

### Сколько было монархий в Древнем Израиле?

#### Постановка проблемы

А. С. Десницкий<sup>1, 2</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: [ailoyros@gmail.com](mailto:ailoyros@gmail.com)

**Резюме:** данная статья предлагает краткий обзор существующих точек зрения по вопросу о возникновении государства в Древнем Израиле. Ключевой вопрос – существовала ли некогда единая монархия, столицей которой был Иерусалим и в которую входили территории Иудеи и Самарии? При скудности археологического материала решение этого вопроса зависит от того, как относиться к историчности библейских повествований о Сауле, Давиде и Соломоне. Одни исследователи видят в этих царях мифологических, а другие – исторических персонажей. Реконструкция древней истории не бывает идеологически стерильной, и в данном случае ключевой идеологией оказывается яхвизм – религиозное движение, которое в своем развитии прошло через разные стадии. В своем изложении исторических событий Девтерономист (автор Книг Царств, притом, вероятно, коллективный) явно придерживался своей версии яхвизма.

**Ключевые слова:** Библия; Древний Израиль; история; идеология; монотеизм; реконструкция

**Для цитирования:** Десницкий А. С. Сколько было монархий в Древнем Израиле? Постановка проблемы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):15–30. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30.

### How Many monarchies were there in Ancient Israel?

#### Identifying and stating the problem

A. S. Desnitsky<sup>1, 2</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>2</sup> The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: [ailoyros@gmail.com](mailto:ailoyros@gmail.com)

**Abstract:** this article proposes a brief overview of the existing points of view concerning the emergence of the Ancient Israel state. The key question is the existence



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





of the unified monarchy with Jerusalem as its capital which controlled the territories of Judea and Samaria. The scarcity of the archaeological findings makes this question dependent on how the historicity of the Biblical accounts on Saul, David and Solomon is seen. Some researches regard them as mythological while others as historical figures. Reconstructions of ancient history are never ideologically sterile, so the most important ideology here is Yahwism, a religious movement which gradually evolved from one step to another. Deuteronomist (the author of the Samuel-Kings cycle, most likely, a collective one) obviously adhered to his own version of Yahwism.

**Keywords:** Ancient Israel; Bible; history; ideology; reconstruction; monotheism

**For citation:** Desnitsky A. S. How many monarchies were there in Ancient Israel? Identifying and stating the Problem. *Orientalistica*. 2020;3(1):15–30. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30.

### Методы исторической реконструкции

В прошлых статьях данной серии [1–3] речь шла о возможности реконструировать историю Древнего Израиля на основании Библии, что связано, в первую очередь, с идеологической актуальностью этих текстов, а во вторую – с крайней скудностью письменных источников, кроме 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.

Теперь мы поговорим о том, какие можно сделать выводы о возникновении монархического государства в Израиле. Библия описывает этот процесс примерно так: сначала появляется единая монархия, потом она разделяется на две: Северную, она же Израильская, и Южную, она же Иудейская, – но этот рассказ вызывает изрядный скептицизм современных исследователей. Существовала ли эта единая монархия в реальности?

Что мы знаем совершенно точно, что описано в текстах, подтверждается археологически и не оспаривается никем, кроме радикальных минималистов? На территории Палестины-Ханаана существовало 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 свое существование после ассирийского нашествия в 722 г., второе пало под ударами вавилонян намного позднее, в 586 г. (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 касаться крайностей, можно только удивиться тому, насколько разные модели предлагаются разными исследователями. Возьмем для примера самую известную фигуру из исторических повествований Танаха или Ветхого Завета – царя Давида. Историчность самой



фигуры Давида подвергалась сомнениям, но в последнее время они, по сути, рассеялись. Как сформулировал это Б. Хальперн, «вот что сообщают нам о Давиде эпиграфические данные: он считался основателем династии, и в контексте любой другой страны древнего Ближнего Востока это бы означало, что он им действительно был» [4, с. 213]. Но что именно происходило с ним и его непосредственными преемниками? По этому вопросу и близко нет консенсуса среди ученых.

Так, один из самых известных израильских археологов А. Мазар пишет: «Ясно, что значительная часть библейских рассказов, касающихся Давида и Соломона, – чистая выдумка и приукрашивание, созданное авторами более позднего времени... Я бы сравнил возможные достижения Давида с тем, чего достиг предыдущий вождь Нагорья, а именно Лабаю<sup>1</sup>, 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 когда 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» [5, с. 164–165].

