

Кудряшов Илья

О Том, Кто Есть

Часть 4. Откровение и христианство



Илья Кудряшов

**О том, Кто Есть. Часть 4.
Откровение и христианство**

«Автор»

2026

Кудряшов И. В.

О том, Кто Есть. Часть 4. Откровение и христианство /
И. В. Кудряшов — «Автор», 2026

Четвёртая книга цикла посвящена переходу от естественной теологии к историческому исследованию христианства. Отправляясь от философского обоснования существования Бога и анализа Его отношения к миру, автор исследует возможность божественного откровения и критерии его распознавания, а затем обращается к истории Израиля, Ветхому Завету и развитию израильского монотеизма. Рассматриваются археологические и текстологические данные, происхождение библейских традиций, история Иудеи и религиозная среда эпохи Иисуса. Особое место занимает исторический Иисус: источники и методы исследования, Его жизнь и проповедь, мессианское самосознание, смерть, распятие, погребение и свидетельства о воскресении. Автор сопоставляет различные исторические и философские гипотезы, рассматривая аргументы за и против сверхъестественного объяснения.

© Кудряшов И. В., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	5
Глава 1. Возможно ли божественное откровение?	7
Глава 2. Как распознать божественное откровение?	10
Глава 3. Откровение, история и библейская критика	13
Глава 4. Израиль и Ветхий Завет: Возникновение Израиля и патриархи.	16
Глава 5. Израиль и Ветхий Завет: Исход и Моисей.	23
Глава 6. Израиль и Ветхий Завет: Завоевание Ханаана и становление монотеизма	29
Глава 7. Израиль и Ветхий Завет: Давид, Соломон и возникновение монархии.	38
Глава 8. Израиль и Ветхий Завет: Разделенное царство.	46
Конец ознакомительного фрагмента.	52

Илья Кудряшов

О том, Кто Есть. Часть 4.

Откровение и христианство

Введение

В первых трёх книгах мы двигались от наиболее общих метафизических вопросов к вопросу о конкретном отношении Бога к сотворённому миру. В первой книге исследовалось, существует ли Бог и существуют ли рациональные основания для утверждения о Нём. Мы рассмотрели причинность, акт и потенцию, зависимость конечных вещей, контингентность, необходимость и принцип достаточного основания, а также различные космологические аргументы. Особое место заняли аристотелевско-томистские аргументы, в которых существование Бога выводится не просто как гипотеза о начале Вселенной, а из актуальной зависимости конечных вещей от их первичной причины. Тем самым Бог был представлен не как ещё один объект внутри мира, а как трансцендентное основание бытия всего конечного.

Во второй книге вопрос изменился: если Бог существует, то каков Он? Мы рассмотрели божественную простоту, актуальность, неизменность, вечность, единство, совершенство, интеллект, волю, всемогущество и другие атрибуты. Центральным оказалось классическое теистическое понимание Бога как чистого акта и самого бытия, *ipsum esse subsistens*. Это позволило отличить Бога от любого конечного сущего: конечные вещи обладают бытием, тогда как Бог не получает бытие от чего-либо другого и не является составной частью существующей реальности.

В третьей книге мы исследовали уже не только Бога Самого по Себе, но Бога в Его отношении к миру. Было рассмотрено творение *ex nihilo*, сохранение сотворённого в бытии, реальность вторичных причин, божественное провидение, предопределение и человеческая свобода, проблема зла и теодицея, возможность чудес, а также отношение Бога к пространству и времени. При этом принципиально важно было сохранить различие между Творцом и творением, не превращая Божественную причинность в конкурирующую с естественными причинами силу. Мир действительно действует, природные существа действительно обладают собственными причинными способностями, человеческий разум и воля действительно осуществляют свои действия, но всё конечное бытие и вся конечная причинность зависят от Бога как от первичного основания.

Из всего этого естественным образом возникает следующий вопрос.

Если Бог существует как разумная и свободная Первая Причина, если Он не только приводит мир к бытию, но и сохраняет его, действует через вторичные причины и осуществляет провидение, то можем ли мы допустить, что отношение Бога к творению ограничивается лишь общим метафизическим основанием существования мира? Или Бог способен сделать Себя известным разумным существам особым образом?

Этот вопрос знаменует переход от естественной теологии к философии религии и исторической апологетике. До сих пор мы в основном спрашивали, что разум может узнать о Боге, исходя из самого существования мира. Теперь необходимо спросить, может ли Бог сообщить человеку то, чего человек не смог бы узнать исключительно посредством собственных естественных способностей, и существуют ли основания считать, что такое сообщение действительно произошло.

Именно здесь появляется понятие божественного откровения. Если человек способен естественным разумом прийти к некоторым истинам о Боге, это ещё не означает, что вся истина о Боге находится в пределах естественного человеческого познания. И наоборот, признание сверхъестественного откровения не означает отказа от разума. Поэтому первым шагом должно стать исследование самого понятия откровения: что оно означает, возможно ли оно в принципе, как соотносятся естественный разум и сверхъестественная вера и существует ли здесь какое-либо противоречие.

Здесь особенно важен томистский подход. Для Фомы Аквинского существует принципиальное различие между тем, что человеческий разум способен познать самостоятельно, и тем, что превосходит его естественную способность. Разум способен восходить от творений к их Первопричине и тем самым достигать определённого знания о Боге. Однако существуют истины, которые превосходят естественную способность человеческого интеллекта и потому могут быть известны человеку только благодаря божественному откровению. Более того, даже истины, которые сами по себе доступны философскому доказательству, могут быть открыты Богом, поскольку человеческое познание ограничено, а достижение таких истин исключительно посредством философского исследования требует времени, способностей и нередко сопровождается ошибками.

