

# HISTORY OF THE EAST

## Philosophy of Religion and Religious Studies

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Философия религии и религиоведение

Научная статья

УДК 94(33)+2-1:327

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>

Исторические науки

### Исторический континуум Иерусалима: неразобщенность времени и пространства, прошлого и настоящего, истории и политики

**Фарда Магеррам оглы Асадов**

*Институт востоковедения им. академика Э. М. Буниятова, Национальная академия наук Азербайджана, Баку, Республика Азербайджан, asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>*

**Аннотация.** Трактровка исторического прошлого и политический статус Иерусалима на протяжении столетий и в наши дни остаются острейшей проблемой отношений между народами и государствами Ближнего Востока, арабами и евреями, Израилем и Палестинским государством. Острота проблемы, аргументы противоборствующих сторон главным образом коренятся в конфликтующих трактовках истории Иерусалима и его святынь. Статья представляет взгляд на историю Иерусалима как на процесс, начавшийся еще до начала складывания исторического сознания евреев и арабов. В ходе борьбы за обладание городом между различными политическими силами, стоявшими за религиозным спором об идентичности Иерусалима, и формировалось это сознание. Статья исследует письменные свидетельства о святынях Иерусалима, существовавших до строительства Первого храма, для дополнительной верификации привлекаются некоторые археологические данные. Последние предложения о решении политического статуса Иерусалима помещаются в контекст представлений о его культурно-историческом значении. Особое внимание уделяется значению Иерусалима в истории формирования религиозной доктрины и ритуальности в исламе; обосновывается авторское мнение о причинах изначальной ориентации мусульманского молитвенного ритуала на Иерусалим; устанавливается существование представлений о святынях Иерусалима как сакральных объектах, признававшихся и присутствовавших в религиозно-ритуальных традициях семитских народов – предков евреев и арабов. На основе полученных результатов аргументируется неразрывность истории, культуры, пространственных пределов и политического статуса города как органического целого и системы, нарушение баланса которой неминуемо разрушает целостность характеристики Иерусалима в истории региона, отдельных народов и всего человечества. Поиск решения проблемы Иерусалима рассматривается как взаимодействие и разра-



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





ботка модели, признающей и устанавливающей баланс трех факторов влияния: 1) представлений о значении Иерусалима в национальном историческом нарративе арабов и евреев; 2) аргументированной и предложенной к рассмотрению концепции начала культурной истории Иерусалима как общего ближневосточного религиозного центра и 3) спектра различных политических решений, предлагавшихся для урегулирования проблем спорных территорий в международных отношениях с допущением принципиально новых моделей решения.

**Ключевые слова:** Иерусалим; пространство и время в древности и Средневековье; семитская мифология; Первый храм; кибла; политический статус Иерусалима

**Для цитирования:** Асадов Ф. М. Исторический континуум Иерусалима: неразобщенность времени и пространства, прошлого и настоящего, истории и политики. *Ориенталистика*. 2021;4(1):96–120. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>.

Original article

History studies

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>

## **The historical continuum of Jerusalem: the inseparability of time and space, past and present, history and politics**

**Farda Muharram Asadov**

*Institute of Oriental Studies after academician Z. M. Bunyadov,  
Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan,  
asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>*

**Abstract.** Over the long centuries and nowadays the historical concept and political status of Jerusalem remain the most acute problem of relations between the peoples and states of the Middle East, Arabs and Jews, Israel and the Arab Palestinian state. The poignancy of the problem, the arguments of the opposing sides, are mainly rooted in conflicting interpretations of the history of Jerusalem and its holy places. The article presents a view of the history of Jerusalem as a process that began before the formation of the historical consciousness of the Arabs and Jews but used to continuously influence its shaping during the struggle for the city between powerful political forces standing behind the claims of various congregations. The article examines the written evidence of the shrines of Jerusalem that existed before the construction of the First Temple; selected archaeological data are used for additional verification of written sources. Recent proposals for a solution to the political status of Jerusalem are placed in the context of ideas about its cultural and historical significance. Particular attention is paid to the importance of Jerusalem in the history of the formation of religious doctrine and ritualism in Islam; a distinctive opinion is substantiated by the author concerning the reasons of the initial orientation of the Muslim prayer ritual towards Jerusalem; the existence of perceptions of the shrines of Jerusalem as sacred objects, recognized in the religious and ritual traditions of the Semitic peoples – the ancestors of Jews and Arabs – is established. On the ground of research findings the inseparability of history, culture, spatial limits and political status of the city of Jerusalem as an organic whole and a system is argued, the breach of the balance of which is claimed to



inevitably destroy the integrity of the characteristics of Jerusalem in the history of the region, various peoples and all of humanity. The search for a solution to the Jerusalem problem is seen as interaction and the development of a model that recognizes and balances three factors of influence: 1) ideas about the importance of Jerusalem in the national historical narrative of Arabs and Jews; 2) the concept that asserted the consideration of the beginning of the cultural history of Jerusalem as a common Middle Eastern religious centre; and 3) the range of various political solutions proposed for the settlement of the problems of disputed territories in international relations with the assumption of the feasibility of fundamentally new models of solution.

**Keywords:** Jerusalem, city of; Jerusalem, political status of; Middle Ages, space and time in; Antiquity, space and time in; mythology, Semitic; the First Temple; *qibla*; the political status of Jerusalem

**For citation:** Asadov F. M. The historical continuum of Jerusalem: the inseparability of time and space, past and present, history and politics. *Orientalistica*. 2020;4(1):96–120 (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-096-120>.

### **Введение. Иерусалим – делимый и неделимый**

Иерусалим – место на политической карте мира, известное каждому из числа последователей трех авраамических (авраамических) мировых религий<sup>1</sup>. Проблема Иерусалима, его политического статуса занимает центральное место в израильско-палестинском конфликте. Его территориально-административное подчинение, доступность иерусалимских святынь заботят христиан, мусульман и иудеев на всех континентах. В первой модели Палестинского урегулирования, согласно Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН от 29 ноября 1947 г., предусматривалось международное управление городом со стороны ООН. Это было признанием невозможности передачи города кому-либо из противоборствующих сторон. Еще не произошло военного противостояния в ответ на предложенный проект урегулирования, не были брошены на чашу весов результаты боевых действий. Этот план был отвергнут арабской стороной, практически не принял его к исполнению и Израиль.

В результате первой арабо-израильской войны (1947–1949) Западный Иерусалим оказался внутри границ Израиля, а Восточный вошел в пределы Иордании (или Трансиордании, как страна именовалась тогда). Иерусалим оказался поделен между двумя государствами. Каждая из сторон предприняла шаги по интеграции подконтрольной части Иерусалима в свою государственную систему.

Территориальные переделы за время, прошедшее с начала вооруженного конфликта в 1947 г., меняли карту Иерусалима не единожды.

---

<sup>1</sup> Иудаизм можно было бы не причислять к мировым религиям, если считать его вероисповеданием только лишь еврейского народа. Но имея в виду рассеянность еврейского этноса по миру, его интеграцию в культуру народов стран проживания и, главное, исторические, культурные и религиозно-догматические связи с христианством и исламом, иудаизм часто причисляют к мировым религиям.



В 1967 г. в ходе Шестидневной войны Израиль установил контроль и над Восточной частью города. В 1980 г. Израиль в одностороннем порядке объявил Иерусалим своей «единой и неделимой столицей». Международное сообщество отреагировало резко отрицательно, многие государства, которые открыли посольства в Западном Иерусалиме после объявления его столицей Израиля в 1949 г., перенесли свои представительства в Тель-Авив [1].

Второе десятилетие XXI в. началось с бурных событий «арабской весны» на Ближнем Востоке. Поначалу они вселяли надежды на консолидацию политической энергии и достижение большего взаимопонимания между арабскими странами, а возможно, и между ними и Израилем, и формирование новой политической конфигурации региона в соответствии с провозглашенными прогрессивными идеями движения. Однако произошла коренная перестройка ситуации, в результате которой резко снизился политический вес и способность вести эффективную внешнюю политику у стран, находившихся в непосредственном военном и экономическом противостоянии с Израилем.