Российский автор И. Р. 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

---

<sup>1</sup> Лабаю или Лаб'ая – правитель города Шехем, переписка с которым обнаружена в Амарнском архиве XIV в. до н.э.



можно было бы с большой долей определенности отнести к эпохе Давида» [6, с. 278–279]. И далее: «В первой половине царствования Соломона контролируемые им территории в целом примерно соответствовали размерам царства Давида... Соломон предпринимал шаги по усилению централизации государства» [7, с. 354].

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: они 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 согласятся с тем, что царь Саул – вполне исторический персонаж [7, с. 139], 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, и именно поэтому оно исторично: автор просто не смог или не захотел избавиться от этого материала. Э. Кнауф и Ф. Гийом, к примеру, считают [8, с. 72], 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 оправданий в самом тексте (приходится заодно предположить, что Книги Царств окончательно сложились уже в эллинистическую эпоху, а это выглядит полной фантастикой, в них нет ни следа эллинистического влияния).

Еще один подобный случай неудобного рассказа, включенного в текст, – тот факт, что Храм в Иерусалиме был 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 их 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? Такую научно обоснованную методику, которая позволила бы исследователю с высокой степенью вероятности определить, насколько исторично то или иное повествование из Библии?

Достоверность этого источника не раз подвергалась сомнению, и в условиях нехватки неписьменных (археологических) источников степень доверия 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 это Д. Флеминг, «Библия стала бы потрясающим историческим источником, если бы только мы разобрались, как именно им пользоваться» [9, с. 3].

Для дальнейшего анализа нам нужно принять какие-то рабочие определения, можно сделать это, опираясь на дискуссию в [10], хотя в общем и целом здесь будут использованы вполне распространенные понятия.

*История* есть нечто большее, чем запись о произошедших событиях. История в широком смысле – 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. История отличается от *мифологии* – 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. Сказитель-мифограф 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 желательном направлении. 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 Б. 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*» [11, с. 18] (курсив автора. – А. Д.).

Именно поэтому имеет смысл согласиться с И. П. 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. единственным правильным и даже вполне убедительным.

Чтобы превратить повествование о произошедших событиях в связную историю, историку необходима *идеология* – общественно значимая система идей, воззрений, верований и критериев оценки, 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 изобретать 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 к 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. Переноса эту картину на бумагу, папирус, пергамен и т.д., 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 Х. 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» [12, с. 43].



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. Впрочем, разговор о применении научного метода в исторических науках выходит за рамки нашего исследования.

Но здесь, как говорится в приведенной выше цитате И. П. 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, а равно 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.

По-видимому, важнее всего здесь будет понять, как автор относится к описываемым событиям, как преобразует память (личную или коллективную) в текст. Это поможет нам понять, когда приблизительно жил автор, кем он мог быть, какой именно идеологии придерживался. И тогда будет разумно предположить, что эпизоды, которые не вписываются в его идеологическую картину, но все же приводятся в тексте, отражают достоверные факты. А вот общие фразы о том, как «хорошие в очередной



раз победили плохих», с высокой долей вероятности окажутся очередным штампом, который не обязательно отражает реальность. Да, но как увидеть этого автора и как понять, что его образ не есть лишь проекция мыслей исследователя? Начать можно с вопроса об идеологии.

### Яхвизм как идеология

История Израиля неотделима от истории яхвизма, религии Единого Бога – собственно, это и есть основная идеология нашего автора. Это не просто религия, это представление о том, что именно вера в Господа Яхве (иногда пишут Ягве или Йахве – примерно такое произношение имени прижилось, хотя нет уверенности, насколько точно оно соответствует древней норме), а еще точнее, отношения с ним определяют жизнь каждого израильтянина и всего израильского народа. Но это утверждение, сколь бы верным оно ни было в общем виде, еще мало что объясняет.

По всей видимости, эта идеология не явилась сразу в готовом виде. Проблема заключается еще и в том, что само по себе употребление имени Яхве (в семитских надписях оно выглядит как *Yhwh*, в греческих как *Ίάω*, а в семитских теофорных именах ему соответствует элемент *-yāhū*) не дает надежных оснований утверждать, как именно относились к означенному божеству те, кто употреблял это имя. Заметим, что имя употребляется и в откровенно языческих надписях, из которых известнее всего стела Меша, моавского царя, который хвастался тем, что захватил сосуды Яхве (*kly Yhwh*) и посвятил их своему богу Кемошу.

