его сыновья, которые враждуют между собой. Если бы не последующее повествование о Соломоне и его преемниках, стоило бы вообще задаться вопросом, насколько можно говорить не то чтобы об империи (по Тантлевскому), но даже и о царстве Давида, или же речь идет скорее о военном вожде, который контролирует территорию без четко определенных границ и чья власть довольно нестабильна.

ГЭ10. Здесь собраны разные истории про Давида и его окружение, а также поэтические тексты Давида, они приведены без сколько-нибудь внятного общего сюжета.

По-видимому, КД считал необходимым сохранить этот материал как хорошо известный читателям, но затруднялся выстроить его в единое повествование. Это может нам подсказать, что между ним и описываемыми событиями прошло достаточно много времени и что эти эпизоды не были надежно зафиксированы в письменных источниках, которые позволили бы построить такую историю.

ГЭ11. В старости Давид почти утратил контроль за происходящим, сыновья борются за трон еще при его жизни, в результате заговора побеждает Соломон.

Вновь, как и в ГЭ9, повествование становится связным и логичным, и вновь это не столько описание государства, сколько история личных отношений. Можно лишь повторить здесь сказанное о ГЭ9.

Далее следует Соломонов цикл (золотое время).

ЗВ1. Предание о некогда идеальном царе, выбравшем мудрость. Его главным делом жизни стало строительство Храма, за что Бог щедро его благословил.

Образ Соломона служит примером последующим поколениям правителей. Сходство с Йоашем, который был верен Господу и занимался ремонтом Храма, разительное. Хотя основатель династии — Давид, но именно в Соломоне мы видим наиболее яркий прообраз и урок для последующих царей: их отношение к Храму определяет успешность правления и благосостояние всего народа. Его государство описывается как могучее и процветающее, его власть абсолютна (разительный контраст с Давидом), но при этом описание крайне неконкретно, повествователь ограничивается общими словами, списками и перечнями (снова совсем не похоже на рассказы о Давиде).

ЗВ2. Под конец жизни Соломон потакает язычеству своих жен, за что Господь обещает наказать не столько его самого, сколько его преемника.

Видно, что КД приходится отвечать на крайне неудобный вопрос: почему прервался золотой век, почему в дальнейшей истории мы не видим никакого объединенного царства, если оно существовало при Соломоне и было таким успешным? Наиболее логичный ответ: это наказание за грех Соломона, а самый тяжкий грех царя — уклонение в язычество. Вместе с тем изобразить Соломона язычником, пусть даже в конце царствования, немыслимо для КД. Выбрана самая мягкая форма самого тяжелого греха, и притом собственно Соломонов век оставлен золотым, все бедствия начинаются только после его смерти.

ЗВ3. После смерти Соломона во исполнение пророчества царство разделяется надвое.

Здесь повествование имеет два объяснения: не только исполняется пророчество, но и сын Соломона Рехавам ведет себя неразумно, так что северные племена отделяются от него раз и навсегда. Здесь заметен принципиально важный шов: богословски выстроенное повествование об идеальном золотом веке сменяется реалистичным рассказом о событиях, происходивших в неидеальных условиях с неидеальными людьми.

Именно такой рассказ, пусть в крайне сжатом виде, содержится в Доп1 и далее в Доп2. Это краткие сведения о «прочих царях», которые не особо интересны КД, видимо, потому, что не дают особенных поводов для богословских обобщений.

Такие поводы, несомненно, в изобилии дает третий, пророческий цикл (ПС), он делится на три части в зависимости от того, кто служит главной фигурой: пророк Илия (ПС1), царь Ахав (ПС2) или пророк Елисей (ПС3). Но по сути все три части однородны. Царская власть здесь противопоставляется пророческому неформальному авторитету: нежелание царя прислушаться к воле Божией, которую возвещает пророк, приводит его и всю страну к бедствиям. Возвращаясь к нашей отправной точке — правлению Йоаша в союзе с первосвященником Ехоядой, мы видим блистательный контрпример к этому, пример царства, где царь и Божий человек не находятся в союзе.

По своему характеру ПС — набор независимых притч, в них, в отличие от ГЭ, нет ни развернутых психологических портретов, ни развития характеров или сюжета. Все эпизоды можно было бы расположить в любом порядке. Историческая ценность этих повествований невелика, но богословская

значимость огромна. По сути, это развернутое, со множеством примеров повествование о том, как Господь вмешивается в повседневную жизнь и отдельных людей, и всего народа и государства. Все имеет значение: важны и утонувший топор, и умерший ребенок, и выбор между жертвоприношениями Ваалу или Господу.

Собственно исторический материал — это дворцовые хроники (ДХ).

ДХ1. В Северном царстве происходит переворот, в результате которого к власти приходит Еху.

Этот эпизод описан достаточно подробно, хотя, казалось бы, не имеет особого значения для Южного царства, на котором сосредоточено внимание повествователя. Но все встанет на свои места, если мы обратим внимание на следующий переворот уже в Южном царстве, подготовленный священником Ехоядой.

ДХ2. Ехояда возводит на престол малолетнего Йоаша, который оказывается благочестивым царем и восстанавливает Храм. Но он сам гибнет в результате другого переворота (о котором сказано предельно кратко).

Итак, наша рабочая гипотеза заключается в том, что как раз здесь лежит ключевой момент нашего повествования: именно переворот Ехояды и правление Йоаша описаны со слов очевидцев. Более того, как показал наш анализ, все предшествующее повествование может быть наиболее логично объяснено, если считать, что оно писалось с целью оправдать или объяснить события именно этого царствования. Идеальная модель (царь прислушивается к человеку Божьему, который возвещает ему волю Господа, при этом главным его делом становится поддержание Иерусалимского храма в должном порядке) воплотилась именно в это время.

Соответственно, получают объяснение все основные предшествующие элементы. Рассказы об установлении монархии показывают, зачем вообще нужен царь: первосвященник не справится с обязанностями политического лидера народа. Саул — идеальный пример царя, который нарушил послушание Божьему человеку Самуилу и потому был отвергнут. Давид, основатель династии, изображен прежде всего как всецело преданный Богу человек, не отвергавший пророков и стремившийся построить Храм. Соломон — идеальный (кроме последних лет жизни) царь, затем следует череда царей неидеальных. Рассказ о пророках показывает, что бывает, когда царь отвергает пророков, и как слово Божие может воплощаться в жизнь вопреки царю, что сильно осложняет жизнь всему народу. Далее, наконец, следует оправдание переворота как еще одного средства скорректировать неправильное государственное устройство — и вот мы подходим к истории Ехояды и Йоаша.

Стоит предположить, что именно здесь и появляется КД, в это время и жил первый автор, от которого берет начало эта традиция. Более того, если бы после ДХ2 книга закончилась, она бы выглядела логичной и последовательной.

Но не закончилась история. Соответственно, пришлось добавлять Доп2 — истории прочих царей, которые мало интересуют повествователя. Разрушение Северного царства, в свою очередь, породило необходимость создать Доп3 — рассуждение о гибели Самарии, ее причинах и последствиях. Это повествование как раз не выглядит свидетельством очевидцев, оно слишком назидательное, эмоциональной вовлеченности тут не видно. Оно вполне могло быть добавлено в более поздние времена. Но шов внутри повествования в любом случае вполне заметен.

ДХ3. Хизкия — благочестивый царь, он послушен пророку Исае и отражает нападение ассирийцев.

Это еще один благочестивый царь, подобный Йоашу, и можно предположить, что эта часть повествования создавалась при его дворе. Но в рассказе о нем, как и в рассказах о Давиде, есть много подробностей личных отношений, есть молитва Хизкии, подобная молитвам Давида, и нет подробностей его царствования. Что касается степени близости повествователя к описываемым событиям, она значительно меньше, чем в случае с Йоашем. Иными словами, трудно предположить, что этот текст полностью сложился во времена Хизкии или вскоре после него.