К этому моменту на Ближнем Востоке со времени начала Палестинского конфликта кардинально изменилась и глобальная структура международных отношений: произошел распад СССР, влияние России на политику арабских стран ослабло. Затем появились признаки его восстановления после начала гражданской войны в Сирии; усилилось противостояние США с Ираном, активнее стала региональная политика Ирана; выросло влияние Турции в регионе. Приход в правительство США республиканской партии и администрации президента Д. Трампа сильно укрепили политическую координацию между правительствами США и Израиля. Таким образом, сложились благоприятные внешнеполитические и внутрирегиональные условия для продавливания задач Израильского правительства по законодательному оформлению реального положения дел с ситуацией Ближневосточного конфликта. Оно входило в противоречие с международным правом, осуждалось в международных документах и неоднократно объявлялось международным сообществом неприемлемым для справедливого решения палестинского вопроса и проблемы статуса Иерусалима.

6 декабря 2017 г. США признали Иерусалим столицей Израиля, и президент отдал распоряжение о переносе американского посольства в Иерусалим. 25 марта 2019 г. президент Трамп подписал декларацию о признании Штатами Израильского суверенитета над Голанскими высотами, признанными на международном уровне частью сирийской территории<sup>2</sup>. А 28 мая 2020 г. последовало обнародование американо-израильского

---

<sup>2</sup> США признали Голанские высоты частью Израиля. ООН считает их аннексированными [2].



плана по урегулированию палестинской проблемы, который Д. Трамп назвал без ложной скромности «сделкой века». Палестинцы сразу же отвергли положения этого плана, посчитав их оскорбительными для себя. Председатель Палестинской автономии Махмуд Аббас назвал этот план «пощечиной века», а эксперты, многие международные организации и правительства раскритиковали его как неосуществимый и подрывающий мирный переговорный процесс [3].

Разбор американо-израильской «сделки века» и оценка его реалистичности не являются задачей настоящей публикации. Предусмотренное в плане присутствие палестинского правительства в пригороде Восточного Иерусалима в виде анклава есть формальное признание чувств палестинцев и восприятия Иерусалима как части пространства мусульманского мира, как города, занимающего незаменимое место в истории арабов и арабо-мусульманской культуры. Вместе с тем объединение Восточного и Западного Иерусалима в границах Государства Израиль – это реализация мечтаний еврейского народа об обретении своей истории, о международном признании их возвращения к своему храму.

Такие взаимоисключающие рассуждения заставляют нас отбросить политическую раскладку ситуации и задуматься о том, чем оборачиваются претензии на полный суверенитет или территориальное расчленение городского пространства для самого Иерусалима? Требуется рассмотреть проблему в свете исторической и культурной ценности Иерусалима, его значения в истории разных народов, в свете его истинного исторического и общемирового статуса. Каким образом раздел физического пространства города и предложенное в «сделке века» решение его политического статуса согласуются с эволюцией культуры, религиозными поисками, мироощущениями и историческим сознанием народов – не только проживающих ныне в регионе, но и географически отдаленных от Иерусалима?

### **Где начало истории Иерусалима?**

Мощные защитные стены в Восточном Иерусалиме, обнаруженные археологами в 2009 г., датируются XVII в. до н. э. Остатки стен настолько грандиозны, что вызвали удивление ученых: как без применения электрической силы могли воздвигаться такие сооружения из 4–5-тонных каменных блоков? [4]. К этому же времени относится упоминание города в египетских источниках. Основание поселения, по самым осторожным оценкам, датируют серединой IV тыс. до н. э. Примерно с 1200 г. до н. э. городом владел древний ханаанейский народ иевусеев, бывший, возможно, смешанного семито-хуррито-хеттского происхождения [5]. Представление о сложном этническом составе иевусеев, вероятно, сложилось под влиянием сведений о полиэтническом гиксосском союзе, существовавшем в Сирии и Палестине примерно в то же время, когда воздвигались самые



ранние известные нам стены Иерусалима. Этот союз сошел с исторической арены Египта и Палестины за два-три столетия до воцарения иевусеев в городе.

Название города, скорее всего, означало «фундамент (или местонахождение) Шалема» – ханаанейского бога, покровителя города. Популярная этимология названия как «город мира» происходит от слова *шалом* из иврита (араб. *салам*) [6, р. 2]. Время овладения евреями Иерусалимом – рубеж XI–X вв. до н. э, как принято считать на основе датировок библейских исторических преданий. Далее Иерусалимом владели вавилоняне, персы, Александр Македонский, Хасмонейская еврейская династия, иудейская династия Иродианов, римляне, византийцы. В VII в. сюда пришли арабы-мусульмане, с конца XI в. почти два столетия город находился под властью крестоносцев. Затем наступает период мусульманских династий – Аййубидов, мамлюков, Османов. Последних сменила Британская мандатная власть [5]. После Второй мировой войны владение Иерусалимом оспаривается арабами и евреями. По результатам арабо-израильской войны 1947–1949 гг. произошел первый раздел Иерусалима. Шестидневная арабо-израильская война 1967 г. завершилась захватом города и присоединением исторической его части и всего Восточного Иерусалима к Израилю. Части Иерусалима соединились, но на его территории оказались два мира, два разных пространства.

### **Пространство человека – зона безопасного проживания**

О пространстве Иерусалима будем говорить не как о физическом феномене, но как о социопсихологическом образе в восприятии историческими сообществами. На ранних стадиях исторического развития этнически однородные и относительно малочисленные коллективы воспринимают противостоящие им сообщества и все географическое пространство, лежащее за пределами обитаемой ими территории, как неизведанный и потому враждебный мир, представляющий угрозу их существованию [7, с. 105–109]. Наверное, поэтому знаменательные события локального масштаба фиксируются как коллизии всемирного значения. Таким образом, предание о катастрофическом наводнении в Месопотамии могло со временем трансформироваться в легенду о Всемирном потопе [8, с. 24].

Границами пространства собственного мира для древнего и средневекового человека являются пределы действия понятных ему законов и духовно-этических ценностей. Эти границы должны быть достигаемы. За чертой достигаемости или, иными словами, относительно безопасного передвижения кончается и привычный мир. Пространство измеряется возможностью передвижения в нем. Когда говорили о расстоянии между двумя географическими точками, то имели в виду не протяженность





в пространстве, а движение человека из одного пункта в другой. Путь измеряли не точными мерами длины, а временем, которое приходится затратить для преодоления этого расстояния [9, с. 9]. В ранних средневековых арабских географических книгах расстояния определялись, например, в днях пути: отдельно – для скачущего налегке всадника, и отдельно – для тяжело нагруженного каравана [10, р. 362]<sup>3</sup>. Представления о пространстве у древних и средневековых людей теснейшим образом переплетаются с представлением о времени и историческими реалиями и составляют некое интегрированное знание. Не случайно на средневековых картах библейские персонажи соседствуют с древними и современными составителям царствами [9, с. 10].

Как не существовало абстрактного пространства вне присутствия человека, так и не было времени без деятельности человека. Физическое время привязано к фазам производственного цикла и жизнедеятельности людей, историческое время (можно сказать, время как характеристика деятельности человеческого сообщества, перемен в его состоянии и организации) – это последовательность событий. В арабском языке слово *тарих* означает «дата», а глагол *аррах*, от которого оно происходит, переводится как «определять дату», т. е. устанавливать, насколько событие отстоит от определенной точки отсчета, или некоего исходного события. Это же слово *тарих*, или *'ilmu-t-tā'riḥ* (наука датирования), переводится как «история». Современный историк, специалист по древней хронологии, утверждает, что история измеряется временем, факт считается историческим, если он определен не только в пространстве, но и во времени. Имея в своем распоряжении общепринятую систему летоисчисления и мер времени, современный человек определяет отдаленность событий прошлого от собственного момента времени [11, с. 7]. Не всегда, однако, время считали годами и столетиями. Некоторые древние системы летоисчисления на Ближнем Востоке основаны на так называемых эпонимических годах. Это череда лет, обозначаемых именами правителей, жрецов или иных должностных лиц-эпонимов. В списках эпонимов против имени часто записывалось важнейшее событие года. То есть время фиксируется не в виде самостоятельного движения, а всего лишь как последовательность правления отдельных личностей. Одно упоминание события солнечного затмения, датируемого 15 июня 763 г. до н. э., позволило синхронизировать список эпонимов-лимму, по которым велся счет лет в Ассирии [12, с. 307]. Такого рода системы летоисчисления учитывали движение времени как смену, последовательность событий.