Поэтому переход к откровению не является отказом от всего, что было установлено в предыдущих книгах. Напротив, он непосредственно из них следует. Если философское исследование привело нас к существованию Бога, если анализ Его природы показал, что Бог обладает интеллектом и волей, а исследование творения показало, что Он свободно и провиденциально относится к созданному миру, то вопрос о возможности Божественного самораскрытия становится вполне осмысленным. Мы пока не утверждаем, что конкретное откровение действительно имело место. Мы лишь устанавливаем, что такая возможность не противоречит тому пониманию Бога, к которому привело предыдущее исследование.

Однако одного философского анализа здесь уже недостаточно. Из существования Бога невозможно непосредственно вывести, что именно Он говорил через определённого пророка, что определённое историческое событие было актом Божественного откровения или что конкретный текст является богодухновенным Писанием. Эти утверждения относятся уже к исторической действительности. Поэтому дальнейшее исследование будет иметь иной характер: наряду с философскими аргументами нам придётся обращаться к древним текстам, историческим источникам, археологии, текстологии, истории раннего христианства и свидетельствам первых христиан.

Таким образом, структура дальнейшего исследования будет представлять собой движение от возможности к факту. Сначала необходимо установить, что такое откровение и возможно ли оно; затем определить, какими средствами исторически можно установить факт откровения; после этого обратиться к Израилю и ветхозаветной традиции, к исторической фигуре Иисуса из Назарета, к его смерти и утверждению первых учеников о воскресении, к ранней христианской проповеди и текстам Нового Завета. Далее возникнет вопрос о том, как из первоначальной веры в Иисуса как воскресшего Мессию развилось учение о Его божественности, о Святом Духе и о Троице, а затем как формировались канон Писания и церковное предание.

Иными словами, первые три книги отвечали преимущественно на вопрос есть ли Бог и каков Он в отношении к миру?

Четвёртая книга начинает отвечать на следующий вопрос: если Бог существует и откровение возможно, открыл ли этот Бог Себя человеку в истории?

Именно этот переход от метафизики к истории и составляет предмет настоящей книги.

Глава 1. Возможно ли божественное откровение?

Если существование Бога и основные свойства Божественного бытия могут быть исследованы естественным разумом, возникает следующий вопрос: необходимо ли вообще какое-либо особое откровение? Если разум способен восходить от творения к Творцу, то почему человек не может самостоятельно познать всё, что необходимо для религиозной жизни? И прежде чем переходить к историческому вопросу о том, было ли христианское откровение действительно дано, необходимо установить более фундаментальную возможность самого понятия божественного откровения.

Под божественным откровением следует понимать действие, посредством которого Бог сообщает человеку истину, недоступную его естественным познавательным способностям, либо сообщает сверхъестественным образом истину, которая в принципе могла бы быть познана естественным разумом. Поэтому откровение не обязательно сводится к передаче некоторого набора абстрактных утверждений. Бог может открывать человеку не только некоторую истину о Себе, но и Самого Себя - Свою волю, Своё отношение к человеку и цель, к которой Он призывает разумное творение. Откровение поэтому имеет одновременно познавательное и личностное измерение: оно сообщает истину и вместе с тем является самораскрытием Бога.

Такое понимание вполне согласуется с томистской концепцией познания Бога. Фома Аквинский не считает, что человек по природе лишён всякой способности познавать Бога. Напротив, в *Summa theologiae* I, q.2, a.2 он утверждает, что существование Бога может быть доказано исходя из Его действий и следствий. Хотя Божественная сущность непосредственно недоступна нашему естественному познанию, сотворённый мир позволяет разуму восходить к Божественной причине. Таким образом, естественное богопознание возможно, хотя оно не даёт человеку непосредственного созерцания Божественной сущности.

Именно здесь Фома проводит принципиальную границу между естественным и сверхъестественным познанием. Человек способен посредством естественного разума прийти к определённым истинам о Боге: например, к тому, что существует первая причина зависимого бытия, что Бог нематериален, неизменен, прост и обладает полнотой совершенства. Но существуют истины, которые не могут быть открыты человеческим разумом самостоятельно. Наиболее очевидный пример для христианской теологии - тайна Троицы. Фома специально утверждает, что существование и различие Божественных Лиц не может быть познано естественным разумом из устройства мира. Мы можем знать, что Бог существует, но из одного только естественного богопознания не можем заключить, что единый Бог существует как Отец, Сын и Святой Дух.

Это различие не означает противопоставления разума и откровения. Напротив, у Фомы естественный разум и откровение имеют разные источники и разные области применимости, но не могут в подлинном смысле противоречить друг другу. Если разум действительно познаёт истину, а Бог является источником всякой истины, то истинное откровение не может утверждать нечто действительно противоречащее правильному рациональному доказательству. Ошибка может находиться либо в человеческом рассуждении, либо в понимании предполагаемого откровения, но не в самой истине как таковой.

Однако Фома не считает, что всё, что может быть доказано философски, поэтому не нуждается в откровении. Напротив, в *Summa theologiae* I, q.1, a.1 он специально объясняет необходимость священного учения, основанного на откровении. Некоторые истины превосходят человеческий разум и потому могут быть познаны только посредством откровения. Но даже те истины о Боге, которые в принципе доступны естественной философии, могут быть сообщены человеку посредством откровения. Более того, это необходимо практически: если бы человеку для достижения своей высшей цели приходилось самостоятельно доказывать все

истины о Боге, такое знание было бы доступно немногим, требовало бы длительного исследования и оставалось бы подверженным множеству ошибок.