ДХ4. Преемники Хизкии были неблагочестивы, их грехи определили грядущее падение Иерусалима.

Этот материал очень близок к Доп1 и Доп2 в том отношении, что о царях сказано крайне скупо, и похож на Доп3 по своей богословской насыщенности. Собственно, можно было бы и этот отрывок назвать «дополнительным», но все же он органичнее встроен в основное повествование и потому считается частью ДХ.

ДХ5. Йошия — последний благочестивый царь и истинный наследник Давида. Он занимается восстановлением Храма, в это время находят «свиток Закона», он устраивает его чтение при всем народе, возвращает празднование Пасхи. Но он ввязывается в ненужное военное столкновение с Египтом и погибает.

Обычно именно с этим царем связывают сложение нашего повествования. «Свиток Закона» удобно отождествить со Второзаконием, поскольку именно эта книга представляет наиболее полное и систематическое изложение ветхозаветного Закона и потому что ее автора или авторов обычно отождествляют с КД (откуда и само название «Девтерономист»). Более того, Р. Фридман отождествляет Девтерономиста (не коллективного, а основного автора) с пророком Иеремией [\[127\]](#).

Трудно спорить с тем, что Йошия описан с максимальной вовлеченностью и сочувствием и что повествования о Давиде и Соломоне находят прямое соответствие в рассказе о его правлении. Но вместе с тем, если считать, что именно тогда начато наше повествование, слишком много предшествующего материала останется без объяснения. В первую очередь, повествования о пророках (ПС) и рассказ о перевороте Еху (ДХ1) не находят практически никаких параллелей в царствовании Йошии, но прекрасно связываются с рассказом о Йоаше. По-видимому, мы имеем дело с очередным, но не главным этапом становления этого исторического нарратива.

ДХ6. При преемниках Йошии, неблагочестивых царях, вавилоняне осаждают, берут и разрушают Иерусалим. Ехояхин освобожден из тюрьмы.

Повествование приходит к финалу. КД даже не дает развернутых оценок царям после Йошии, а просто сообщает, что они были дурны. Но судьба Иудейского царства понимается как уже окончательно решенная, эта часть, по сути, эпилог. Вполне логично предположить, что она была добавлена к повествованию, чтобы придать ему законченность, а завершающие слова об освобождении Ехояхина призваны дать хотя бы какой-то позитивный финал, притом что других положительных событий нет и не ожидается.

5.7. Нарратив и археология

Итак, у нас есть результаты нарративного анализа и мы можем соотнести их с данными археологии. Раскопки на библейских землях ведутся давно и активно, и, хотя полного единства в оценках нет, можно подвести некоторые общие итоги, оставаясь в рамках если не консенсуса, то набора разумных и широко распространенных частных мнений. Что касается ранней израильской монархии, историю вопроса и его современное состояние прекрасно излагают Финкельштейн и Мазар [\[128\]](#), при некоторых частных различиях во мнениях. Более новые данные можно найти в сборнике, вышедшем в 2018 г. под редакцией Зеэва Фарбера и Джейкоба Райта [\[129\]](#).

Здесь мы ограничимся кратким пересказом. Финкельштейн отмечает, что вопрос о существовании ранней единой монархии — своего рода краеугольный камень для традиционалистов. Согласно их представлениям, Библия аккуратно и достоверно описывает единое царство Давида и затем Соломона, достаточно мощное и централизованное, особенно при Соломоне. Задача, следовательно, сводится прежде всего к поиску археологических подтверждений этой модели, основанной на библейском тексте. Долгое время ключевыми считались раскопки в Мегиддо, городе, который укреплял Соломон. Более того, там даже найдены строения, которые Ядин интерпретировал как конюшни, что отлично совпадало с рассказом Третьей книги Царств о наличии у Соломона колесничного и конного войска (3 Цар. 9:19), а современные ученые с Ядином не согласны, как мы уже отмечали в разделе 4.3. «Принципы реконструкции».

Что же предлагает оппонент Ядина Финкельштейн для находок в Мегиддо? Он отмечает, что в стенах дворцов Мегиддо есть кирпичи с такими же отметками, что и во дворцах Омри и Ахава в Самарии в IX в. до н.э., и логично предположить ту же дату для дворцов Мегиддо. Такая же датировка предложена для находок в Изрееле, очень похожих на находки в Мегиддо. Следовательно, дворцы Мегиддо он датирует временем царя Ахава, тогда как в X в. до н.э., в предполагаемую Соломонову эпоху, Мегиддо оставался ханаанским. Итак, Финкельштейн не сомневается в историчности Давида и Соломона, но не находит археологических свидетельств существования при них сильного единого государства, а следовательно, считает рассказы о них литературным вымыслом, который при этом может содержать отдельные элементы более древнего происхождения, в дальнейшем переинтерпретированные. Например, в Голиафе он видит греческого гоплита-наемника из Египта VII в. до н.э., что уже, конечно, недоказуемо — здесь мы вступаем на зыбкую почву произвольных допущений.

Повествование о единой монархии, с его точки зрения, появилось при царе Йошии во второй половине VII в. до н.э. — этот праведный царь воспринимался как новый Давид, и потому было необходимо описать его предшественника с максимальной торжественностью (тут мы вполне согласны). И роскошный двор Соломона был описан, скорее всего, по воспоминаниям о царском дворе в Самарии VIII в. до н.э., до ассирийского нашествия, включая визит царицы Южного царства Шевы с ее дарами — он соответствует ассирийской торговле предметами роскоши с Аравией. А Ассирия расширила свои пределы в начале IX в. до н.э., что и привело к созданию национальных государств, таких как Моав, Аммон или арамейское царство с центром в Дамаске. К этому же периоду логично будет отнести и возникновение Израильского (Северного) царства, считает Финкельштейн. Как он отмечает,

Северный Израиль был многообразным государством и этим отличался от племенного или «национального» государства, которое мы впоследствии

находим в Иудее. Он состоял из нескольких разнообразных экосистем и разнородного населения. Многочисленные свидетельства — археологические и исторические — показывают, что самарийские холмы, сердцевина государства и место расположения столицы, были населены потомками оседлого и пастушеского населения II тысячелетия. В северных низинах — долинах Изрееля и Иордана — сельское население состояло в основном из местных, аборигенных элементов, то есть из сельских хананеев... этническое и культурное многообразие Северного царства, которое также включало финикийские и арамейские элементы на севере и северо-востоке, может объяснить монументальность архитектуры Омридской династии, поскольку династии основателей, увлеченные территориальным расширением по окрестным землям, стремятся к легитимации. В случае с Омридами это было особенно важно, потому что в то же самое время по соседству возникало государство-конкурент в Дамаске. Контроль над населением «хананейской» долины и приграничных северных территорий должен был оказаться важной задачей для израильских царей на Севере [130].

Единственной реальной «объединенной монархией» Финкельштейн считает ту, которая возникла ненадолго в начале IX в. до н.э. и управлялась не из Иерусалима, а из Самарии — это произошло после брака царицы Аталии и Ехорама из династии Давида [131]. То есть она возникла как временная и крайне непрочная личная уния двух царств — Израильского и Иудейского, существовавших вполне самостоятельно, причем всерьез об Иудейском царстве, по его мнению, можно говорить разве что с VIII в. до н.э. Но ему возражает Мазар: единая монархия существовала, пусть и недолгое время, в X в. до н.э. [132], после чего два этих царства развивались параллельно, пусть и неравномерно: Израильское опережало своего южного соседа вплоть до своего разрушения в конце VIII в. до н.э.

Что касается археологических данных, они действительно подтверждают, что в конце VIII в. до н.э. Иерусалим значительно разросся, стал одним из самых крупных городов площадью в 70 гектаров и с населением в 10 000–12 000 человек, что примерно равнялось совокупному населению всей остальной Иудеи [133]. Кроме того, он оказался единственным крупным городом в регионе, который избежал ассирийского завоевания.