Как отмечает Грабб [7, с. 193–196], это имя достаточно часто встречается в эпиграфике начала I тыс. до н.э. Рассматривая возможное происхождение этого имени, он упоминает *Yhw* из египетских источников в Амарнском архиве, в которых это имя выглядит скорее как топоним («земля шасу Яхве»), но даже в этом качестве оно вполне может быть связано с именем божества, которого почитают в данной местности. Логично предположить, что некоторые племена, из которых потом и могли сформироваться израильтяне, почитали божество под этим именем еще прежде складывания израильского государства, хотя утверждать это с достоверностью невозможно.

Лингвистическая этимология этого имени до сих пор служит предметом спора: сам библейский текст связывает его с глаголом *hyy/hwy* ‘быть’, с чем может соглашаться часть лингвистов, тогда как другие указывают на омонимичный глагол *hwu* ‘дуть’, связывая его с изначальной ролью Яхве как божества бури. Но, как известно, этимология слова вовсе не детерминирует его последующее употребление.

Гораздо интереснее другой вопрос: как связано имя Яхве с другими приведенными в библейских текстах именами божества (*'ēl*, *'ēlohīm*, *'elyōn* и др.)? Для строгого монотеиста это всего лишь иные имена для той же сущности, но в древности это было по меньшей мере не всегда





так. Наилучший пример – упоминание в надписи на сосуде из Кунтиллет-Аджруд на Синае «Яхве и его Ашеры», т.е. женского божества, почитать которое было строжайшим образом запрещено в Библии и которое выглядит здесь не кем иным, как супругой Яхве [13].

Словом, мы мало что можем уверенно утверждать о характере почитания Яхве (или некоего божества с таким же или 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, которой придерживаются 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 находиться на разных этапах (а возможно, один и тот же человек переходит от одного к другому в зависимости от обстоятельств и настроения). Подробнее о современных представлениях ученых о том, что представляла собой израильская религия в предполагаемый период складывания наших текстов (VIII в.), можно прочитать в статье З. Фарбера [14], 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** – существует 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 можно найти в некоторых псалмах, где Господь Яхве оказывается своего рода первенствующим в божественном совете. Например, 81/82 псалом: «Поднялся Бог (*'ēl*) на совете богов (*'ēlohīm*), чтобы творить над богами (*'ēlohīm*) суд: “Доколе будете превратно судить и нечестивцам потворствовать?.. Я сказал: Вы – боги (*'ēlohīm*), все вы – сыны Всевышнего (*'elyōn*). И все же вы умрете как люди, как любой из правителей, падете”». В этом тексте иногда видят отголоски некоего древнего политеизма, в котором Всевышний (*'elyōn*) порождает некоторое количество божеств (*'ēlohīm*), над которыми властвует Эль (*'ēl*), позднее отождествленный с Яхве. Так это или не так, утверждать довольно трудно, речь идет о чисто умозрительных реконструкциях и спекуляциях, но совершенно верно, что для последователь-



ного монотеизма этот псалом (да и не только этот) довольно проблематичен, что заставляло позднейших экзегетов переводить слово «боги» ('*ēlohīm*) 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 И. П. Вейнберг (стоит отметить, что он по-иному обозначает библейские книги: Reg. – Царства, Chr. – Паралипоменон):

«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, который 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 после пленной гражданско-храмовой общины, для историописца и его аудитории принципа “один бог – один храм”...

В ветхозаветном историописании нередко 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» [15, с. 212–214].

**Централизованный монотеизм** – Бог Един и почитать Его можно, в соответствии с выраженной в Законе Его волей, только строго опреде-



ленным способом исключительно в избранном Им месте. Именно это утверждается в Пятикнижии, но, судя по всему сказанному выше (см. цитату И. П. 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 1 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 (9 глава 1 Книги Царств).

По-видимому, основное идеологическое содержание этих книг как раз и состоит в утверждении централизованного монотеизма, в борьбе, прежде всего, с остатками языческого политеизма, а затем и более ранних и менее централизованных разновидностей яхвизма, допустимых для Самуила, но не для царей времени, непосредственно предшествующего Вавилонскому плену. Следовательно, в них мы будем видеть события с точки зрения монотеизма, сначала полицентричного, а потом и централизованного, но при этом мы будем постоянно встречаться с реликтами более ранних стадий яхвизма.