Поэтому откровение не просто расширяет область человеческого знания за пределы естественного разума. Оно одновременно делает некоторые истины доступными человеку более непосредственно и надёжно. Даже философски доказуемая истина может стать предметом веры, если Бог сообщает её человеку как часть Своего откровения. Именно поэтому Фома в *Summa theologiae* II-II, q.2, a.4 утверждает, что человек может верить в то, что в принципе способен доказать разумом. Основание веры при этом отличается от основания философского знания: философ знает истину благодаря рациональному доказательству, тогда как верующий принимает её на основании авторитета Бога, открывающего эту истину.

Таким образом, откровение нельзя понимать как своеобразную замену философии. Оно не приходит в мир потому, что человеческий разум вообще неспособен узнать что-либо о Боге. Скорее, оно дополняет естественное богопознание там, где естественный разум имеет принципиальные пределы, и одновременно облегчает и делает более надёжным познание даже тех истин, к которым разум способен прийти самостоятельно.

Особенно важна здесь конечная цель человека. Согласно Фоме, человек предназначен не просто к естественному совершенству своих интеллектуальных и нравственных способностей, а к сверхъестественному блаженству - непосредственному созерцанию Бога. Такая цель превосходит естественную способность человеческого разума. Поэтому человек не мог бы самостоятельно вывести из устройства природы, что именно такое сверхъестественное блаженство является его конечным предназначением и каким образом оно достигается. Если Бог действительно призывает человека к цели, превышающей его естественные способности, разумно ожидать, что Бог также сообщит человеку знание об этой цели и о средствах её достижения.

Отсюда становится понятным и томистское различие между философской и священной наукой. Философия движется от естественно познаваемых начал и исследует Бога как Первопричину и высшее бытие, исходя из Его следствий. Священная наука, напротив, исходит из начал, полученных посредством откровения. При этом одна и та же истина может рассматриваться обоими способами. Например, существование Бога может быть предметом философского доказательства, но оно также может быть предметом веры. Различие заключается прежде всего в основании и способе познания.

В этом отношении важно не смешивать три разных вопроса. Первый вопрос заключается в том, может ли естественный разум познать Бога. Томистский ответ - да, хотя такое знание остаётся опосредованным через творения. Второй вопрос заключается в том, существуют ли истины о Боге, которые превосходят естественный разум. Ответ также утвердителен. Третий вопрос заключается в том, может ли Бог сообщить человеку как превосходящие разум истины, так и истины, доступные разуму естественным образом. И здесь также нет метафизического препятствия.

Особенно интересно, что Фома рассматривает откровение не только как сообщение уже сформулированных человеческим языком предложений. В анализе пророчества сверхъестественное знание связано с особым Божественным просвещением, превосходящим естественный свет человеческого разума. В *Summa theologiae* II-II, q.171 Фома рассматривает пророчество как знание вещей, превышающих естественную способность человека, и связывает его с особым воздействием Бога на человеческий интеллект. При этом пророк не становится самостоятельным источником сверхъестественной истины: источником знания остаётся Бог.

Бог при этом может сообщать человеку истину через созданные посредники - человеческое слово, пророческое видение, исторические события и другие знаки. Это также вполне согласуется с томистской концепцией причинности. Бог является Первопричиной, но это не исключает действия вторичных причин. Поэтому откровение не обязательно должно означать непосредственное интеллектуальное воздействие Бога на сознание каждого отдельного чело-

века. Бог может использовать человеческих авторов, пророков, исторические события и материальные знаки как реальные средства передачи того, что имеет своим первичным источником Его действие.

Это особенно важно для христианской концепции Священного Писания. Если Бог действует через вторичные причины, то человеческий автор не превращается в бездушный инструмент, который просто записывает диктуемые ему слова. Его интеллект, язык, стиль и историческая ситуация могут оставаться реальными причинами текста, в то время как Бог является его первичным источником в порядке откровения. Здесь снова действует общий томистский принцип: первичная причинность Бога не уничтожает, а устанавливает реальную причинность творений.

Тем самым само понятие откровения оказывается философски непротиворечивым. Если Бог существует как разумная и свободная Первая Причина мира, то нет никакого метафизического препятствия для того, чтобы Он сообщил разумным существам истину, которую они не могли бы получить собственными естественными средствами. Более того, если человеческая конечная цель действительно превосходит пределы естественного разума, то сообщение человеку этой цели и средств её достижения оказывается вполне соответствующим различию между природным и сверхъестественным порядком.

Однако из возможности откровения ещё совершенно не следует, что какое-либо конкретное религиозное откровение действительно произошло. Философия может показать, что Бог существует, что сверхъестественное откровение метафизически возможно и что разум и откровение не находятся в отношении необходимого противоречия. Но она не может просто из одного понятия Бога вывести, что Бог говорил через Моисея, что Иисус из Назарета воскрес из мёртвых или что определённые книги являются богодухновенным Писанием. Для этого необходимо обратиться к истории, источникам и свидетельствам.

Поэтому от вопроса "может ли Бог открыть Себя человеку?" мы переходим к гораздо более конкретному вопросу: "есть ли основания считать, что Бог действительно открыл Себя в истории?"

С этого момента исследование выходит за пределы одной только метафизики и естественной теологии и переходит к исторической апологетике христианства.

Глава 2. Как распознать божественное откровение?

В предыдущей главе мы установили, что божественное откровение метафизически возможно. Но из возможности откровения ещё не следует, что какое-либо конкретное религиозное сообщение действительно исходит от Бога. Поэтому необходимо различить два вопроса: что такое откровение и по каким основаниям мы можем признать конкретное откровение подлинным.