Зачем же понадобилось «изобретать» историю древней единой монархии? Финкельштейн предполагает, что она отражает суть политики царя Йошии, который устанавливает строгое единобожие и стремится интегрировать в свое государство территории Северного царства. Как и было принято в древности, эта программа подается как восстановление изначального, должного порядка вещей.

Мазар оспаривает конкретные датировки Финкельштейна и его частные выводы, в которых видит желание максимально дистанцироваться от традиционного взгляда, что Давид будто бы создал могучую и единую монархию [134]. Ключевое значение для него имеет нашествие Шешонка I на Ханаан, поскольку оно достаточно надежно датируется 920 г. до н.э. по египетским источникам. С этим нашествием можно связать археологические слои, обнаруживающие следы разрушения, но важно еще и другое. Поскольку это событие описано и в 14-й главе Третьей книги Царств, мы можем быть уверены, что повествования о раннемонархическом периоде — не сплошной вымысел, что автор окончательной версии пользовался устными преданиями или письменными источниками, которые отражали реальные исторические события.

Египетские источники не упоминают Иерусалим, но, как известно, отсутствие свидетельства не есть свидетельство об отсутствии. Мазар, наряду со многими другими археологами, связывает с Соломоновой эпохой уже упомянутые в разделе 1.4. «Что такое библеистика?» строения из камней, выложенных ступенчатыми рядами (Stepped Stone Structure), и считает, что во времена Давида город мог занимать территорию примерно в 4 гектара, а при Соломоне, когда и были воздвигнуты эти строения, расширяться до 12 гектаров. В итоге он заключает: «Такой город нельзя представить столицей большого государства, как оно описано в Библии, но он вполне мог служить базой для местных правителей вроде Давида и Соломона, если мы только правильно определим природу их царской власти и государственности» [135]. И к сожалению, никакие раскопки невозможны в обозримом будущем на территории Храмовой горы — именно там, где должен был располагаться центр города при Давиде и Соломоне.

В результате Мазар (куда менее радикальный критик, чем Финкельштейн) делает такие выводы. Значительная часть повествований о Давиде и Соломоне представляет собой литературный вымысел (в частности, рассказы о завоеваниях в Заиорданье и о визите царицы Савской, а в особенности о величии и великолепии Соломонова двора). Вместе с тем неразумно было бы полностью отвергать существование единой монархии, подобно некоторым историкам. Мазар отмечает, что развитие человеческих обществ не обязательно происходит линейно, от более примитивного к более развитому устройству, и что талантливый харизматичный лидер — такой, как Давид, — действительно мог создать некоторое политическое образование, пусть и неустойчивое. В качестве параллели он приводит, как уже было сказано, Лабаю из Шехема XIV в. до н.э.

Следовательно, предполагает Мазар, вполне можно представить себе, как такой лидер во главе небольшого, но хорошо подготовленного военного отряда объединяет под своей властью значительную часть территории Ханаана. Ему могли подчиняться как потомки местных хананейских племен, так и израильтяне. Единственная сила, которая явно не была ему подконтрольна, — филистимские города-государства на побережье, самобытные и достаточно хорошо укрепленные, как подсказывают археологические находки. Это государство находилось на самой ранней стадии своего развития, его столица — аналог средневекового замка, окруженного небольшим городом. Правитель обитает в замке, но так или иначе контролирует довольно обширную территорию. Кстати, нашествие Шешонка можно объяснить как реакцию Египта на возникновение такой самостоятельной силы на его границах.

Упоминание Давида в арамейской надписи из Дана подчеркивает, что преемственность израильской государственности с его правлением признавалась и окрестными народами даже полтора века спустя. То есть рассказы о нем не могут быть просто художественным вымыслом последующих времен. Соломонова строительная программа не доказана для Мегиддо и других городов, как это полагали школа Олбрайта и Ядин, но вполне подтверждается находками в Иерусалиме.

5.8. Попытка реконструкции

Итак, у нас есть несколько моделей ранней монархии (Давида и Соломона). Если отбросить крайности (или все было строго так, как описано в Библии, или ничего вообще не было, это выдумки персидского периода), можно выделить три основные модели, которые уже в общих чертах обсуждались выше. Можно

назвать их именами ученых, которые полно и адекватно описали эти модели, хотя, разумеется, каждой придерживается не один человек.

Тантлевский: существовала обширная и мощная империя Давида. Эта точка зрения близка к традиционной, но не игнорирует данных археологии, в отличие от фундаменталистского подхода.

Мазар: существовало раннее государство, достаточно нестабильное и связанное с личной харизмой Давида. Эта точка зрения может быть названа средней.

Финкельштейн: Давид — исторический персонаж, но практически все рассказы о нем и Соломоне отражают реалии и идеологию значительно более позднего времени. Эта точка зрения близка к ультракритической, но, как и модель Тантлевского, избегает радикальных выводов.

Какую модель выбрать? Зачастую выбор совершается по принципу «мне так кажется» или «мне так больше нравится», особенно если учесть, что история Древнего Израиля имеет огромное значение для самых разных групп людей, объединенных по национальному, политическому, религиозному и иным признакам. Это далеко не нейтральный по своим последствиям выбор.

Естественным выглядит желание выбрать среднюю из трех приведенных позиций (модель Мазара) — именно потому, что она средняя. Но можно ли как-то обосновать этот выбор?

Исходя из проведенного выше анализа, можно предложить такую модель возникновения израильской государственности, которая не противоречила бы существующим археологическим данным и в то же время предлагала бы самое убедительное объяснение наибольшему количеству фактов. При этом мы будем исходить из текстов книг Царств, но не будем воспринимать их ни как фактически точное повествование о произошедших событиях, ни как заведомый вымысел, безотносительный к реальным событиям.

Итак, к концу II тысячелетия до н.э. (времена Саула и Давида) на территории Ханаана не было ни централизованного государства в собственном смысле слова, ни централизованного монотеистического культа. На ней проживали разные племена, точно оценить, какие именно из них и насколько ощущали свою принадлежность к Израилю, едва ли представляется возможным, потому что дошедшие до нас тексты излагают точку зрения племени Иуды, притом через призму дальнейшей идеологии единой монархии с централизованным монотеизмом.

По-видимому, в разных племенах могли возникать своего рода вождества — промежуточные социальные структуры, характерные для многих регионов Земли. Собственно, это протогосударственные образования, основанные на кровном родстве и личных отношениях, а не на устойчивых общественных институтах. Все, что мы читаем об истории Саула и Давида вплоть до его воцарения в Иерусалиме, очень напоминает именно такие вождества, если только отвлечься от представлений о сильной государственной власти во времена Соломона, к которой призваны были подвести повествования о Сауле и Давиде.

Ни одно такое вождество, разумеется, не могло претендовать на власть над всей территорией Ханаана и всеми его племенами, хотя успешные походы могли приводить к тому, что им подчинялась значительная территория. Но это подчинение не было устойчивым, при малейшем ослаблении центра подчиненные племена и поселения возвращали себе независимость, как мы и видим в истории о мятежах при Давиде и о распаде после правления Соломона.

По-видимому, Саул и Давид — главы подобных вождеств, возникших соответственно в племенах Вениамина и Иуды. Период их соперничества завершился победой Давида, которому в той или иной форме могли подчиниться вениамитяне и часть других племен, но вениамитяне в силу своей географической близости (а может быть, и особой культурной общности), сохраняя память о своей былой независимости, были для иудеев ближе и важнее прочих северных племен. Поэтому родовые предания вениамитян, связанные с Саулом и его потомками, включены в иудейский эпос.