Есть грань, отделяющая эту последовательность событий, смену династий, череду эпонимов, связанных с существующим порядком вещей

<sup>3</sup> Основная единица измерения расстояния в халифате, *фарсах*, определялась количеством пути, который верблюд мог пройти в среднем за один день.



и отношений в обществе, от событий из качественно иного времени, в котором царил иной порядок. Это иное время можно назвать доисторическим относительно собственной системы отсчета описания событий. В подобного рода трактовке начала исторического времени присутствует понимание истории как в качестве хронологии, так и в качестве системы ценностей и критериев оценки событий.

Современный западный мыслитель и историк Френсис Фукуяма абсолютизировал связь между этими понятиями истории, когда провозгласил, что с установлением либеральной демократии наступил конец эволюции общества, наступил конец истории. Это вовсе не означает, говорит Ф. Фукуяма, что события остановили свой бег, что их последовательность прервалась. К своему логическому завершению пришла История как единый эволюционный процесс, вобравший в себя опыт всех народов во все времена [13, р. XI–XII]. История, о конце которой сообщает автор, это система взглядов и ценностей, в которой существует Ф. Фукуяма, или система координат, на шкале которой протянута линия эволюции общества. Пространственная протяженность здесь – вся Земля. Это, безусловно, наводит на мысль об аналогии с марксистским учением, которое также видело предел эволюции в установлении провозглашенных идеологических целей – торжестве коммунизма. Кстати, сам Фукуяма наличие типологической связи своей концепции с марксизмом не отрицает [13, р. XII]. Однако сегодня можно сказать, что концепции, нацеленные на то, чтобы заморозить достигнутые качественно-ценностные характеристики общества, оказались несостоятельными, поскольку и западная либеральная, и марксистская системы ценностей оказались нестабильными как формообразующие принципы общества, подвержены регрессу и разрушению. Значит, и история, даже в трактовке самого Ф. Фукуямы, не остановила свой бег.

Отбрасывая идеологически нагруженные представления о достижении высшей точки исторической эволюции, все-таки нужно избегать риска выплеснуть вместе с водой и ребенка. Не стоит отказываться от характеристики истории как соединения морально-этических ценностей с событиями, расположенными в определенном порядке, – как процесса, фиксирующего последовательность состояний развития общества и имеющего свои пространственные и временные пределы. Поэтому различные исторические эпохи могли различаться по восприятию пространства и времени. Исследователи этих восприятий, при всей разнице в точках зрения и многообразии используемых объективных данных, сходятся на двух основных положениях: 1) формы восприятия пространства и времени специфичны для каждого культурного круга и потому составляют важную, глубинную характеристику той или иной культуры; 2) для древнего сознания пространство и время существуют в неразрывной связи с заполняющим их содержанием [7, с. 108]. И если Фукуяма сам признает





связь своих воззрений с марксистско-ленинской трактовкой истории, то к этому нужно добавить также и связь его восприятия истории со средневековыми представлениями. Иными словами, как для Фукуямы, так и для средневековых историков за пределами своей исторической эпохи – мира понятных ценностей и общественного устройства – история останавливается, т. е. останавливается поступательная эволюция ценностей, хотя события продолжают свой бег. Стремление вознестись на Олимп и там остаться вполне понятно, но, безусловно, лишает историю ее динамики и ее монолитной многовариантности на каждом этапе эволюции.

В том, что касается эпохи, предшествующей современности, мораль и этика, культурное своеобразие общества определялись, главным образом, господствующими религиозными представлениями. Ареал распространения религии был пространством своего мира, что означало пространство относительной безопасности, за пределами которого был мир чужой и враждебный. Естественное стремление расширить зону безопасности могло быть понятным каждому обоснованием необходимости войны за расширение пределов собственного мира. Для арабов-мусульман существовало пространство собственной религии – *dār al-ислам*, и враждебное пространство, с которым нужно воевать, – *dār al-ḥarb*. Позже появляется также представление о пространстве, не содержащем прямой угрозы, с жителями которого был заключен мирный договор, – *dār aṣ-ṣulḥ* [14, р. 120]. Подобные же ощущения толкали европейцев-христиан по мере совершения географических открытий на распространение христианства – как миссионерское, так и насильственное.

### Культурная многомерность пространства Иерусалима

Иерусалим является важнейшим элементом пространства трех религиозно-этических систем: иудаизма, христианства и ислама. Иными словами, последователи всех трех религий включали этот город в свое пространство, которое не должно таить угрозы и к которому открыт доступ для каждого. Европейский путешественник XVIII в. не скрывал удивления, что Иерусалим, расположенный на неудобной безводной местности, вдали от торговых путей, имел судьбу священного центра многих религий [15, р. 66]. История возникновения иудаизма<sup>4</sup> и христианства связана

<sup>4</sup> Царь Давид взял Иерусалим значительно позже вторжения еврейских племен в Палестину (по оценкам специалистов, около 995 г. до н. э.), уже после сообщаемых Ветхим Заветом событий, связанных с деятельностью пророка Моисея, считавшегося автором Пятикнижия, собрания сведений ранней истории и догматики иудаизма. Иерусалим, по-видимому, занимает центральное место в истории учения иудаизма в связи с реформами царя Иосии в 621 г. до н. э. Его значение особенно возросло после возвращения из Вавилонского плена в 538 г. до н. э., когда начинает формироваться Иерусалимская гражданско-храмовая община, а столетием позже, около 444 г. до н. э., здесь канонизируется Пятикнижие (см.: [16, с. 9–10, 87]).



с этим городом. Из истории ислама известно, что главная мечеть, построенная к концу первого года хиджры в Йасрибе, городе, позже названном Городом Пророка (*Мадинат ан-наби*), была ориентирована на север, на Иерусалим, а первым мусульманам было предписано обращаться при молитве лицом к Иерусалиму [17, с. 105–106]. Любопытно, что возникновение этих религий происходило примерно через равные промежутки времени – в шесть-семь столетий, и все три включают Иерусалим в свой пространственно-временной ареал.

Достаточным ли объяснением этому триединству может служить то, что между религиями существуют определенные догматические связи, связи преемственности: Ветхий Завет, как известно, составляет первую часть Священного Писания христиан, а мусульмане к Библии относятся с уважением, признают всех ветхозаветных пророков и чтят таковым Иисуса? Но если каждая из религий состоялась как отдельная мировоззренческая и этическая система со своим ритуалом и своими святынями, со своею канонизированной историей, то пальма исторического первенства в сакрализации Иерусалимских святынь принадлежит иудаизму, ибо примерно в середине X в. до н. э. царь Соломон воздвиг здесь храм богу Яхве [18, с. 112]. Как в христианском, так и в исламском мире существовали и существуют свои вселенские религиозные центры: Рим, Константинополь (до османского завоевания), Мекка. Показательно, что Москва, ставшая после падения Константинополя оплотом православия, обретает почетное прозвание «Третий Рим», что символизирует претензии на статус столицы христианского мира. В этом отношении Иерусалим может противопоставляться христианским городам как столица Иудейского царства, так как все «три Рима» были одновременно политическими центрами больших держав. Мекка политическим центром халифата не была, разве что на некоторое время ее сделал своей столицей Абдаллах б. аз-Зубайр (622–692), не принявший халифат Йазида б. Муавии (680–683).