Эти вопросы нельзя смешивать. Философское определение чуда говорит о том, что такое чудо, но само по себе ещё не устанавливает, что конкретное историческое событие было чудом. Историческое исследование, в свою очередь, должно устанавливать само событие, оценивать свидетельства, рассматривать естественные объяснения и сравнивать конкурирующие гипотезы.

Чудо как знак откровения

В томистской философии чудо не следует понимать просто как "нарушение закона природы". Бог не является одной природной причиной среди других, которая иногда нарушает более фундаментальные законы. Согласно Фоме Аквинскому, чудо связано с действием, превосходящим способность естественных причин. При этом чудеса имеют и знаковую функцию: они могут свидетельствовать о Божественной истине и подтверждать миссию того, через кого она сообщается. Это особенно ясно видно у Фомы в *Summa theologiae* II-II, q.178.

Однако из этого определения не следует, что отсутствие известного естественного объяснения автоматически доказывает чудо. Мы не обладаем полным знанием всех природных возможностей. Поэтому рассуждение должно быть сравнительным: необходимо установить, что произошло, исследовать доступные естественные объяснения и определить, насколько хорошо они объясняют совокупность данных. Неизвестное объяснение не равно сверхъестественному объяснению.

Следовательно, исторический аргумент в пользу чуда не должен иметь форму: "мы не знаем, как это произошло, следовательно, это сделал Бог". Скорее он должен иметь форму: "если событие установлено, а известные естественные гипотезы не способны адекватно объяснить совокупность данных, тогда возникает вопрос, не является ли сверхъестественное объяснение более адекватным". Само по себе это ещё не решает вопрос, но делает его рациональным предметом исследования.

Свидетельство и проблема кругового аргумента

Откровение может передаваться через человеческих свидетелей. Поэтому необходимо оценивать их близость к событию, независимость, надёжность, возможность ошибки или обмана, а также исторический контекст возникновения традиции.

Здесь возникает опасность кругового аргумента: чудо подтверждает пророка, но пророк одновременно используется для установления того, что событие было чудом. Простое увеличение числа взаимно зависимых свидетельств не устраняет этот круг. Поэтому необходимо искать относительно независимые линии свидетельства: датировку источников, их взаимную независимость, ранние традиции, внешние исторические данные, характер свидетельств и альтернативные объяснения.

Это особенно важно потому, что религиозная традиция существует не только в форме индивидуального опыта. Между первоначальным событием и современным исследователем могут находиться ученики, община, устная передача, письменные тексты и институты, сохраняющие и интерпретирующие традицию. Поэтому надёжность этой передачи также должна быть предметом исторического исследования.

Юм и рациональность веры в чудеса

Наиболее известное эпистемологическое возражение против чудес принадлежит Дэвиду Юму. В разделе X An Enquiry concerning Human Understanding он не просто утверждает метафизическую невозможность чудес. Его аргумент прежде всего эпистемический: и доверие к свидетельству, и ожидание регулярного хода природы основаны на опыте, поэтому необходимо сравнивать силу свидетельства о необычном событии с силой нашего опыта регулярности природы.

Поэтому ответ на Юма не может состоять в простом утверждении, что он "предполагает натурализм". Даже теист может признать, что чрезвычайное историческое утверждение требует чрезвычайно сильного свидетельства.

Современным языком эту проблему можно выразить вероятностно. Если М - гипотеза о чуде, а Е - имеющиеся свидетельства, то значение имеет не только возможность М, но и вероятность М при наличии Е: $P(M|E) = P(E|M) \times P(M)$. Это показывает, почему одной метафизической возможности недостаточно. Необходимо учитывать исходные основания для гипотезы и то, насколько ожидаемы имеющиеся свидетельства в случае её истинности. Поэтому существование Бога, установленное независимыми философскими аргументами, делает гипотезу чудес метафизически допустимой, но не делает автоматически истинным каждое конкретное сообщение о чуде.

Таким образом, здесь необходимо различать три утверждения: чудо возможно; событие действительно произошло; событие лучше всего объясняется сверхъестественным действием.

Первое относится главным образом к метафизике, второе - к истории, третье требует совместной работы исторического и философского анализа.

Откровение и разум

Содержание предполагаемого откровения также должно быть исследовано. В рамках классического теизма Бог не может быть источником логического противоречия. Однако это не означает, что вся истина откровения должна быть доступна естественному разуму. Сверхъестественная тайна может превосходить человеческое понимание, не будучи при этом противоречивой.

При этом критерий непротиворечивости не является философски нейтральным: он основан на классической метафизике, принятой в данном исследовании. Поэтому мы не будем выдавать его за предпосылку, которую заранее обязаны принять все философские традиции. Его значение состоит в другом: внутри аристотелевско-томистской картины мира откровение не может содержать подлинного противоречия.

Например, христианское учение о Троице не утверждает, что Бог в одном и том же отношении является одновременно одним и тремя. Оно различает единство Божественной сущности и троичность Лиц. Можно спорить о философской состоятельности этого различения, но оно показывает, что тайна не тождественна логическому противоречию.

От общего откровения к конкретной религии

До сих пор речь шла только о возможности распознавания откровения вообще. Эти критерии должны применяться одинаково к любым религиозным претензиям: христианским, иудейским, исламским и другим. Нельзя заранее принять христианское откровение, а затем построить критерий специально под него.

Поэтому задача дальнейшего исследования состоит не в том, чтобы заранее объявить христианство истинным, а в том, чтобы рассмотреть конкретные исторические претензии и сравнить возможные объяснения имеющихся данных.