Отношения Давида и Саула, а также их потомков сложны и драматичны: здесь есть место и подчинению, и договоренностям, и открытой вражде, и милосердию, и даже сердечной дружбе между Давидом и Йонатаном. Но в конечном итоге, утверждает повествователь, выбор между двумя центрами власти сделал Бог, и только после этого, кстати, Давид около 1000 г. до н.э. или несколько позднее решил сделать свою новую столицу, Иерусалим, культовым центром. Это было нужно, чтобы неустойчивое вождество начало превращаться в организованное государство, но говорить о централизованном монотеизме на этот момент все же рано.

В последующие времена предания о Сауле могли оказаться идеологической поддержкой для переселенцев из Северного царства в Южное, то есть Иудейское. Им было важно объяснить: не всегда на престоле сидели цари из племени Иуды, единство Израиля предполагало и другую возможную династию, которая не состоялась из-за личных недостатков ее основателя. Следовательно, иудеи не составляют какую-то особую «касту господ», все племена по сути своей равны, просто в силу определенных причин власть принадлежит династии Давида — так решил Бог.

Ни одно другое племя, кроме вениамитян, не оставило такого следа в эпосе иудеев, поэтому можно заключить, что сколь-нибудь устойчивого единого государства двенадцати колен не существовало. Это, впрочем, не исключает того, что протогосударство во главе с Давидом или его преемниками время от времени контролировало некоторые территории, где проживали вениамитяне, и собирало с них дань.

Рассказ о золотом веке во времена Соломона никаких подтверждений и объяснений не находит и может быть сочтен литературным вымыслом.

О возникновении Северного (Израильского) царства наше повествование сообщает крайне мало, что естественно — с официальной иудейской точки зрения оно было всего лишь мятежной областью, отделившейся от единой монархии. Но, судя по всему, жители и правители самого Северного царства никоим образом так себя не воспринимали. Их отношения с Южным царством представлены такими же разнообразными и драматичными, как некогда отношения Саула и Давида, и по-видимому, можно говорить о них как о двух соседних (прото)государствах, которые то воевали, то сотрудничали и временами заключали союзы друг с другом, равно как и с другими окрестными народами и государствами.

Восстанавливать раннюю историю Северного царства приходится не по библейским источникам, поэтому здесь о ней мы говорить подробно не будем, достаточно упомянуть книгу того же Финкельштейна [\[136\]](#), посвященную этой реконструкции. Он, опираясь на археологические находки, приходит к выводу, что Северное царство возникло вполне самостоятельно, независимо от Южного и даже раньше него. Согласно его модели, эта территория, прежде принадлежавшая хананейским городам-государствам, была заселена новыми

племенами (по всей видимости, израильтянами) в X в. до н.э. (можно отметить, что Финкельштейн довольно сильно «омолаживает» события древней израильской истории и с этими датировками многие не согласятся). Общность происхождения, по-видимому, оставалась в памяти жителей обоих царств и облегчила интеграцию переселенцев после ассирийского нашествия.

Далее, согласно Финкельштейну, северные племена объединились в протогосударство, эволюционировавшее в полноценную монархию, с центром сначала в Тирце, а затем в Самарии. Расцвет этого государства приходится на правление династии Омридов (середина IX в. до н.э.), из которых самым успешным можно считать Ахава — образец нечестивого царя для нашего повествователя. Не считая споров о хронологии (для этого периода уже не таких радикальных), можно сказать, что в целом с этой картиной согласны все исследователи, кроме радикальных минималистов, и она к тому же вполне соответствует библейскому повествованию.

При этом наш источник, то есть книги Царств, отражает точку зрения Южного, а не Северного царства. Он описывает историю Северного царства в самых общих чертах и в полном соответствии со своей идеологией: само его существование есть отступление от идеала единой израильской монархии.

Любое историческое повествование в значительной мере «опрокидывает в прошлое» ситуацию того периода, когда оно составлялось. И история изначально единой монархии сделалась актуальной после того, как Северное царство было в конце VIII в. до н.э. разрушено ассирийцами, а Южное, напротив, вступило в эпоху процветания. С одной стороны, ассирийская империя, как отмечается практически всеми историками, способствовала торговле и экономическому росту, с другой — бурный рост поселений в Иудее, начавшийся в этот период, может отчасти объясняться массовым переселением жителей уничтоженного Северного царства на территорию Южного.

Идеологией, которая объединила прежних обитателей Южного царства и новых переселенцев с Севера, стал яхвизм. По всей вероятности, примерно в это время централизация культа в Иерусалиме с его уникальным Храмом и стала насаждаться как необходимое условие поклонения Господу. При этом на остальном пространстве страны сохранялись как другие культы (Ваалы и Астарты библейского текста), так и альтернативные святилища (их существование надежно подтверждено раскопками в Тель-Араде, о которых мы уже говорили в разделе 1.2. «Что такое “на самом деле”»).

Ключевыми фигурами в этом процессе были цари Хизкия (вторая половина VIII в. до н.э.) и Йошия (конец VII в. до н.э.). При Хизкии, собственно, началась интеграция северян, при Йошии, по-видимому, Иерусалимский храм был не только реставрирован, но и окончательно провозглашен единственной святыней. Яхвизм сложился окончательно как централизованный монотеизм. Разумеется, полностью он был принят в этом качестве только в Иерусалиме, но Йошия активно насаждал его на остальных подконтрольных территориях. После его смерти эта политика не была поддержана продолжателями, зато в памяти храмовых служителей он остался образцовым царем, и повествования о Давиде и Соломоне теперь прочитывались и пересказывались ими как рассказ о наидостойнейших предшественниках достойного царя. Примерно при жизни Йошии или сразу после него КД завершил свой труд, к которому потом добавлены известия о разрушении Иерусалима и об улучшении положения Ехояхина. Так, по-видимому, возникли книги Царств, которые мы знаем.

5.9. Единая монархия как мечта и как история

Так существовала ли единая израильская монархия «на самом деле»? Пожалуй, однозначный ответ на этот вопрос дать трудно, сначала нужно определиться с терминами. Например, Рейнхард Кратц пишет: «...не историческая реальность или возможность объединенного царства “Израиля”, но скорее утрата монархии и израильской идентичности в 722 г. до н.э. привели к созданию новой идентичности — библейского “Израиля”» [\[137\]](#). Радикальное заявление! Ведь если какое-то явление оказалось актуализировано в последующие времена новыми идеологами, это вовсе не значит, что оно не существовало. Археология не подтверждает существование единой монархии, но и не опровергает, а тексты... тексты интерпретируются слишком по-разному.

И что же мы называем «единой монархией»? Безусловно, во времена Давида и его ближайших преемников не существовало суверенного государства в том виде, как сегодня, с международно признанной и полностью контролируемой территорией, с развитым чиновным аппаратом, постоянной армией, системой налогообложения и финансов, с формальным гражданством, устойчивой самоидентификацией населения и т.д. Но на рубеже II–I тысячелетий до н.э. такие государства вообще не могли существовать в Сиро-Палестинском регионе.

При этом, по-видимому, существовало общее экономическое и культурное пространство, было представление о близком родстве племен (отраженное в Книге Судей, которой мы здесь не касаемся), могли возникать ситуации, когда тот или иной вождь (к примеру, Давид) временно контролировал значительные территории. Именно этот опыт совместного проживания и сотрудничества, не исключающего войн и прочих конфликтов, способствовал интеграции переселенцев с Севера в жизнь Южного царства, начиная с конца VIII в. до н.э.

Представления о единой монархии были, помимо прочего, идеологическим инструментом этой интеграции. Если кратко сформулировать основные тезисы этой идеологии, они будут звучать примерно так:

- Мы, израильтяне, — народ Яхве, мы должны исполнять волю Яхве и держаться вместе.
- Идеальный общественный строй для нас — свободный союз племен под управлением пророков и вождей, избранных Яхве (практика показала, что такой идеал неосуществим).
- Монархия — второй по степени предпочтительности общественный строй. Мы единый народ, и монархии лучше быть единой. Единство монархии подтверждается единым святилищем Яхве в Иерусалиме.
- Царь, исполняющий заветы Яхве и слушающий пророков, приносит процветание себе и своему народу, в противном случае нас ждут бедствия.