### **Автор и текст в Книгах Царств**

Что касается предполагаемого автора Книг Царств, он с середины XX в. носит условное имя Девтерономист, изобретенное М. Нотом. Он обратил внимание на то, что Книги Иисуса Навина, Судей и 1–4 Царств близки и по литературным особенностям, и по идеологии к Книге Второзакония (греч. Δευτερονόμιον, лат. Deuteronomium), следовательно, логично предположить для них 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 (их условно называют первым и вторым Девтерономистами), принадлежащих к одной традиции, 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. События, которые последовали дальше, были добавлены к практически уже 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 Э. Джозеф, «преображает личность Давида, хорошо известную по Самуилу (или его источникам) в фигуру, которая критически важна для него, чтобы написать историю, основанную на богословии и сосредоточенную на культе» [16, с. 226].

На русском языке обзор этой дискуссии можно увидеть в книге Р. Фридмана, причем он считает вторым Девтерономистом пророка Иеремию [17, с. 209–214]. Это смелое предположение имеет под собой определенные основания, но оно все же остается скорее догадкой, чем даже гипотезой. Но 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 (1, 2 и самое начало 3 Книг Царств): «Никто не знает точно, когда была написана основная часть изначально-го нарратива, хотя есть все основания поместить время написания, как и принято среди ученых, в эпоху, достаточно близкую ко временам самого Давида, в первую половину X в. до н.э. (Герхард фон Рад предположил, что местом написания этой истории был двор Соломона)» [18, с. xii]. И далее: «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, он далеко не был апологетом Давидовой династии» [18, с. xxi].

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 его слабые стороны и сомнительные или неприглядные поступки. Он избегает мифологизации: если в тексте и присутствуют чудеса, то в нем 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.

Но одна деталь все же привлекает внимание... «Давид, когда прибыл к Саулу, стал ему служить, и тот его очень полюбил. Он стал его оруженосцем»



(1 Царств 16:21)<sup>2</sup>. Однако в следующей главе рассказано, что с началом войны с филистимлянами любимый оруженосец царя вдруг оказывается в родном селении. Более того, семья Давида представлена заново, как будто читатель ничего не знает о ней: «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. Три старших сына Ишая отправились с Саулом на войну. Трех сыновей, ушедших на войну, звали: первенец Элиав, второй – Авинадав и третий – Шамма. Давид был самым младшим. Трое старших ушли с Саулом на войну, а Давид вернулся от Саула, чтобы пасти отары своего отца в Вифлееме» (1 Царств 17:12–15). Последнее замечание выглядит довольно неуклюжей попыткой связать два разных повествования воедино: в первом Давид уже стал любимым слугой Саула, во втором – он все еще деревенский никому не известный паренек. Характерно, что когда он все же оказывается при израильском войске, его не узнает никто, кроме родных братьев, – ни царь Саул, ни его приближенные.

Возникает закономерный вопрос, и он состоит даже не в том, был ли Давид действительно ближним слугой Саула к моменту его поединка с Голиафом – это не самый существенный момент. Важнее понять: насколько автор действительно был знаком с историей Давида, если считать его исторической личностью? Может быть, перед нами просто некий сборник сказаний, объединенных личностью главного героя (что-то вроде былин об Илье Муромце), которые были сведены воедино, притом довольно некритично?

Мне уже доводилось писать об этой проблеме [19, с. 220–224]: по-видимому, перед нами двойной портрет Давида, выполненный в соответствии с литературными техниками того времени. Автору было важно изобразить его одновременно как простого деревенского пастушка и как царедворца, поэтому он рисует два портрета, условно говоря, в профиль и анфас, не особенно заботясь о формальном их согласовании. Но если подходить к этой истории с точки зрения исторической реконструкции, можно также предположить, что автор действительно приводит разные предания о Давиде, которые могут отражать разные периоды его жизни, не являясь при этом исторически точными. Но мы можем быть совершенно уверенными, 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 и достаточно независимую судьбу, они могут складываться в повествование спустя значительное время после описанных в них 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 идеоло-

<sup>2</sup> Книги Царств цитируются в авторском переводе [20].