Значение Иерусалима как религиозного центра Восточного Средиземноморья в древности засвидетельствовано в Библии. К сожалению, библейский рассказ о строительстве храма в Иерусалиме царем Соломоном – единственное письменное свидетельство об этом грандиозном для всей религиозной жизни Ханаана событии [19, р. 3; 20]. Своеобразие библейских текстов заключается в том, что они создавались и передавались как священное писание ранней религиозной общины спустя длительное время после повествуемых событий, и, следовательно, изложение реальных событий было подчинено задачам индоктринации религиозных убеждений. Вместе с тем традиционный способ верификации древних письменных свидетельств с помощью масштабных археологических работ трудно осуществим в условиях современной Палестины, где искомые объекты и поныне являются местами паломничества и поклонения. И даже критический анализ священных текстов – не слишком комфорт-



ное занятие для ученых, рискующих вызвать недовольство и возмущение верующих. Библейские исторические рассказы – скорее мифы, чем исторические свидетельства. Однако оправданно ли относиться к ним как к вымыслу? Использование библейских текстов как источника исторической информации стало возможным не только и не столько благодаря некоторым, к сожалению, немногочисленным, археологическим подтверждениям библейских рассказов, но в связи с пересмотром вопроса информативности мифа в фиксации и передаче знаний. В мифологическом мышлении один повествуемый факт, одна деталь, сталкивается с другим – «...и смысл рождается именно в этом столкновении, ассоциациях, значимых совпадениях» [20, с. 143].

Можем отметить несколько знаменательных пересечений, или «значимых совпадений». Мелхиседек, верховный жрец Эль-Эльйона – Бога Всевышнего, благословил победу Авраама над царями-завоевателями, среди которых исследователи склонны усматривать имена правителей некоторых древних государств Ближнего Востока – Элама, Ларсы, Хеттского царства и Вавилонии [21, с. 273]. Маловероятно существование такой широкой коалиции против мелких владений союзников Авраама в Палестине, не говоря о том, что могущество упомянутых государств приходилось на разное время от середины III до середины II тыс. до н. э. Скорее всего, в этом ветхозаветном предании сведены представления о существовавших в разное время могущественных правителях Востока, известных составителям библейских текстов. Название Мелхиседека еще и царем Салимским (царем Шалема) указывает на местонахождение святилища «Всевышнего Бога» (Эль-Эльйона) в Иерусалиме. Ветхозаветные стихи говорят о признании Авраамом Всевышнего Бога и предании ему одной десятой добытого имущества (Бытие, 14: 18–22).

Даже после завоевания Палестины израильским племенным союзом запрет на поклонение другим богам, помимо собственного племенного бога Йахве, не мог еще сложиться. Напротив, шел процесс отождествления племенных богов завоевателей, в том числе и Йахве, с местными ханаанейскими богами. Это легче всего происходило с культурами элей, воплощавших более общую божественную суть, к числу которых принадлежал и Иерусалимский Эль-Эльйон [21, с. 286]. Представители германской Школы истории религий (German Religionsgeschichtliche Schule) Х. Шмид (H. Schmid) и К. Рупрехт (K. Rupprecht) обосновали в 1970-х гг. мнение о том, что царь Соломон построил Первый храм на участке, где прежде находилось святилище бога иевусеев Эль-Эльйона (El-Elyon) для того, чтобы объединить израильтян и иевусеев [19, р. 31].

Иерусалим до его взятия Давидом находился вне территорий колен Израиля. Его избрание столицей царя Давида символизировало создание единого государства евреев, которое при самом Давиде и при его сыне Соломоне, безусловно, было одним из самых сильных государств региона.



Создание такого государства необходимо требовало соответствующей религиозной политики. Положение Иерусалима и его культа Всевышнего Бога в семитской религиозно-культурной среде вполне соответствовало задачам этой политики. Святость Иерусалима, видимо, имела широкое признание в Ханаане – древней Палестине. Решившись взять его силой, Давид столкнулся со значительным противодействием общественного мнения. Во Второй Книге Царств говорится, что жители города уповали на святость Иерусалима и на божественную защиту, считали, что слепые и хромые способны отогнать Давида и его войско от стен. Можно думать, что «слепые и хромые» искали в этом городе исцеления, и Давид бросил вызов авторитету Иерусалимской святыни: «И сказал Давид в тот день: всякий, убивая иевусеев, пусть поражает копьем и хромых, и слепых, ненавидящих душу Давида» (2-я Царств, 5: 8).

Однако обладая Иерусалимом, царь Израиля понимал необходимость поддержания его святынь для авторитета новой власти. Его первой заботой становится обустройство города и строительство царского дворца. Интересно, что в этих предприятиях ему оказывает содействие знаменитый финикийский князь Хирам из Тира. Ханаанейский Эль-Эльйон, бывший покровителем Иерусалима, особенно почитался финикийцами. Эльйон (Всевышний), вероятно, эпитет финикийского и общесемитского бога Илу, или Эла [22, с. 507]. Можно предположить, что Давид не стал посягать на святилища Иерусалима и не взялся строить храм для своего племенного бога, чтобы получить поддержку финикийян. Библия относительно этого сообщает, что таково было пожелание самого израильского бога, передавшего свою волю через пророка Нафана: «не ты построишь мне дом для обитания» (2-я Царств, 7:5; 1-я Паралипоменон 17:4). Даже хранилище божественных откровений Ковчег Господень не был сразу внесен в Иерусалим и целых три месяца оставался в доме Аведдара Гефянина (2-я Царств, 6:11).

Строить храм Йахве выпало сыну Давида Соломону. Храм назывался Домом Господним, местом его обитания. И вновь финикийяне участвуют в грандиозном строительстве, а также изготавливают храмовую утварь и интерьер (3-я Царств, 7:13–47). В строительстве храма принимали участие финикийские мастера и использовались финикийские строительные материалы [23, с. 198]. Домом Божьим называются в Библии священные места, где самые ранние персонажи библейских легенд, прародители евреев Авраам и Иаков, ощущали присутствие божье и ставили жертвенники. Эти места упоминаются вблизи ханаанейского города Луз, который и получает новое имя Вефиль, что, собственно, и означает «Дом божий» (Бытие, 12:7–8; 28:10–22; 35:1–7).

Археологические и эпиграфические материалы о религии древнего набатейского царства, возникшего, по-видимому, в VII в. до н. э., позволяют утверждать, что *бетэли* (букв. «дома бога») представляли собой, как



правило, камни пирамидальной или конической формы. Эти культовые объекты располагались обычно на «высоте» – в священном месте, находившемся на холме или иной возвышенности, господствовавшей над поселением [24, с. 12, 15, 105–106]. Иаков, устраивая жертвенник в Вефиле, произносит следующие слова: «Тот камень, что я поставил памятником, будет Домом Божиим; и из всего того, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть» (Бытие, 28:22; 35:14). Авраам также давал десятую часть Мелхиседеку, первосвященнику Бога Всевышнего в Иерусалиме (Бытие, 14:20). Эти соответствия, а также явные аналогии строительства Дома Господня в Иерусалиме с ханаанейским мифом о строительстве дворца для Баал Алийана: использование ливанского кедра с позолотой [25, с. 222] – позволяют предположить, что постройка Иерусалимского храма осуществлялась в соответствии с древними семитскими традициями и верованиями, выходящими за рамки атрибутики племенного божества евреев-кочевников Йахве, обиталищем которого были шатер и скиния.

Царь Давид вел широкие завоевательные войны. Все 33 года своего правления он практически провел в сражениях и войнах [26]. Сознание человека древнего общества таково, что боги, свои и чужие, являются участниками сражений: побеждал тот, чьи боги были сильнее. Однако для обеспечения успеха необходимо задобрить чужого бога, переманить его на свою сторону. В Древнем Риме, например, существовала целая совокупность приемов (*evocatio*), с помощью которых римляне добивались, как они верили, расположения богов-покровителей противника. В число таких мероприятий входило и обещание построить храм в честь бога, расположения которого искали римляне. Если война была успешной, это означало, что бог принял предложения римлян, т. е. согласился влиться в римский пантеон. Эта практика была известна многим народам. Подобными действиями объясняли, например, появление в Египте культа Сераписа [7, с. 123]. Вполне вероятно, что аналогичным образом действовали и воины Давида, и Иерусалим стал местом поклонения множеству семитских богов.