Соответственным образом были изложены предшествующие события, подобно тому, как в официальной советской истории все воспринималось через идеологию классово-борьбы, а события древности понимались как предыстория социалистической революции и создания СССР. Подобным проектом можно считать и единую монархию, состоящую из иудеев и вениамитян (повествования об их единстве могли быть оформлены во времена Йоаша) и присоединившихся к ним переселенцев с Севера (во времена Хизкии). Окончательно эта идеология могла сложиться уже во времена Йошии.

Дивер в уже упоминавшемся выше манифесте против минималистов предложил такое понимание: «Библейские авторы и редакторы изображают Израиль, каким он *должен* был быть, по их мнению, а не каким он на самом деле был» (курсив автора. — А. Д.) [\[138\]](#).

При этом стоит отметить один парадокс. Как сформулировал основную точку зрения ученых последних десятилетий Д. Флеминг, «название Израиль не могло использоваться в царстве со столицей в Иерусалиме в X и VIII вв. до н.э., когда это название связывалось исключительно с его северным соседом» [139]. И тут же он отмечает два факта, которые явно противоречат такому заключению: в библейских повествованиях о временах Саула и Давида это название прочно ассоциируется с единым народом и точно так же это выглядит в первой части Книги Исаяи, написанной в те времена, когда Северное царство вполне себе процветало.

Сам Флеминг приводит следующий пример из Новейшей истории: название Китай относится одновременно к огромной стране на континенте и к сравнительно небольшой на острове Тайвань, причем для того и другого государства эта идентификация принципиальна. Но, как мы прекрасно понимаем, это становится желательным и вообще возможно лишь в том случае, когда две страны имеют некую общую культуру, сходную (пусть и не одинаковую) идентичность. Мы не знаем, как будут развиваться дальше отношения между Пекином и Тайбэем, суждено ли им когда бы то ни было объединиться в одно государство, не знаем, каким может быть это объединение и к чему оно может привести. Но мы видим, как обе столицы настаивают, что именно они представляют правильную версию «китайской идеи».

И в самом деле, на протяжении истории далеко не всегда все носители китайской культуры проживали в одном и том же государстве. Более того, сами границы этого «китайского мира» во многом определяются политической историей: тибетская или уйгурская культуры, несомненно, не ближе к китайской, нежели корейская или вьетнамская, но Тибет и Синьцзян входят в состав материкового Китая, а Корея и Вьетнам — нет.

Итак, мы можем предположить, что единая монархия была не столько реальностью X в. до н.э., сколько проектом, который уже тогда воспринимался как возможность, а с конца VIII в. до н.э., после разрушения Северного царства, — как необходимость. Этот проект был основан на несомненной культурной, в том числе и религиозной, общности племен, составлявших население двух царств (общность не означает полной идентичности). Глядя из того времени, когда из двух царств осталось только одно (после 722 г. до н.э.), повествователи вполне естественным образом отождествляли древнюю историю именно с Южным царством и считали его законным носителем единой израильской культуры и естественным наследником древних царей и героев, что и отразилось в повествованиях книг Царств.

Именно такая версия, на мой взгляд, объясняет наибольшее количество фактов ценой наименьших допущений.

Вместо окончательных выводов

Здесь надо бы подвести итоги книги — повторить ее основные тезисы и напомнить выводы. Но я подозреваю, что у каждого читателя выводы будут свои. И это правильно.

Приведу лучше цитату из книги исследователя историчности библейских повествований Яна Уилсона:

Что делать с текстами, которые представляют неисторические события так, чтобы они выглядели историческими? Можем ли мы «делать историю» на материале текстов, описывающих события и личности, для которых не обнаруживается фактических соответствий? Можем ли заниматься

историческими исследованиями, которые относились бы к завоеванию Ханаана Иисусом Навином или к убийству Эхудом Моавского царя Эглона — только два примера? Полагаю, что можем. Но наше историческое исследование в таком случае породит не повествование о победах Иисуса или об Эхуде как судьбе. Библия уже содержит такие нарративы. Напротив, наша работа будет посвящена исследованию этих текстов как источников, говорящих о культурах, внутри которых и ради которых они возникли как литературные произведения, и таким образом упрочит наше понимание истории древнего израильского или иудейского общества и его жизни, как это произошло с недавними работами по Давиду и израильской монархии [140].

Иными словами, мы не всегда можем в точности понять, что именно происходило три-четыре тысячелетия назад. Но можем попробовать разобраться, почему именно эти события остались в памяти того или иного общества и почему о них рассказывали именно таким образом. Дальше каждый выбирает сам: оставаться ли внутри этого рассказа, принимая его за буквально достоверный, или, напротив, отбросить все, что не доказано с абсолютной надежностью при помощи перекрестных источников и археологических находок. Или, может быть, пойти средним путем и воспринять этот рассказ как миф, отражающий историческую реальность не напрямую — ведь от этого она не перестает быть реальной?

Пространство, в котором шел наш разговор, я бы определил так: «между атеизмом и фундаментализмом». Атеизмом я называю здесь полное отрицание всякого духовного измерения в библейском тексте: Библия — всего лишь исторический памятник, а все, что говорит она о Боге, — или сознательный обман населения, или, в лучшем случае, добросовестное заблуждение. Конечно, атеизм бывает разным, но нашей стране не повезло: она получила прививку самого воинствующего большевистского атеизма, и он во многом остается актуальным по сей день.

А фундаментализмом я называю (и опять-таки кто-то не согласится) представление о том, что в Библии, наоборот, все целиком продиктовано Богом в прямом и непосредственном смысле слова, а человеческое в ней — всего лишь форма записи текста. Такая точка зрения тоже исключает, на мой взгляд, возможность продуктивного диалога. И сегодня парадоксальным образом фундаменталистские крайности у нас отлично сочетаются с атеистическими и подпитывают друг друга.

Один из тех вопросов, которые мне задают чаще всего: как можно совмещать науку и веру? Крайности всегда проще. Мне в жизни нередко предъявляли два вида требований: отказаться от веры, если я ученый, или от науки, если верующий. Но я не согласен ни с тем, ни с другим. Наука и вера предлагают разные подходы к одному и тому же тексту, но это различие может быть источником невроза... или творческого вдохновения, смотря как подойти.

«Ищите!» — это ключевой призыв пророков. Не считайте, что все уже лежит у вас в кармане. Не скажу, что знаю ответы на все вопросы, и тем более — что всегда их знал, что мое отношение к частным проблемам никогда не менялось. Это совсем не так. Отношения с любимой книгой в чем-то подобны отношениям с любимым человеком — он всегда немного непонятен и неожидан, если, конечно, эти отношения живы.

История появления этой книги на свет довольно длинная, и она, конечно, вписана в мою личную историю. Библией я заинтересовался еще на первом курсе классического отделения филологического факультета МГУ — и как студент,

изучающий античные тексты, и как юноша, только пришедший к вере и крестившийся в православной церкви. И, на мой взгляд, это не раздвоение сознания — это объемное зрение, для которого нужно два глаза, а не один.

С тех пор прошло много времени, я написал о Библии и ее изучении немало статей и несколько книг, как научных, так и предназначенных для церковной аудитории. Наиболее известны среди них «Сорок вопросов о Библии» и «Сорок библейских портретов» [141], которые обращены прежде всего к думающим верующим. Цель этих книг в значительной мере заключается в том, чтобы предложить верующим не бояться «открыть второй глаз», понять, что научный подход может обогатить их восприятие, позволит взглянуть на текст в его полноте.