В случае христианства центральным вопросом становится Иисус из Назарета: что исторически можно установить о Нём, какие существуют ранние источники, что именно утверждали первые ученики и какие события послужили основанием возникновения христианской веры.

Таким образом, эта глава не доказывает христианство. Она устанавливает методологический переход от естественной теологии к историческому исследованию: если Бог существует

и откровение возможно, то конкретное заявление о Божественном откровении может быть предметом рационального исторического и философского анализа.

Следующий вопрос поэтому уже не "может ли Бог открыть Себя?", а "есть ли основания считать, что Он действительно сделал это в истории?".

Глава 3. Откровение, история и библейская критика

Если Бог действительно способен открывать Себя человеку в истории, возникает следующий вопрос: имеются ли основания видеть такое откровение в истории древнего Израиля? Прежде чем переходить к археологии, истории Израиля и библейским текстам, необходимо рассмотреть одно принципиальное возражение. Не противоречит ли сама современная библейская наука христианской вере?

На первый взгляд может показаться, что противоречие очевидно. Библейская критика исследует источники, редакции, исторический контекст, литературные жанры, противоречия и развитие традиций. Она может утверждать, что отдельные тексты были составлены позднее описываемых событий, что над ними работали несколько авторов и редакторов, а некоторые повествования имеют богословский или символический характер. Если же Библия является Словом Божиим, не предполагает ли это, напротив, что её текст должен быть непосредственной и безошибочной записью того, что Бог сообщил человеку?

Такое понимание вдохновения, однако, не является необходимым для христианства и особенно не соответствует католическому учению. Крупнейшая христианская церковь - Католическая, например, никогда не утверждала, что Бог буквально диктовал библейские книги их авторам, превращая их в пассивных писцов. Напротив, Второй Ватиканский собор в *Dei Verbum* прямо говорит, что Бог избрал людей, действовал в них и через них, а они, используя собственные способности и средства, являются "истинными авторами" Священного Писания. Поэтому Библия является одновременно Словом Божиим и человеческим словом.

Это принципиально важно для нашего исследования. Если библейские авторы действительно являются вторичными причинами текста, то их язык, литературные формы, историческая память, культурная среда, способы повествования и богословские цели не являются препятствиями для Божественного действия. Напротив, именно через них Бог сообщает Своё слово. Подобно тому как в томистской метафизике действие Первопричины не уничтожает действие вторичных причин, Божественное вдохновение не уничтожает человеческое авторство.

Поэтому богодухновенность не означает богонаписанность. Библия не является текстом, написанным Богом вместо человека. Она является текстом, написанным людьми под действием Божественного вдохновения. Это различие позволяет одновременно утверждать Божественное происхождение Писания и признавать реальность человеческой истории его формирования.

Современная католическая позиция именно поэтому не только допускает, но и требует серьёзного исследования человеческой стороны библейского текста. *Dei Verbum* 12 устанавливает, что для понимания намерения священных писателей необходимо учитывать литературные жанры, исторические обстоятельства и способы выражения. Бенедикт XVI прямо подчёркивал, что историко-критический метод необходим для библейской экзегезы, поскольку христианство связано с реальной историей, а история спасения не является мифологией, которую можно исследовать независимо от исторической реальности.

Эта позиция была развита и Папской библейской комиссией. Комиссия была создана ещё Львом XIII в 1902 году именно для содействия библейским исследованиям среди католиков и изучения спорных вопросов библеистики научными средствами. В 1993 году она опубликовала документ *Интерпретация Библии в Церкви*, подробно рассматривающий историко-критический метод и другие современные методы экзегезы.

Поэтому исследование происхождения библейского текста, его источников и редакционных слоёв не является само по себе отрицанием его богодухновенности. Напротив, если Бог действительно говорил через человеческих авторов, то необходимо сначала понять, что именно

эти авторы хотели сказать, каким языком они это выражали и в каком историческом мире они жили. Только после этого можно серьёзно обсуждать богословский смысл текста.

Это не означает, что историко-критический метод является единственным способом чтения Библии. Католическая герменевтика различает исторический и богословский уровни интерпретации. *Dei Verbum* требует учитывать не только намерение отдельного автора, но также единство всего Писания, живое Предание Церкви и аналогию веры. Бенедикт XVI поэтому говорил о необходимости двух взаимосвязанных уровней: историко-критического исследования человеческого текста и богословского понимания его как Слова Божия.

При этом использование символического и аллегорического толкования также не является изобретением современной апологетики, появившимся для того, чтобы спасти Библию от научной критики. Оно существует в христианской традиции с глубокой древности. Уже Августин рассматривал различные уровни понимания библейского текста и допускал аллегорическое прочтение повествований Бытия и других частей Ветхого Завета. В О граде Божием, О христианском учении и других произведениях он неоднократно различает буквальное и переносное понимание текста.

Позднейшая христианская традиция систематизировала это различие в учении о буквальном и духовном смыслах Писания. Катехизис Католической Церкви, следуя древней традиции, различает буквальный смысл и духовный, который включает аллегорический, моральный и анагогический уровни. При этом особенно важно, что духовный смысл не отменяет буквальный: все остальные смыслы Писания основаны на буквальном.

Поэтому признание того, что некоторые библейские тексты имеют символический, поэтический, литургический или богословски оформленный характер, не означает отказа от их истинности. Вопрос заключается в том, какую именно истину утверждает конкретный текст и каким литературным способом он её сообщает. Нельзя одинаково читать историческое повествование, пророчество, псалом, притчу, законодательный текст и мудростную литературу.