О многообразии этих языческих культов в Иерусалиме можно судить по деяниям царя Иосии, вознамерившегося очистить от них свою столицу в 621 г. до н. э. Он велел вынести из Храма Господня и сжечь статуи и утварь, связанные с культами Баала, Ашеры (Астарты), Солнца, Луны, созвездий и «всего воинства небесного», разрушил дома при Храме, где жили жрицы-блудницы, ткавшие одежды для Ашеры, разогнал священных коней и сжег колесницы Солнца, которых держали цари иудейские перед входом в Храм, осквернил и разрушил уже упоминавшиеся «высоты» в окрестностях Иерусалимского храма, а также в других иудейских городах (4-я Царств, 23:4–20). Кстати, божеству «высот» в некоем городе приносил жертву и пророк Самуил, тот самый, который помазал на царстве царя Давида [1-я Царств, 9:12–13; 20]. О царе Соломоне же известно, что он построил в Иерусалиме храмы, посвященные сидонской богине



Астарте, аммонийским богам Милькому и Молоху, моавитскому богу Ке-мошу (3-я Царств, 11:5–7).

Таким образом, Иерусалим был важнейшим культовым центром семитского мира, и строительство храма при Соломоне явилось знаменательным событием религиозно-культурной жизни многих семитских народов. После Вавилонского плена Иерусалимская храмовая община, начавшая формироваться в ходе воздвижения второго храма, видела прямую преемственную связь с храмом Соломона и старалась отделить иудеев, входивших в общину, от остального населения Палестины. В целом это было достигнуто, однако многие верования, или же воспоминания о них, сохранялись. В частности самаритяне, по-видимому, знакомые с множеством религиозных текстов с древних времен до разрушения Иерусалима Навуходоносором, чтити Пятикнижие как священное писание [16, с. 11].

Если Второй храм был, как показано, деянием и достоянием Иерусалимской иудейской общины, то Первый можно соотнести с более широкой средой семитского населения. Следовательно, для понимания места Первого Иерусалимского храма в религиозно-культурном пространстве первых арабов-мусульман нам предстоит установить, есть ли свидетельства о сохранении упоминавшихся выше событий Иерусалимского храма в памяти североаравийских семитов, или – проще говоря – северных арабов.

### **Иерусалим в мусульманском мире**

Если не считать немногословных эпитафических памятников, то историческая память арабов дошла до нас преимущественно в письменных памятниках исламского времени. Присутствие Иерусалима в христианских представлениях о священной обители видится объяснимым и наглядным: Иисус как сын человеческий был евреем, и значительные события его жизни происходили здесь. В то же время важное место Иерусалима в исламе не находит такого убедительного обоснования. Нет свидетельств о какой бы то ни было проповеднической деятельности Мухаммада в Иерусалиме. Неизвестно также, посещал ли Мухаммад Иерусалим во время своих торговых походов в Палестину. Скорее всего, такое не имело место, ибо бывавший там Абу Бекр, желая найти подтверждения истинности рассказа Пророка о его чудесном ночном перенесении в Иерусалим, попросил Мухаммада описать город, чтобы сверить со своими собственными воспоминаниями. Из этого следует, что тесть Пророка знал о том, что Мухаммад к тому времени представления об Иерусалиме не имел. Описания и воспоминания совпали, и правдивость Мухаммада была подтверждена, а Абу Бекр с тех пор получил почетное прозвище ас-Сиддик, что означает «подтверждающий истинность» [27, с. 164]. Таким образом, значение Иерусалима в мусульманском мире, в ранней





истории ислама и преданиях должно иметь иное объяснение, чем причастность к реальным событиям жизни основателя новой религии – пророка Мухаммада.

Существует мнение, что упоминание в Коране так называемой отдаленнейшей мечети, которую без больших колебаний идентифицируют со святыми местами Иерусалима, имело политический расчет, аналогично тому, как и рекомендацию ориентироваться при молитве в сторону Иерусалимских святынь Мухаммад ввел для привлечения иудеев Йасриба в свою веру. Однако кораническое откровение о ночном перенесении (*Исра*) относится к мекканскому периоду жизни Пророка, когда подобное повествование могло лишь усугубить его и без того нелегкое положение в Мекке и усилить недоверие к его учению. Это подтверждается тем, что даже ближайшие сподвижники просили представить доказательства истинности сообщаемого. Что касается ориентировки на Иерусалим, то здесь вероятен элемент политического расчета: разочаровавшись в возможности присоединения иудеев Йасриба к своей общине и заключивши с ними договор о сохранении их собственной веры на условиях совместной борьбы против врага, Мухаммад меняет также и ориентировку при молитве. Теперь в качестве киблы предписывается Ка'ба. Исследователи, отмечающие эту перемену, говорят о, возможно, имевших место насмешках иудеев над незадачливым Пророком, не знающим, куда поворачиваться лицом при молитве [17, с. 105]. Ответом на насмешки были коранические стихи: «Вот скажут глупцы из людей: “Что отвратило их от киблы, которой они держались?” Скажи: “Аллаху принадлежит и восток, и запад, Он ведет, кого хочет, к прямому пути!”» (Коран, 2: 136/142)<sup>5</sup>. Далее в Коране сказано, почему пришлось менять киблу: «Мы сделали киблу, которой ты держался, только для того, чтобы Нам узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять. И это – трудно, за исключением тех, кого повел Аллах правым путем: ведь Аллах не таков, чтобы губить вашу веру!» (Коран, 2: 138/143). Комментаторы утверждают, что «киблой, которой ты держался» названа ориентировка на Иерусалим [29, s. 27].

Согласно тексту откровения, получается, что изменение киблы в сторону Иерусалима (в отличие от Ка'бы) имело целью определить, кто остается верен языческой вере предков, а кто готов следовать за посланником. У нас нет свидетельств о каком-либо недовольстве мусульман, вызванном установлением ориентироваться при молитве на Иерусалим. Напротив, дополнительные разъяснения потребовались, когда кибла была изменена в сторону Мекки. Видимо, необходимость вновь обратиться лицом к языческому храму Ка'ба, от которого отвратились первые мусульмане в Йасрибе, вызывала определенное недоумение. Новые аргументы

<sup>5</sup> Коранические стихи даются в переводе И. Ю. Крачковского (см.: [28]). Иные переводы указываются особо.



состояли в том, что Ка'ба была возведена Ибрахимом, что именно здесь состоялся договор между ним и Аллахом. Возникшее расхождение с иудеями имело значение при перемене ориентировки: «И если ты доставишь тем, кому даровано писание, всякое знамение, они не последуют за твоей киблой, и ты не последуешь за их киблой» (Коран, 2: 140/145). Очень важным аргументом было то, что Аллах присутствует везде, т. е. направление молитвы не имеет принципиального значения, хотя, как мы видели, в конечном счете предписывается Ка'ба: «Аллаху принадлежит и восток и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (Коран, 2: 109/115).

Обращает на себя внимание употребление слова «лик» применительно к Аллаху. Практически во всех переводах Корана на русский язык употребленное в Коране выражение *wajh Allah* передается именно как «лик Аллаха»<sup>6</sup>. В таком случае, это одно из тех немногих мест в Коране, где отмечается антропоморфная черта Аллаха, что, как известно, противоречит трактовке идеи Всевышнего Бога в исламе. Пожалуй, только один перевод стоит особняком: «И куда бы вы ни повернулись, обратитесь к Аллаху» [31, с. 20]. Слово *wajh* имеет в арабском языке много значений одного семантического ряда со словом «лик», в том числе и «сторона». Строго говоря, в тексте Корана в этом месте употреблен глагол в страдательном залоге, т. е. точным переводом выражения было бы: «куда бы вас ни обратили – там сторона (*wajh*) Аллаха». Подобное толкование лучше согласуется с ситуацией, возникшей в связи с переменной киблы на Мекку: предыдущая ориентировка на Иерусалим признается имеющей такое же основание, как и ориентировка на Мекку, хотя выбор определяется в сторону последней, к которой теперь применяется термин *кибла*. Еще одно подтверждение в пользу того, что *wajh* указывает на направление во время молитвы, содержится в следующих стихах: «У всякого есть свое направление, куда он обращается» (Коран, 2: 143/148). Понятие «направление» передает слово *wijha* – однокоренное с *wajh* и имеющее то же значение.