Когда в ковидном 2020-м издательство «Альпина нон-фикшн», книги которого я давно уже знал и ценил, предложило мне написать научно-популярную книгу по библеистике, я согласился с радостью. Я понял, что сам давно к этому шел: аудитории, которую условно назвал «думающие православные», я сказал уже более или менее все, что считал важным, что мог и хотел сказать. А вот с читателями АНФ, к числу которых принадлежу и сам, по сути, и не начинал разговаривать. Поэтому я отобрал часть написанных статей и незавершенных черновиков, соединил их, отредактировал, дописал недостающие разделы, выслушал критику коллег и друзей (подчас острую, но потому и полезную) и предложил издательству черновую версию текста.

А теперь приведу еще одну цитату, совсем не из Библии. Это иронические стихи, написанные уже в Новейшее время. Заодно и попытаемся их датировать с помощью критических методов, распространенных среди библеистов:

*...О, Господи, Ты только вездесуи
И волен надо всем преображеньем!
Но, чую, вновь от беловежских пуц
Пойдет начало с прежним продолженьем.
И вокруг оси опишет новый круг
История, бездарная, как бублик.
И вновь на линии Вапнярка — Кременчуг
Возникнет до семнадцати республик.
И чье-то право обрести в борьбе
Конгресс Труда попробует в Одессе.
Тогда, о, Господи, возьми меня к Себе,
Чтоб мне не быть на трудовом конгрессе!*

Итак, Беловежская Пуца как некое новое начало... о чем же может здесь идти речь, как не о распаде СССР, оформленном Беловежскими соглашениями в самом конце 1990 г.? Других значимых исторических событий в Беловежье никогда не происходило. А в чем заключается это «новое начало»? На территории Украины стали возникать народные республики, причем это связано с трагическими событиями в Одессе — конечно же, это 2014 г.! Никак не раньше.

Но факты таковы: это стихотворение написано в 1920 г. автором под псевдонимом Дон-Аминадо, его настоящее имя Аминодав Пейсахович Шполянский. Просто иногда поэтам, а равно и пророкам, удается угадать будущее. Собственно, поэтому их и называют пророками и поэтами. Или даже не угадать будущее, а просто сделать правильные выводы из всего происходящего вокруг...

И если лет через тысячу некий исследователь вдруг начинает делать поспешные выводы о том, что «могло» и чего «не могло» быть, опираясь лишь на свою внутреннюю убежденность, он говорит не с позиций науки, а как раз с позиций веры. А если верующий человек пытается думать логически и анализировать предмет своей веры, он переходит от религиозной проповеди к научному исследованию. Все взаимосвязано в этой области, все границы в значительной мере условны.

Значит ли это, что между двумя подходами — с точки зрения веры и с точки зрения науки — нет противоречий, если правильно «настроить оптику»? Вовсе нет. Противоречия возникают и множатся, они заставляют постоянно перенастраивать эту оптику, но разногласия и сомнения все-таки могут быть источником не невроза, а творческого напряжения. И в области веры, и в области науки мы никогда не знаем всего, а постоянно ищем, подвергаем сомнению собственные находки и идем дальше.

Мои взгляды по конкретным вопросам менялись не раз. Неизменным оставалось одно: я видел и вижу в Библии одновременно Слово Божие и Человеческое Слово. Даже не совсем так: я вижу в ней Диалог. Есть вечная и полностью непостижимая Истина, а есть человеческие попытки понять ее и поделиться ею с другими — ограниченные, неполные, неточные, но бесценные.

Эта книга — еще один шаг в стремлении понять Библию и поделиться своим пониманием с другими. Надеюсь, что она оказалась вам полезна. Отзывы о книге вы можете отправить по адресу: a.desnitsky@gmail.com.

Литература

Бурлак С. А. Происхождение языка: факты, исследования, гипотезы. — М.: Альпина нон-фикшн, 2019.

Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. — М.: ББИ, 2008.

Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. — М.: Еврейский университет, Наука, 1993.

Глубоковский Н. Н. Послание к Евреям и историческое предание о нем // София: Годишник на Софийския университет Св. Климент Охридски. 1937. Vol. 14.

Десницкий А. С. «Сыны Божьи» — люди или духи? История толкований на Бытие 6:1–4 // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Вып. 1. — Сергиев посад: МДА, 2007. С. 112–125.

— Поэтика библейского параллелизма. — М.: ББИ, 2007.

— Введение в библейскую экзегетику. — М.: ПСТГУ, 2011.

— История древнего Израиля как современная проблема // *Orientalistica*. 2019. №1. С. 134–149.

— История древнего Израиля: принципы реконструкции // *Orientalistica*. 2019. №2. С. 111–222.

— Царь Давид между мифом и историей // *Orientalistica*. 2019. №3. С. 710–723.

— Сколько было монархий в Древнем Израиле? Постановка проблемы // *Orientalistica*. 2020. №1. С. 15–30.

— Монархии в древнем Израиле: методика нарративного анализа // *Orientalistica*. 2020. №2. С. 323–347.

— Полторы израильских монархии: предварительные выводы // *Orientalistica*. 2020. №3. С. 619–643.

- Захаров А. О. История Древнего Востока. — М.: Институт стран Востока, 2016.
- История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988.
- Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. — М.: Познание, 2017.
- Лебедев С. А. Научный метод: история и теория. — М.: Проспект, 2018.
- Липовский И. П. Библейский Израиль: история двух народов. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2010.
- Мархинин В. В. О специфике социально-гуманитарных наук. Опыт философии науки. — М.: Логос, 2013.
- Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. — М.: РГГУ, 2000.
- Микешина Л. А. Философия науки. — М.: Прогресс-Традиция; МПСИ; Флинта, 2005.
- Настольная книга атеиста / Под ред. Д. С. Сказкина. — М.: Политиздат, 1987.
- Нот М. История Древнего Израиля. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- Светлов Э. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971.
- Степин В. С. Теоретическое знание. — М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- Стилианопулос Т. Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика. — М.: ББИ, 2008.
- Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. — СПб.: СПбГУ, 2005.
- История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э. — СПб.: РХГА, 2014.
- История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016.
- Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016.
- Фридман Р. Как создавалась Библия. — М.: Эксмо, 2011.
- Эрман Б. Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов. — М.: Эксмо, 2013.
- Язев С. А. Что такое научный метод? // Химия и жизнь. 2008. №5–6.
- Alt G. A. *Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1929.
- Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1983.
- *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1999.
- Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018.
- Ash P. S. *David, Solomon and Egypt: a Reassessment (JSOT Supplement)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Aster S. Z. *The Shock of Assyrian Imperial Ideology and the Responses of Biblical Authors in the Late Eighth Century*. In *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 475–487.
- Barr J. *Escaping from Fundamentalism*. London: SCM, 1984.
- *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Berlin A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*, 1993. Vol. 43. P. 81–98.

— The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *Israel Exploration Journal*, 1995. Vol. 45. P. 1–18.

Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. New York: Routledge, 1995.

Caminos R. A. *Late-Egyptian Miscellanies*. London: Oxford University Press, 1954.

Can a “History of Israel” Be Written? Ed. Grabbe L. L. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Davies P. R. *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 1992.

de Vaux R. *Les Institutions de l’Ancien Testament*. Paris: Cerf, 1958.

Dever W. G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

— *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from?* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

— *Contra Davies*. 2003.

URL: http://www.bibleinterp.com/articles/Contra_Davies.shtml

— *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Dunn J. D. G. *The Living Word*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

Farber Z. I. Religion in Eighth-Century Judah: An Overview. In *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 431–453.

Finkelstein I. *The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View*. *Levant*, 1996. Vol. 28. P. 177–187.

— *The Philistines in the Bible: A Late Monarchic Perspective*. *Journal for the Study of the Old Testament*, 2002. Vol. 27. P. 131–167.

— *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Williston: Society of Biblical Literature, 2013.

Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007.

Finkelstein I., Silberman N. A. *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press, 2001.

Fish S. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, MA: Harvard University, 1980.

Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah’s Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

— *Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms*. In *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 517–527.

Gottwald N. K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E*. Maryknoll: Orbis, 1979.

Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007.

Halpern B. *David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation*. In *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*.

Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 554. Ed. Grabbe L. L. New York: T&T Clark, 2011. P. 210–214.

Hannig R. Die Sprache der Pharaonen: Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch (2800–950 v. Chr.). Mainz: Philipp von Zabern, 2000.

In Defense of the Bible: a Comprehensive Apologetic for the Authority of Scripture. Ed. Cowan S. B., Wilder T. L. Nashville, TN: B&H Academic, 2013.

Joseph A. L. Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Knauf E. A., Guillaume P. A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba. Sheffield: Equinox Publishing, 2016.

Kratz R. G. Prophetic Discourse on Israel. In Archaeology and History of Eighth-Century Judah. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 503–515.

Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature, Volume II: The New Kingdom. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976.

Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990.

— The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its History, the Current Situation and the Suggested Resolution. In The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science. Ed. Levy T. E., Higham T. London: Equinox, 2005. P. 15–30.

— The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE. In Understanding the History of Ancient Israel. Ed. Williamson G. M. London, New York: T&T Clark International, 2007. P. 143–171.

Mendenhall G. E. The Hebrew Conquest of Palestine. *Biblic. Archaeol.* 1962. Vol. 25. P. 66–87.

Nida E., Taber C. R. The Theory and Practice of Translation. Leiden: Brill, 1969.

Rainey A. Who Were the Early Israelites? *Biblical Archaeological Review*, 2008. Vol. 34, №6. P. 51–55.

Ramsey G. W. The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History. London: SCM, 1981.

Ricoeur P. A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination. Ed. Valdes M. J. New York, London: University of Toronto, 1991.

Schwartz B. Abraham Lincoln and the Forge of National Memory. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Sternberg M. The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntillet 'Ajrud (and Beyond). In Archaeology and History of Eighth-Century Judah. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 379–400.

Theissen G. The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

White H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

Wilson I. D. History and the Hebrew Bible: Culture, Narrative, and Memory. In Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation. 2019.

Yadin Y. Megiddo of the Kings of Israel. *Biblical Archaeology*, 1970. Vol. 33. P. 65–96.

גויא םיאצממ חטשב .נתה"ך . גוצרהה . // ז. גוצרהה . נתה"ך . 29 אקטאבר 1999.

- [1] Десницкий А. С. История древнего Израиля как современная проблема // *Orientalistica*. 2019. №1. С. 134–149. *Его же*. История древнего Израиля: принципы реконструкции // *Orientalistica*. 2019. №2. С. 111–222; Царь Давид между мифом и историей // *Orientalistica*. 2019. №3. С. 710–723; Сколько было монархий в Древнем Израиле? Постановка проблемы // *Orientalistica*. 2020. №1. С. 15–30; Монархии в древнем Израиле: методика нарративного анализа // *Orientalistica*. 2020. №2. С. 323–347; Полторы израильских монархии: предварительные выводы // *Orientalistica*. 2020. №3. С. 619–643.
- [2] Прежде всего Степин В. С. Теоретическое знание. — М.: Прогресс-Традиция, 1999; Микешина Л. А. Философия науки. — М.: Прогресс-Традиция, МПСИ, Флинта, 2005; Мархинин В. В. О специфике социально-гуманитарных наук. Опыт философии науки. — М.: Логос, 2013; Лебедев С. А. Научный метод: история и теория. — М.: Проспект, 2018.
- [3] Язев С. А. Что такое научный метод? // *Химия и жизнь*. 2008. №5–6.
- [4] Настольная книга атеиста / Под ред. Д. С. Сказкина. — М.: Политиздат, 1987.
- [5] Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 496–498.
- [6] Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. — М.: Еврейский университет, Наука, 1993. С. 213.
- [7] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 261–266.
- [8] Yadin Y. Megiddo of the Kings of Israel. *Biblical Archaeology*. 1970. Vol. 33. P. 65–96.
- [9] Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 243, 387.
- [10] Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 111.
- [11] Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 384–387.
- [12] Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntillet 'Ajrud (and Beyond). *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 379–400.
- [13] Dever W. G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- [14] Подробнее см.: Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. — М.: ПСТГУ, 2011. С. 92–106.
- [15] Глубоковский Н. Н. Послание к Евреям и историческое предание о нем // *София: Годишник на Софийския университет Св. Климент Охридски*, 1937. Vol. 14.
- [16] Карташев А. В. *Ветхозаветная библейская критика*. — М.: Познание, 2017.
- [17] Barr J. *Escaping from Fundamentalism*. London: SCM, 1984; Dunn J. D.G. *The Living Word*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- [18] Nida E., Taber C. R. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1969. P. 1.
- [19] Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. — М.: ПСТГУ, 2011.

- [20] Нот М. История Древнего Израиля. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- [21] Davies P. R. In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 1992.
- [22] Прежде всего см.: Barr J. History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium. Oxford: Oxford University Press, 2000; Dever W. G. What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- [23] Dever W. G. Contra Davies. 2003.
URL: http://www.bibleinterp.com/articles/Contra_Davies.shtml.
- [24] Ricoeur P. A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination. Ed. Valdes M. J. New York, London: University of Toronto, 1991. P. 496.
- [25] Alter R. The Art of Biblical Narrative. New York: Basic Books, 1983. P. 12–13.
- [26] Fish S. Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, MA: Harvard University, 1980.
- [27] Стилианопулос Т. Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика. — М.: ББИ, 2008.
- [28] Эрман Б. Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов. — М.: Эксмо, 2013.
- [29] In Defense of the Bible: a Comprehensive Apologetic for the Authority of Scripture. Ed. Cowan S. B., Wilder T. L. Nashville, TN: B&H Academic, 2013.
- [30] Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. — М.: ББИ, 2008. С. 79–243.
- [31] Десницкий А. С. «Сыны Божьи» — люди или духи? История толкований на Бытие 6:1–4 // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Вып. 1. — Сергиев посад: МДА, 2007. С. 112–125; *Его же*. Введение в библейскую экзегетику. — М.: ПСТГУ, 2011. С. 289–311.
- [32] Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. — М.: РГГУ, 2000. С. 24–31.
- [33] Цит. по: Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод и статьи Д. С. Лихачева. — М.: Наука, 2007.
- [34] Цит. по: Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод и статьи Д. С. Лихачева. — М.: Наука, 2007.
- [35] См., например, Brettler M. Z. The Creation of History in Ancient Israel. New York: Routledge, 1995.
- [36] Schwartz B. Abraham Lincoln and the Forge of National Memory. Chicago: University of Chicago Press, 2000. P. 18.
- [37] White H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. P. 43.
- [38] Подробнее см.: Бурлак С. А. Происхождение языка: факты, исследования, гипотезы. — М.: Альпина нон-фикшн, 2019.
- [39] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988. С. 269.
- [40] Нот М. История Древнего Израиля. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- [41] de Vaux R. Les Institutions de l’Ancien Testament. Paris: Cerf, 1958.
- [42] Ramsey G. W. The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel’s Early History. London: SCM, 1981. Davies P. R. In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 1992. Finkelstein I.,

Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007.

[43] Can a “History of Israel” Be Written? Ed. Grabbe L. L. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

[44] Barr J. History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium. Oxford: Oxford University Press, 2000. Dever W. G. What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Grand Rapids: Eerdmans, 2001; Dever W. G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from? Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

[45] Grabbe L. L. Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It? London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007.

[46] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007.

[47] Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. — СПб.: СПбГУ, 2005. *Его же*. История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э. — СПб.: РХГА, 2014; История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016; Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016.

[48] Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э. — СПб.: РХГА, 2014. С. 402–422; Тантлевский И. Р. История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016. С. 252–270.

[49] Липовский И. П. Библейский Израиль: история двух народов. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2010.

[50] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988.