Более того, католическое понимание Ветхого Завета предполагает постепенность Божественного откровения. *Dei Verbum* говорит, что Бог открыл Себя Израилю словами и делами, а понимание Его путей у народа постепенно становилось глубже и яснее. Ветхий Завет содержит то, что Собор называет "истинной педагогикой Бога": древние книги содержат элементы несовершенного и временного, но именно через эту историческую последовательность Бог постепенно ведёт человека к полноте откровения.

Это имеет большое значение для нашего дальнейшего исследования. Нельзя требовать от самой ранней стадии библейской истории той степени богословской ясности, которая появляется значительно позднее. Если откровение действительно происходит внутри истории, оно может иметь характер постепенного раскрытия: от первоначального опыта Бога и завета - к более глубокому пониманию единобожия, закона, пророчества, греха, мессианской надежды и, в христианском понимании, к окончательному откровению во Христе.

Такое понимание не является попыткой задним числом исправить неудобные места Ветхого Завета. Оно прямо соответствует католическому учению о *pedagogia divina*. *Dei Verbum* утверждает, что Ветхий Завет является свидетельством подлинной Божественной педагогики, а его книги одновременно сохраняют собственную ценность и получают полноту значения в свете Нового Завета.

Наконец, необходимо различать откровение, вдохновение и историческую запись. Откровение - это действие Бога, посредством которого Он сообщает Себя и Свою волю. Вдохновение относится к особому действию Бога, благодаря которому определённые истины были записаны в Священном Писании. А исторический текст является результатом конкретной человеческой деятельности: авторов, редакторов, переписчиков и общин, существовавших в определённых исторических условиях. Эти уровни не следует отождествлять.

Именно поэтому существование редакционных слоёв или нескольких источников внутри библейского текста само по себе не опровергает вдохновение. Если окончательный текст возник через сложную человеческую историю передачи и редакции, вопрос для христианина заключается не в том, почему Бог не написал книгу непосредственно, а в том, каким образом Божественное провидение могло действовать через реальную историю человеческого авторства и передачи.

В дальнейшем мы поэтому будем рассматривать Ветхий Завет одновременно с двух сторон. С одной стороны, как собрание древних исторических и литературных памятников, которые необходимо исследовать средствами современной истории, археологии, текстологии и библеистики. С другой - как корпус текстов, который христианская традиция признаёт частью Божественного откровения. Эти два подхода не обязаны противоречить друг другу.

Более того, именно такое сочетание позволяет избежать двух противоположных ошибок. Первая - фундаментализм, при котором исторические и литературные особенности текста игнорируются ради заранее заданной картины его происхождения. Вторая - редукционизм, при котором наличие человеческого авторства автоматически принимается за доказательство отсутствия Божественного действия. Католическая позиция не требует ни первого, ни второго.

Поэтому далее мы не будем исходить из предположения, что библейское повествование исторически точно во всех деталях, но не будем и исходить из противоположного предположения, будто оно является позднейшим мифологическим конструктом. Мы рассмотрим доступные исторические, археологические и текстологические данные и постараемся отделить относительно хорошо установленное от вероятного, спорного и чисто богословского.

Главный вопрос этой главы будет поэтому сформулирован предельно осторожно: что историческое и археологическое исследование древнего Израиля позволяет установить о возникновении Израиля, его религии, библейских традициях и развитии израильского монотеизма - и насколько эти данные совместимы с христианским утверждением о постепенном Божественном откровении?

Само существование Израиля ещё не доказывает откровение. Археологическое подтверждение некоторого библейского события тоже не доказывает его сверхъестественного происхождения. Но если Божественное откровение действительно происходило в истории, именно здесь следует искать его исторический контекст. И только после тщательного исследования этого контекста можно будет переходить от исторических данных к вопросу об их богословском значении.

Глава 4. Израиль и Ветхий Завет: Возникновение Израиля и патриархи.

В предыдущих главах мы установили, что божественное откровение метафизически возможно и что в принципе возможно рациональное исследование исторического утверждения о том, что Бог действительно открыл Себя определённом народу или человеку. Однако сама по себе возможность откровения ещё ничего не говорит о том, происходило ли оно в действительности. Поэтому теперь необходимо обратиться к истории.

Если христианство утверждает, что Бог действовал в истории Израиля, то первым вопросом должно быть не "доказывает ли археология Библию?", а более фундаментальный: что вообще мы знаем об Израиле, его происхождении, религии, политической истории и литературных традициях? Только после установления этого исторического фона можно спрашивать, насколько библейское повествование соответствует исторической реальности и можно ли увидеть в этой истории нечто большее, чем обычное развитие древневосточной религии.

Здесь особенно важно соблюдать различие между тремя уровнями. Во-первых, существует история древнего Израиля, которую можно реконструировать по археологическим данным, египетским, ассирийским, вавилонским и другим внешним источникам. Во-вторых, существует библейская литература, которая представляет эту историю уже с определённой богословской точки зрения. В-третьих, существует вопрос о том, может ли за этой историей действительно стоять божественное откровение. Археология способна непосредственно работать прежде всего с первым вопросом, литературная критика - со вторым, а третий требует уже философского и богословского анализа.

Ханаан в конце бронзового века

История Израиля начинается не с появления совершенно нового народа в пустыне, который затем внезапно захватывает Ханаан. Археологическая картина гораздо сложнее.

Во II тысячелетии до н. э. Ханаан представлял собой регион, состоявший из множества городских центров и сельских поселений, находившийся в значительной степени под политическим и экономическим влиянием Египта. Египетские фараоны контролировали Ханаан не так, как позднейшие империи контролировали провинции: важную роль играли местные правители городов, которые сохраняли значительную автономию, но признавали египетское верховенство.