гию в него вкладывал. В качестве материала здесь будут взяты 1–4 Книги Царств, которые представляют единое повествование от установления израильской монархии и 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.

Понятно, что окончательный текст 1–4 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, 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.

Вопросу, как именно мы можем анализировать библейские исторические повествования, будет посвящена следующая статья.

### Литература

1. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Десницкий А. С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции. *Ориенталистика*. 2019;2(2):399–420. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Ориенталистика*. 2019;2(3):710–723. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).
4. Halpern B. David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation. In: Grabbe L. L. (ed.) *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*. New York: T&T Clark; 2011. P. 210–214.
5. Mazar A. The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE. In: Williamson H. G. M. (ed.) *Understanding the History of Ancient Israel*. London; New York: Oxford University Press; 2007. P. 143–171. DOI: [10.5871/bacad/9780197264010.003.0010](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264010.003.0010).
6. Тантлевский И. Р. *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. СПб.: ПХГА; 2016.
7. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
8. 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.
9. Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.



10. Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. New York: Routledge; 1995.
11. Schwartz B. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: University of Chicago Press; 2000.
12. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1987.
13. Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntilet 'Ajrud (and Beyond). In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018. P. 379–400.
14. Farber Z. I. Religion in Eighth-Century Judah: An Overview. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018. P. 431–453.
15. Вейнберг И. П. *Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.* М.: Еврейский университет; Наука; 1993.
16. Joseph A. L. *Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics*. Minneapolis: Fortress Press; 2015.
17. Фридман Р. *Как создавалась Библия*. М.: ЭКСМО; 2011.
18. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York; London: W.W. Norton & Company; 1999.
19. Десницкий А. С. *Поэтика библейского параллелизма*. М.: Библейско-богословский институт Святого апостола Андрея; 2007.
20. Десницкий А. С. *Вожди и цари Израиля. Библейские переводы Андрея Десницкого*. М.: Рипол-классик; 2018.

### References

1. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2019;2(2):399–420. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Desnitsky A. S. King David: myth and history. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).
4. Halpern B. David and the Historical Imagination: A Counterpoint in Evocation. In: Grabbe L. L. (ed.) *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*. New York: T&T Clark; 2011, pp. 210–214.
5. Mazar A. The Spade and the Text: The Interaction between Archaeology and Israelite History Relating to the Tenth-Ninth Centuries BCE. In: Williamson H. G. M. (ed.) *Understanding the History of Ancient Israel*. London; New York: Oxford University Press; 2007. P. 143–171. DOI: [10.5871/bacad/9780197264010.003.0010](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264010.003.0010).
6. Tantlevskii I. R. *King David and his epoque: the Scriptures and the History*. St Petersburg: Russian Christian Academy of Humanities; 2016. (In Russ.)
7. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London; New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
8. 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.



9. Fleming D. E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.

10. Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. New York: Routledge; 1995.

11. Schwartz B. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago: University of Chicago Press; 2000.

12. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1987.

13. Strawn B. A., LeMon J. M. Religion in Eighth-Century Judah: The Case of Kuntillet 'Ajrud (and Beyond). In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018, pp. 379–400.

14. Farber Z. I. Religion in Eighth-Century Judah: An Overview. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press; 2018, pp. 431–453.

15. Veinberg I. P. *The genesis of History. The history of the Historiography in the Middle East (mid of the 1st millennium BC)*. Moscow: Evreiskii Universitet; Nauka; 1993. (In Russ.).

16. Joseph A. L. *Portrait of the Kings: The Davidic Prototype in Deuteronomistic Poetics*. Minneapolis: Fortress Press; 2015.

17. Fridman R. *The Genesis of the Bible*. Moscow: EKSMO; 2011. (In Russ.)

18. Alter R. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York; London: W.W. Norton & Company; 1999.

19. Desnitsky A. S. Poetics of the Biblical Parallelism. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute; 2007. (In Russ.)

20. Desnitsky A. S. *The Leaders (Judges) and Kings of Israel*. Moscow: Ripol-Klassik; 2018. (In Russ.)

### Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН; Российская академия народного хозяйства и государственной службы Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 декабря 2019 г.

Одобрена рецензентами: 21 января 2020 г.

Принята к публикации: 21 января 2020 г.

### Information about the author

Andrey S. Desnitsky, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Senior Research fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: December 29, 2019

Reviewed: January 21, 2020

Accepted: January 21, 2020