[51] Захаров А. О. История Древнего Востока. — М.: Институт стран Востока, 2016. С. 133.

[52] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 180–181.

[53] Grabbe L. L. Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It? London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 85–88.

[54] Цит. по: Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. P. 151.

[55] Со ссылкой на Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature, Volume II: The New Kingdom. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. P. 77; Hannig R. Die Sprache der Pharaonen: Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch (2800–950 v. Chr.). Mainz: Philipp von Zabern, 2000. P. 296.

[56] Светлов Э. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971. С. 256.

[57] Липовский И. П. Библейский Израиль: история двух народов. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2010. С. 124.

[58] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 151.

[59] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988. С. 280.

- [60] Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 397.
- [61] גיא מִיאֲצַמֵּם חֲטָשׁב // גוֹצְרָה. נִתְּה"ךְ. 29 אֶקְרָא // 29 октября 1999.
- [62] Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*, 1993. Vol. 43. P. 81–98; Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *Israel Exploration Journal*, 1995. Vol. 45. P. 1–18.
- [63] Finkelstein I. *The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View.* Levant, 1996. Vol. 28. P. 177–187.
- [64] Mazar A. The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its History, the Current Situation and the Suggested Resolution. In *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science.* Ed. Levy T. E., Higham T. London: Equinox, 2005. P. 15–30.
- [65] Согласно Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 122.
- [66] Ash P. S. *David, Solomon and Egypt: A Reassessment (JSOT Supplement).* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. P. 30–31.
- [67] Mazar A. *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 332.
- [68] Finkelstein I., Silberman N. A. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts.* New York: Free Press, 2001.
- [69] Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History.* London: SCM, 1981. P. 27–33.
- [70] Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 47.
- [71] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 103.
- [72] Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 51.
- [73] Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 77.
- [74] Там же. P. 91–92.
- [75] Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 19–22.
- [76] Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 53–55.
- [77] Тантлевский И. Р. История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016. С. 20.
- [78] Caminos R. A. *Late-Egyptian Miscellanies.* London: Oxford University Press, 1954. P. 491.
- [79] Rainey A. Who Were the Early Israelites? *Biblical Archaeological Review*, 2008. Vol. 34. №6. P. 51–55.
- [80] Тантлевский И. Р. История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016. С. 20–21.
- [81] Finkelstein I. The Philistines in the Bible: A Late Monarchic Perspective. *Journal for the Study of the Old Testament*, 2002. Vol. 27. P. 131–167.

- [82] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988. С. 269–290.
- [83] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть вторая. Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. — М.: Наука, 1988. С. 290.
- [84] Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э. — СПб.: РХГА, 2014. С. 109–117; *Его же*. История Древнего Израиля и Иудеи от эпохи патриархов до вавилонского изгнания. — М.: Ломоносов, 2016. С. 140–150.
- [85] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 53.
- [86] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 74–75.
- [87] Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1990. P. 334.
- [88] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 73–74.
- [89] Alt G. A. Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1929.
- [90] Хот М. История Древнего Израиля. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
- [91] Mendenhall G. E. The Hebrew Conquest of Palestine. Biblical Archaeology, 1962. Vol. 25. P. 66–87.
- [92] Gottwald N. K. The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E. Maryknoll: Orbis, 1979.
- [93] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 55.
- [94] Там же. P. 65.
- [95] Alter R. The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York, London: W. W. Norton & Company, 1999. P. xvii.
- [96] Halpern B. David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation. Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 554. Ed. Grabbe L. L. New York: T&T Clark, 2011. P. 213.
- [97] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 5–6.
- [98] Там же. С. 7.
- [99] Там же. С. 314–315.
- [100] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 78.
- [101] Biran A., Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. Israel Exploration Journal, 1993. Vol. 43. P. 81–98; Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment. Israel Exploration Journal, 1995. Vol. 45. P. 1–18.
- [102] Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: РХГА, 2016. С. 291.
- [103] Там же. С. 261–266.

[104] Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 78.

[105] Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel.* Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 112–113.

[106] Подробнее см.: Десницкий А. С. *Поэтика библейского параллелизма.* — М.: ББИ, 2007. С. 220–224.

[107] Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.* New York, London: W. W. Norton & Company, 1999. P. xiii.

[108] Mazar A. *The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE.* In *Understanding the History of Ancient Israel.* Ed. Williamson G. M. London, New York: T&T Clark International, 2007. P. 164–165.

[109] Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории.* — СПб.: РХГА, 2016. С. 278–279.

[110] Там же. С. 354.

[111] Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 139.

[112] Knauf E. A., Guillaume P. *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba.* Sheffield: Equinox Publishing, 2016. P. 72.

[113] Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* — М.: Еврейский университет, Наука, 1993. С. 101.

[114] Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 3.

[115] Прежде всего Alter R. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books, 1983; Sternberg M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press, 1986; Berlin A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

[116] Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 193–196.

[117] *Archaeology and History of Eighth-Century Judah.* Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018.

[118] Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* — М.: Еврейский университет, Наука, 1993. С. 212–214.

[119] Theissen G. *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World.* Minneapolis: Fortress Press, 1999. P. 43.

[120] Joseph A. L. *Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics.* Minneapolis: Fortress Press, 2015. P. 226.

[121] Фридман Р. *Как создавалась Библия.* — М.: Эксмо, 2011. С. 209–214.

[122] Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.* New York, London: W. W. Norton & Company, 1999. P. xii.

[123] Там же. P. xxi.

[124] Aster S. Z. *The Shock of Assyrian Imperial Ideology and the Responses of Biblical Authors in the Late Eighth Century.* In *Archaeology and History of Eighth-Century Judah.* Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 475–487.

[125] Grabbe L. L. Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It? London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 209.

[126] Grabbe L. L. Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It? London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007. P. 207–208.

[127] Фридман Р. Как создавалась Библия. — М.: Эксмо, 2011.

[128] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 2007. P. 108–139.

[129] Archaeology and History of Eighth-Century Judah. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018.

[130] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 200. P. 150.

[131] Там же. P. 152.

[132] Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Ed. Schmidt B. B. Atlanta: SBL, 200. P. 161.

[133] Там же. P. 167.

[134] Там же. P. 117–139.

[135] Ramsey G. W. The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History. London: SCM, 1981. P. 129.

[136] Finkelstein I. The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel. Williston: Society of Biblical Literature, 2013.

[137] Kratz R. G. Prophetic Discourse on Israel. In Archaeology and History of Eighth-Century Judah. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 505.

[138] Dever W. G. Contra Davies. 2003.

URL: http://www.bibleinterp.com/articles/Contra_Davies.shtml.

[139] Fleming D. E. Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms. In Archaeology and History of Eighth-Century Judah. Ed. Farber Z. I., Wright J. L. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2018. P. 518.

[140] Wilson I. D. History and the Hebrew Bible: Culture, Narrative, and Memory. Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation. 2019. P. 48.

[141] Десницкий А. С. Сорок вопросов о Библии. — М.: Дар, 2012; *Его же*. Сорок библейских портретов. — М.: Дар, 2015.

Редактор *Евгения Смагина*, канд. филол. наук

Рецензенты *Владимир Шелестин*, канд. ист. наук; *Ольга Зубова*, канд. ист. наук

Рекомендовано к печати Редакционно-издательским советом Института востоковедения РАН

Издатель *П. Подкосов*

Руководитель проекта *А. Шувалова*

Корректоры *О. Петрова*, *Е. Сметанникова*

Компьютерная верстка *А. Ларионов*

Художественное оформление и макет *Ю. Буга*

Ассистент редакции *М. Короченская*

© Десницкий А., 2022

© ООО «Альпина нон-фикшн», 2022

© Электронное издание. ООО «Альпина Диджитал», 2022

Десницкий А.

? (Танах / Ветхий Завет) / Андрей Десницкий. — М.: Альпина нон-фикшн, 2022.

ISBN 978-5-0013-9603-1