К концу позднего бронзового века эта система пережила серьёзный кризис. В XIII-XII веках до н. э. восточное Средиземноморье оказалось в состоянии масштабной политической и экономической нестабильности. Разрушались или сокращались многие города, ослабевала египетская власть, менялись торговые маршруты, происходили миграции населения. Именно в этом контексте возникает одна из наиболее важных археологических особенностей раннего Израиля - резкое увеличение числа небольших поселений в центральных и северных горных районах Ханаана.

Финкельштейн одним из первых систематически связал этот процесс с изменениями в образе жизни местного населения. Согласно его модели, значительная часть людей, поселившихся в горной местности в XII-XI веках до н. э., не была пришлым завоевательным народом в обычном смысле слова. Это были преимущественно местные группы, связанные с пасторальным населением Ханаана, которые переходили к более оседлому образу жизни. В его ранней модели речь шла о "пасторально-кочевом" происхождении значительной части поселенцев. Современные исследования в целом также рассматривают местный компонент в этногенезе Израиля как чрезвычайно важный.

Это обстоятельство существенно для понимания библейской истории. Израиль не обязательно следует представлять как этнически совершенно чуждый Ханаану народ, который однажды появился извне. Напротив, археологические данные позволяют говорить о постепенном формировании новой социальной и этнической идентичности внутри самого Ханаана.

Это, однако, не означает, что всякая традиционная библейская история должна быть отвергнута. Этногенез народа и историчность конкретных преданий - разные вопросы. Даже если значительная часть ранних израильтян происходила из местного населения Ханаана, это ещё ничего не говорит о том, каким образом возникли предания об Аврааме, Исходе, Моисее или патриархах.

Одним из важнейших документов для истории раннего Израиля является стела египетского фараона Мернептаха, датируемая примерно концом XIII века до н. э., обычно около 1208 года до н. э.

На стеле перечисляются победы Мернептаха в Ханаане. Среди названных объектов присутствует Израиль. Особенно интересно, что египетский писец использовал для Израиля определитель, связанный с населением или этнической группой, а не с городом или территориальным государством. Это означает, что египтяне воспринимали "Израиль" как определённую группу людей, уже находившуюся в Ханаане. Стела является древнейшим известным внебиблейским упоминанием Израиля.

Значение этого свидетельства трудно переоценить. Оно показывает, что к концу XIII века до н. э. группа, называемая Израилем, уже существовала в Ханаане. Следовательно, история Израиля как исторического сообщества начинается не в эпоху Давида, не при Иосии и даже не в период ассирийского кризиса. Она восходит по меньшей мере к концу XIII века до н. э.

При этом стела Мернептаха не рассказывает нам практически ничего о происхождении Израиля. Мы не знаем из неё, откуда пришли эти люди, каким был их язык, религия или политическая организация. Она также не подтверждает Исход и не описывает завоевание Ханаана. Она устанавливает лишь один чрезвычайно важный факт: в конце XIII века до н. э. в Ханаане существовала группа, которую египтяне называли Израилем.

Это хорошо согласуется с археологической картиной возникновения множества небольших поселений в центральных горных районах. Но вопрос о том, каким образом эти группы превратились в народ Израиля, остаётся предметом дискуссии. Одни модели подчёркивают постепенную внутреннюю трансформацию хананейского общества, другие - сочетание местного населения с пришлыми группами, третьи придают большее значение социальным, экономическим и религиозным изменениям.

Современная историография в целом отошла от простого выбора между двумя крайностями - "весь Израиль пришёл извне" и "Израиль полностью возник из местных хананеев".

Таким образом, уже на самом раннем этапе перед нами возникает важная историческая картина: Израиль появляется внутри древнего Ханаана, но постепенно приобретает собственную идентичность.

Особенно интересен вопрос о том, чем ранние израильтяне отличались от остальных жителей Ханаана.

Археология показывает целый ряд особенностей ранних горных поселений. Они отличаются от крупных городских центров позднего бронзового века своим размером, архитектурой и организацией хозяйства. Во многих поселениях встречается типичный план домов, который позднее становится характерным для израильского общества. Известны также особенности животноводства и питания, которые в некоторых регионах позволяют говорить о формировании специфического культурного комплекса.

Однако археологические различия не следует автоматически превращать в доказательство существования уже полностью сформированного "еврейского народа". Этническая идентичность возникает постепенно. Археологический материал показывает социальную транс-

формацию; название "Израиль" в египетской надписи показывает существование группы; позднейшие тексты показывают уже развитое национальное самосознание. Соединение этих данных позволяет реконструировать процесс этногенеза, но не даёт нам простой даты, когда "появился еврейский народ".

Именно поэтому выражение "израильтяне были просто хананеями" является таким же чрезмерным упрощением, как и противоположное утверждение, будто они были полностью чужим народом, внезапно пришедшим из-за Иордана. Более точной является формула: древний Израиль сформировался в значительной степени из населения Ханаана, но в процессе формирования приобрёл новую этническую, политическую и религиозную идентичность.

Это имеет особое значение для последующего развития израильской религии. Если Израиль вырос из хананейского мира, то неудивительно, что ранняя израильская религия имеет множество общих черт с религиями Ханаана.

Вопрос состоит не в том, существовало ли это сходство, - оно несомненно, - а в том, как из общего западносемитского религиозного контекста постепенно возникло то, что позднее станет специфически израильским монотеизмом.

С исторической точки зрения наиболее сложной частью книги Бытия являются повествования об Аврааме, Исааке, Иакове и Иосифе.

Здесь особенно важно избежать двух противоположных ошибок. Первая состоит в том, чтобы считать археологию прямым подтверждением каждого эпизода Бытия. Вторая - в том, чтобы считать невозможность прямого археологического подтверждения доказательством того, что все патриархальные повествования были поздней выдумкой.