Очень важен для понимания восприятия Иерусалимских святынь первыми мусульманами аят, предшествующий тому, что разбирался выше: «Кто же нечестивее того, кто препятствует, чтобы в местах поклонения Аллаху поминалось Его имя, и стремится разрушить их? Этим следовало бы входить туда только со страхом» (Коран, 2: 108/114). Современная краткая редакция одного из толкований усматривает здесь только запрет иноверцам входить в мечеть [29, с. 22]. Однако авторитетный средневековый комментатор, знаменитый историк ат-Табари приводит мнение предшествующих экзегетов, одни из которых считали, что здесь речь идет о разрушении римлянами иудейских храмов Иерусалима, другие усматривали указание на первое разрушение храма Навуходоносором [31, с. 412].

<sup>6</sup> См., например, в переводе В. Пороховой: [30, с. 37].



Таким образом, анализ некоторых аятов Корана, упоминающих определение киблы сначала на Иерусалим, а затем ее изменение на Мекку, показывает:

1. Первоначальная ориентация на Иерусалим была обоснована как более правомерная в сравнении с Мекканской святыней, содержащей множество признаков идолопоклонства.

2. Обратное изменение направления на Ка'бу было вызвано как политическим предвидением союза с Меккой, так и желанием дистанцироваться от йасрибских иудеев, надежды на присоединение которых к общине мусульман не оправдались.

3. Переориентация на Мекку, по-видимому, вызвала не только недовольство и насмешки иудеев, но и недоумение и замешательство у членов общины, по поводу чего явились несколько аргументирующих аятов.

4. Направление при молитве имело важное нормативно-ритуальное значение, но, по-видимому, не имело связи с определенным местонахождением обители Аллаха, статус которой признавался также и за «отдаленнейшей мечетью».

Правомерно было бы поставить вопрос, чем определялся подобный статус Иерусалимской святыни:

а) исключительно политическими соображениями – стремлением привлечь новых адептов из числа иудеев и христиан Аравии, либо заручиться их действенной поддержкой;

б) первоначальной неразработанностью догматики ислама, первые положения которой не были в полной мере самодостаточны и были тесно связаны с христианским и иудейским верованиями;

в) коллективной памятью, хранившей древнейшие семитские верования в представлениях и образах, благоприятствовавших действиям Мухаммада и использовавшихся им?

Постановка вопроса в указанном виде приводит нас к широко дискутировавшейся и, можно сказать, пока не получившей однозначного решения общей проблеме происхождения исламской догматики и раннего ритуала.

Политическая мотивировка деятельности пророка Мухаммада и влияние христианства и иудаизма на формирование мусульманского верования освещались в работах многих специалистов и получили широкое распространение. Преобладает мнение о комбинированном воздействии обоих факторов: на раннем этапе истории ислама непосредственное воздействие учений христианства и иудаизма преобладало, а по мере расширения деятельности Мухаммада как руководителя общины усиливались политические мотивы. Вместе с тем познания Мухаммада о предшествовавших монотеистических учениях были, по мнению авторитетных исследователей, поверхностны. Библии Мухаммад читать не мог: вопреки некоторым утверждениям о существовании ее арабского



перевода в среде христиан доисламской Аравии, библейские тексты стали переводиться на арабский значительно позже, полного перевода не было даже в X в. [32, с. 26, 29; 17, с. 78].

Своеобразие передачи Мухаммадом библейских сюжетов дало основание еще несколько десятилетий назад высказать мнение, что эти сюжеты заимствованы не прямо из Библии, а были достоянием общих легенд семитских народов [33, с. 15, 79, 150]. Ориентировка мечетей и направление при молитве имеют отношение к ритуалу ислама. Ритуал же является консервативной частью религии. Тем больше оснований думать, что ранние мусульманские ритуалы уходят корнями в далекое прошлое арабов. Можно вспомнить, что доисламские обряды и места поклонения с распространением новой религии сохранялись и только обретали новое мусульманское обоснование как захоронения религиозных деятелей или памятные места истории ислама. Примеров в каждой мусульманской стране можно найти много, да и самая главная святыня Ка'ба, прежде чем стать важнейшим элементом мусульманского ритуала, была освящена легендой о ее основании Ибрахимом и его сыном Исмаилом.

### **Заключение. Триединость Иерусалима: мифологическая, национально-историческая и пространственная**

В мифологическом сознании отсутствуют обычные логические приемы установления достоверности, в частности хронологические соответствия, пространственная соизмеримость. Именно поэтому миф не имеет временных и пространственных ограничений, он не логически-рационален, а образно-эмоционален [25, с. 21]. В этом смысле мифологическое сознание прямо противоположно историческому мышлению, а мифологическое время можно считать доисторическим. В подобном сопоставлении содержится признание реальности мифологического повествования, но только с учетом особенностей мифологического мышления, в котором отголоски давних событий привязываются к современным пространственным объектам; события, отделенные значительными промежутками времени, выстраиваются в последовательный ряд.

В сознании христиан Иерусалим присутствует как центр зарождения христианской веры. В Средние века, когда сознание европейца было исключительно религиозным, этот город обязательно присутствовал в представлениях о пределах христианского мира, хотя с середины VII в. он уже не входил в его границы. В этом следует искать основные психологические мотивы Крестовых походов.

Для евреев Иерусалим не только элемент мифологического сознания, но и часть национальной истории, первая и единственная столица единого Израиля. Для арабов-мусульман – это объект мифологизированного прошлого, священный город, связанный как с легендарными, так и с реаль-



ными фактами биографии пророка Мухаммада, памятник громкой славы арабского халифата – общего исторического наследия арабских народов.

И для одних, и для других, и для третьих Иерусалим – культовый центр их религии, которая владеет умами миллионов, или по крайней мере сохраняет для них свое значение как система морально-этических ценностей.

Сакральное значение Иерусалима, идущее от древнейшего культурного пласта, предшествовавшего появлению иудео-еврейской, и тем более арабо-исламской культурно-религиозной традиции, служило источником и основанием для взаимных претензий на обладание священным городом. Однако именно доисторическая сакральность Иерусалима обеспечила его культурную устойчивость во всех политических коллизиях и столкновениях между претендентами на обладание им. Ничто не пропало из культурных вливаний в город, но соединялось и сплавлялось в особый комплексный культурный объект, возвышающийся и подпирющий производные из его сакральности религиозные направления.

Круги мифологического, исторического, национального сознания арабов и евреев совмещаются в этой точке географического пространства. Эти круги имеют свои специфические пространственно-временные измерения. Подобным свойством, наверное, не обладает ни один город на земле. Древний Рим перестал быть столицей с крушением великой империи. Как христианская столица он не мог быть столицей Италии, и потому его христианские святые обрели особый государственный статус. Священные города различных религий, распространившихся через национальные, этнические и государственные границы, никогда не были столицами национальных государств. Таковы, например, Мекка, или древний Ниппур: эти центры в полном соответствии со своими функциональными особенностями хранилищ знаний и традиций мифологического времени как бы презрели ход времени и жили, не испытав бремени средоточия политической власти<sup>7</sup>.

В отличие от Рима, отделить в Иерусалиме святые от громкой славы военной доблести, свободолюбия и национального достоинства – невозможно. Святые трех религий неразделимо переплетены и присутствуют в памяти о доисторическом времени. И потому трагическим для Иерусалима был 1948 год, когда он впервые был поделен.

Объединение частей Иерусалима под контролем израильских властей вследствие войны 1967 г. вернуло ему пространственную целостность, открыло доступ к священной земле миллионам верующих. Однако

---

<sup>7</sup> Возможно, здесь кроется одно из объяснений, почему в Мекке так и не сложилось институтов государственной власти в доисламское время. А город Ниппур занимал подобное же особое место в Древней Месопотамии: он никогда не считался резиденцией какой-либо династии и не имел сколько-нибудь значительного правителя. Ныне это город Нуффер в Ираке [34, р. 93].



это не принесло мира в город, который когда-то был назван и носит до сих пор имя «Обители мира», ибо оказались разделены его исторические реальности. Разошлись круги надвременной и надпространственной целостности Иерусалима с этнонациональной неразобщенностью его истории. Протянулась граница через город, по разные стороны которой существуют два мира со своей системой безопасности. Такое состояние пространства и исторической судьбы Иерусалима, можно сказать, отбрасывает ко времени его начальной истории, когда город был местонахождением святынь племенного значения. Первый храм дал начало признанию Иерусалима центром широкой святости, всей религиозной жизни семитского культурного ареала. Дальнейшая эволюция святынь происходила и вширь – как основы и географической точки, откуда взяли свое начало три авраамистические религии, так и вглубь, сохраняя динамику сосуществования и взаимодействия между тремя ветвями. Конечно, взаимодействие не было мирным, но противоборство не разрушало святыни, а только стремилось переподчинить их новой политической власти. Даже в период господства крестоносцев религиозные сооружения иных религий не уничтожались, а мечеть ал-Акса, например, какое-то время функционировала как церковь.

В раннеисторическом сознании семитов, евреев и арабов мир *‘алем* неотделим от времени. Его содержание – это движение во времени, а его пространство – «вместилище событий». Эти представления о неразобщенности пространства, времени и истории (движения / эволюции) отличаются от древнегреческого представления о мире как статической модели, для которой история – это сменяющиеся друг друга циклы состояний, тогда как для библейского еврея история – последовательное движение в будущее [23, с. 256–257].

Сегодня израильское правительство стремится превратить город в столицу еврейского государства. Это скорее возврат в прошлое, нежели движение в будущее, которое для Иерусалима никогда прежде не останавливалось. Однако существует в Израиле и признание особенности святого пространства Иерусалима – мечеть ал-Акса и все другие мусульманские святыни Храмовой Горы управляются Иорданским попечительским советом (вакфом). Вместе с тем подземные сооружения и коммуникации, прилегающие участки находятся в ведении Израильского управления древностями. Пространство поделено, миры разобщены – возникают проблемы, нагнетается ситуация. Израильское правительство и общество заинтересованы в исследовании еврейских древностей на территории Храмовой горы, где ныне находятся мусульманские святыни Иерусалима. С 1967 г. ведутся раскопки в прокладываемых туннелях под Храмовой горой. Арабская общественность озабочена возможными и уже заметными повреждениями в кладке стен мечети ал-Акса. Археологи утверждают, что раскапываемые в туннелях находки экспонируются выборочно, большая их часть относится





к мусульманскому периоду и замалчивается. Озабоченность по этому поводу была высказана и в специальном отчете Европейского союза 2018 г. [35].

Очевидно, что решение нынешних политических проблем Иерусалима может прийти и должно сочетаться с пониманием его исключительности в истории человеческой цивилизации. Деление его пространства, политическое размежевание приводит к попыткам разорвать его историю. Пространственные и временные, политические и исторические круги Иерусалима должны быть совмещены. Какие политические решения могут это обеспечить? Это трудная, но чрезвычайно актуальная задача для политиков и юристов. Сама история Великого Города предполагает такое решение, при котором продолжалось бы взаимодействие и взаимопознание. А такое приходит, когда сотрудничают в управлении общим делом. Невозможно войти в одну и ту же воду дважды: прежняя идея международного статуса под управлением ООН уже принадлежит истории. Однако какие-то формы сотрудничества действующих лиц в конфликте могут быть разработаны и предложены. При этом как стратегическое планирование, так и повседневное управление городом, наверное, правильно было бы сосредоточить в руках постоянно действующих консолидированных органов. Можно рассмотреть и представительство в этих органах не только палестинцев и израильтян, но и других заинтересованных стран и сторон.

### Литература

1. *Статус Иерусалима*. Нью-Йорк: Публикация ООН; 1997. Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20060729191918/http://www.un.org/russian/peace/palestine/jerusalem/index.html> [дата обращения: 10.12.2020].
2. *Настоящее Время*. 25 марта, 2019. Режим доступа: <https://www.currenttime.tv/a/golan-heights-israel-usa/29841373.html> [дата обращения: 10.12.2020].
3. Панов А. Сделка века или совместный пиар? *Новая газета*. 2020;10(31 января). Режим доступа: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/01/30/83687-sdelka-veka-ili-sovmestnyu-piар> [дата обращения: 10.12.2020].
4. Flower K. 'Massive' ancient wall uncovered in Jerusalem. CNN-World [Internet]. 2009 October 11, 2020. Available at: <https://edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/09/04/israel.wall.discovered/index.html#>. Accessed: 10 December 2020.
5. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. – Available from: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
6. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A. Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
7. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
8. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A. Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
9. Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима. *Культура Древнего Рима*. Т. 2. М.: Наука; 1985. С. 105–166.



10. Клима Й. *Общество и культура древнего Двуречья*. Прага: Академия, Издательство Чехословацкой академии наук и Артия; 1967. 270 с.
11. Райт Д. К. *Географические представления в эпоху Крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе*. М.: Наука; 1988, 478 с.
12. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik auctore Abu'l-Kasim Obaidallah Ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja'far*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1889. 308 p. (На араб. яз.)
13. Бикерман Э. *Хронология Древнего мира. Ближний Восток и Античность*. М.: Наука; 1976. 336 с.
14. Дьяконов И. М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии. В: Бикерман Э. (ред.) *Хронология Древнего мира. Ближний Восток и Античность*. М.: Наука; 1976. С. 307–320.
15. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books; 1992. 418 p.
16. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
17. Irvin R. [Review by:] Asali K. J. *Jerusalem in History*. Ed. by Buckhurst Hill. Essex: Scorpion Publishers; 1989. *Journal of Royal Asiatic Society*. S. III. Vol. 2. Pt. 1, (April 1992). P. 66–69.
18. Шифман И. Ш. *Ветхий Завет и его мир*. М.: Политиздат; 1987. 239 с.
19. Большаков О. Г. *История халифата*. Т. 1: *Ислам в Аравии (570–633)*. М.: Наука; ГРВЛ; 1989. 312 с.
20. Афанасьева И. М., Дьяконов И. М., Вейнберг И. П. Культура Передней Азии в первой половине I тысячелетия до н. э. *История Древнего мира. Расцвет древних обществ*. Ред.: И. М. Дьяконов, В. Д. Неронова, И. С. Свентицкая. М.: Наука; ГРВЛ; 1982. С. 95–128.
21. McCormick C. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2002. 221 p.
22. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149>.
23. Страны Восточного Средиземноморья в I–II тыс. до н. э. 9. Переселение заречных племен («ибрим»). *История Древнего Востока*. Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. Ч. 2: *Передняя Азия. Египет*. М.: Наука; ГРВЛ; 1988. С. 269–294.
24. *Мифы народов мира*. Т. 1. Под ред. С. А. Токарева. М.: Советская энциклопедия; 1987. 671 с.
25. Тантлевский И. Р. *История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма*. СПб: Изд-во СПбУ; 2005. 402 с.
26. Шифман И. Ш. *Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии*. М.: Наука; ГРВЛ; 1976. 195 с.
27. Гордон С. Ханаанейская мифология. *Мифологии Древнего мира*. Пер. с англ., предисловие И. М. Дьяконова. М.: Наука; ГРВЛ; 1977. С. 199–232
28. Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723>.
29. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 219 с.
30. *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2. М.: Наука; 1986. 727 с.
31. Ashgar M. S. *Al-Kur'an al-karim wa bi-l-hamish zubdat at-tafsir Fath al-Qadir wa huwaa mukhtasar min tafsir imam al-Shaukani*. Dimashk: ad-Dar al-muttahada; 1991. 846 s. (На араб. яз.)



32. *Коран*. Пер. смыслов и коммент. В. Пороховой. Тегеран: International publishing company; 1997. 800 с.
33. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Кум: Ansariyan publications, [b. g.]. 580 с.
34. Грюнебаум Г. Э. фон. *Классический ислам. Очерк истории (600–1258)*. Пер. с англ. И. М. Дижур. М.: Наука; ГРВЛ, 1988. 216 с.
35. Bell R. *The origins of Islam in its Christian Environment*. London: Routledge; 1968. 224 p.
36. Оппенгейм А. Л. *Древняя Месопотамия*. Изд. 2. Пер. с англ. М. Н. Ботвинник. М.: Наука; ГРВЛ; 1990. 320 с.
37. Abu Arafeh J. *How Israel's archaeological excavations work to rewrite the history of Jerusalem*. *Middle East Eye* [Internet]. 2020 Oct 28, 2020. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/jerusalem-israeli-tunnels-archaeology-history-palestinians-silwan>. Accessed: 10 December 2020.

### References

1. *The status of Jerusalem*. New York, UN Publication; 1997. Available at: <https://web.archive.org/web/20060729191918/http://www.un.org/russian/peace/palestine/jerusalem/index.html>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
2. *The Current Time (Nastoyashee Vremya)*. 25 March 2019. Available at: <https://www.currenttime.tv/a/golan-heights-israel-usa/29841373.html>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
3. Panov A. Deal of the century or Joint PR? *Novaya Gazeta*, № 10, 31 January, 2020. Available at: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/01/30/83687-sdelka-veka-ili-sovmestnyy-piar>. (In Russ.) Accessed: 10 December 2020.
4. Flower K. 'Massive' ancient wall uncovered in Jerusalem. *CNN-World* [Internet]. 2009. Accessed October 11, 2020. Available at: <https://edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/09/04/israel.wall.discovered/index.html#>. Accessed: 10 December 2020.
5. *History of Jerusalem: Timeline for the History of Jerusalem (4500 BCE – Present) 1999*. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/timeline-for-the-history-of-jerusalem-4500-bce-present>. Accessed: 10 December 2020.
6. Binz S. J. *Jerusalem, the Holy City*. U. S. A., Mystic, CT: Twenty-Third Publications; 2005. 128 p.
7. Knabe G. S. Historical Time and Historical Space in the culture of Ancient Rome. *The Ancient Rome and its Culture* Vol. 2. Moscow: Nauka; 1985, pp. 105–166. (In Russ.)
8. Klima Jo. *Society and Culture in the Ancient Mesopotamia*. Praga: Academia, Izdatelstvo Chechoslovatskoj Akademie Nauk and Artia; 1967. 270 p. (In Russ.)
9. Wright J. K. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades; a Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*. Moscow: Nauka; 1988. 478 p. (In Russ.)
10. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik auctore Abu'l-Kasim Obaidallah Ibn Abdallah Ibn Khordadbeh et Excerpta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Dja'far*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1889. 308 p. (In Arabic)
11. Bickerman E. J. *Chronology of the Ancient World*. Moscow: Nauka; 1976. 336 p. (In Russ.)
12. Dyakonov I. M. *Basics of the Babylonian and Assyrian Chronology*. In: Bickerman E. J. (ed.) *Chronology of the Ancient World* Moscow: Nauka; 1976, pp. 307–320. (In Russ.)
13. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books; 1992. 418 p.



14. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
15. Irvin R. [Review by:] Asali K. J. *Jerusalem in History*. Ed. by Buckhurst Hill. Essex: Scorpion Publishers; 1989. *Journal of Royal Asiatic Society*. S. III. Vol. 2. Pt. 1, (April 1992), pp. 66–69.
16. Shifman I. Sh. *The Old Testament and its World* Moscow: Politizdat; 1987. 239 p. (In Russ.)
17. Bolshakov O. G. *The History of the Khaliphate*. Vol. 1: *Islam in Arabia (570–633)*. Moscow: Nauka; GRVL; 1989. 312 p. (In Russ.)
18. Afanas'yeva I. M., Diakonov I. M., Veinberg I. P. *The Near Eastern Culture in the 1<sup>st</sup> Millennium BC*. Diakonov I. M., Neronova V. D., Sventitskaya I. S. (eds) *History of the Ancient World. The Acme of the Ancient Societies*. Moscow: Nauka; GRVL; 1982, pp. 95–128. (In Russ.)
19. McCormick C. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*. Berlin – New York: Walter de Gruyter; 2002. 221 p.
20. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: <http://dx.doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149>. (In Russ.)
21. Countries of the Eastern Mediterranean in the I-II millennium BC. e. 9. Migration of trans-river tribes ('Ibrim). In: Bongard-Levin G. M. (ed.) *History of the Ancient East Pt. 2: Near East; Egypt*. Moscow: Nauka; GRVL; 1988, pp. 269–294. (In Russ.)
22. Tokarev S. A. (ed.). *The World Mythology Encyclopaedia (Mify Narodov Mira)*. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1987. (In Russ.)
23. Tantlevskiy I. R. *History of Israel and Judaea before the Destruction of the First Temple*. St. Petersburg: Izdatel'stvo SPb Universiteta; 2005. 402 p. (In Russ.)
24. Shifman I. Sh. *The Nabataean State and its Culture. Pages from the Culture History of the Pre-Islamic Arabia*. Moscow: GRVL; 1976. 195 p. (In Russ.)
25. Gordon C. H. The Mythology of Chanaanites. In: Diakonov I. M. (transl. from English, foreword, comm.) *Mythology of the Ancient World*. Moscow: Nauka; GRVL; 1977, pp. 199–232. (In Russ.)
26. Desnitskiy A. S. Tsar David mejdu mifom i istoriey. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. DOI: <http://dx.doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723>. (In Russ.)
27. Piotrovskiy M. B. *Legends from the Holy Qur'an*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. 219 p. (In Russ.)
28. Krachkovskiy I. Yu. (transl., comments) *Qur'an*. 2 ed. Moscow: Nauka; 1986. 727 p. (In Russ.)
29. Ashgar M. S. *Al-Kur'an al-karim wa bi-l-hamish zubdat at-tafsir Fath al-Qadir wa huwaa mukhtasar min tafsir imam al-Shaukani*. Dimashk: ad-Dar al-muttahada; 1991. 846 p. (In Arabic)
30. Porokhova V. (transl. of meanings, comments) *Quran*. Tegeran: International publishing company; 1997. 800 p. (In Russ.)
31. Osmanov M.-N. O. (transl. from Arabic, comments) *Quran*. Qum: Ansariyan publications; [w. y.]. 580 p. (In Russ.)
32. Grunebaum G. E. von. *Classical Islam. A History. (600–1258)*. Transl. from Engl. by I. M. Dizhur. Moscow: Nauka; GRVL; 1988. 216 p. (In Russ.)
33. Bell R. *The origins of Islam in its Christian Environment*. London: Routledge; 1968. 224 p.



34. Oppenheim A. L. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. 2 ed. Transl. from Engl. by M. N. Botvinnik. Moscow: Nauka; GRVL; 1990. 320 p. (In Russ.)

35. Abu Arafah J. *How Israel's archaeological excavations work to rewrite the history of Jerusalem. Middle East Eye* [Internet]. 2020 Oct 28. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/jerusalem-israeli-tunnels-archaeology-history-palestinians-silwan>



### Информация об авторе

**Фарда Магеррам оглы Асадов** – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, заведующий Отделом истории и экономики арабских стран, Институт востоковедения им. З. М. Бунятова, Национальная академия наук Азербайджана; Университет АДА (Азербайджанская дипломатическая академия), Баку, Азербайджан.

### Information about the author

**Farda Muharram oglu Asadov** – Ph. D. habil., Ph. D. (Hist.), Head of the Department of the History and Economics of Arab countries, Ziya Bunyadov Institute of Oriental Studies, Azerbaijan National Academy of Sciences; Associate Professor of the University, Azerbaijan Diplomatic Academy, Baku, Republic of Azerbaijan.

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 декабря 2020 г.  
Одобрена после рецензирования: 09 января 2021 г.  
Принята к публикации: 18 февраля 2021 г.  
Опубликована: 30 марта 2021 г.

### Article info

Submitted: December 20, 2020  
Approved after peer reviewing: January 09, 2021  
Accepted for publication: February 18, 2021  
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

### Информация о рецензировании

«Orientalistica» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

### Peer review info

*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.