Современная историография значительно осторожнее.

Рональд Хендель, например, подчёркивает, что у нас нет прямого исторического свидетельства существования Авраама, Исаака, Иакова или Иосифа как конкретных исторических лиц. Но из этого не следует, что все содержащиеся в рассказах традиции были созданы непосредственно авторами поздней эпохи. Патриархальные повествования могут содержать сочетание древних преданий, исторической памяти, фольклора, этнического самопонимания и позднейшей литературной обработки.

Это принципиально важное различие. Если исторический человек существовал, это ещё не доказывает, что всё, что о нём рассказывает позднейшая традиция, произошло именно так. Но и поздняя письменная форма текста не означает автоматически, что все лежащие за ней традиции возникли одновременно с этой письменной формой.

Именно здесь находится один из главных вопросов спора между Финкельштейном и более ранними либо альтернативными моделями истории Пятикнижия.

Финкельштейн и его соавторы склонны рассматривать патриархальные повествования как сложившиеся литературные традиции, в которых древние элементы смешаны с отражением гораздо более поздних политических и географических реалий. В одной из более поздних работ Финкельштейн вместе с Томасом Рёмером предлагает, например, рассматривать ранние слои преданий об Аврааме как связанные с населением южных горных районов в железном веке и с местным культом Мамре. При этом последующие слои связываются с объединением южных и северных традиций, а некоторые элементы - с эпохой изгнания и послеизгнания.

Таким образом, даже здесь позиция Финкельштейна не сводится к простой формуле "Авраам был выдуман в VII веке". Его модель предполагает длительное развитие традиций.

Анахронизмы и проблема датировки

Здесь возникает особенно важная методологическая проблема. Если в библейском тексте присутствует географическое или этническое название, которое становится хорошо засвидетельствованным лишь в более поздний период, можно ли из этого заключить, что весь рассказ был написан именно тогда? Ответ должен быть отрицательным.

Такой факт действительно является аргументом в пользу поздней формы текста или поздней редакции конкретного фрагмента. Но он не обязательно устанавливает дату возникновения самой традиции.

Представим, например, что древний рассказ был передан из поколения в поколение, а позднейший редактор заменил устаревшее название народа или территории на название, привычное его современникам. В таком случае в окончательном тексте будет присутствовать поздняя географическая реальность, хотя само повествование может восходить к значительно более ранней традиции.

Именно поэтому аргумент от анахронизма должен формулироваться осторожно: "этот элемент не может относиться к предполагаемой эпохе событий в его нынешней форме" - значительно сильнее и корректнее, чем "поэтому весь рассказ был сочинён в VII веке". Эта проблема особенно важна для дискуссии о патриархах.

Один из известных аргументов Финкельштейна касается верблюдов в рассказах об Аврааме. В Бытии верблюды появляются как часть караванной экономики. Археозоологические исследования действительно показывают, что широкое использование одомашненных верблюдов в южном Леванте относится к железному веку, а исследования Тимны и Аравы связывают их распространение в регионе примерно с X веком до н. э.

Но отсюда не следует автоматически, что любой рассказ, в котором присутствует верблюд, возник в VII веке. Это может свидетельствовать о позднейшей актуализации текста, о перенесении привычного автору способа описания караванной торговли в более древний сюжет или о том, что традиция в нынешнем виде действительно получила позднюю литературную обработку.

Иными словами, археология здесь действительно создаёт проблему для буквального чтения рассказа как непосредственного описания второго тысячелетия до н. э., но она не позволяет сама по себе установить конкретную дату композиции Бытия.

Похожая ситуация возникает и с библейским Гераром. Раскопки обнаружили значительную систему укреплений, ров и земляной вал; площадь поселения в среднем бронзовом веке составляла около 150 дунамов. Археологический материал показывает также более позднее заселение этого региона.

Поэтому само существование крупного Герара в древности не является проблемой для библейского повествования. Однако отождествление именно Тел-Харора с библейским Гераром не является абсолютно доказанным, а датировка конкретного библейского рассказа остаётся отдельным вопросом.

Особенно важно не делать обратной ошибки: наличие древнего города с подходящим названием или географией не доказывает пребывание там Авраама или Исаака. Археология может показать, что описанный тип места существовал, но не может одним этим установить, что конкретный персонаж там находился.

В случае с арамеями ситуация сложнее и, вероятно, действительно указывает на более поздние слои традиции. В Бытии 31 присутствуют представления о границе между Израилем и арамейским миром. Хендель также относит память о конфликтах с Арамом к более позднему, железному веку, поскольку арамейские политические образования становятся важным фактором региона именно в этот период.

Это хороший пример того, почему библейские рассказы следует рассматривать как многослойные. В них могут сохраняться очень древние традиции, одновременно подвергавшиеся переработке под воздействием более поздней политической географии.

Сходный вопрос возникает при анализе рассказов об Моаве и Эдоме. Здесь особенно интересно, что археология последних десятилетий значительно усложнила старую картину, согласно которой южная Трансиордания долгое время оставалась практически без развитых политических структур.

Исследования медеплавильных центров Вади-Файнан показывают интенсивное производство меди уже в раннем железном веке, примерно в XII-X веках до н. э. Работы Томаса Леви и его коллег связывают это производство с местными племенными группами и допускают связь с формированием раннего Эдома.

Это не доказывает существование именно того централизованного Эдомского царства, которое описывает более поздняя библейская литература. Но это существенно ослабляет слишком простую картину, согласно которой в X-IX веках южная Трансиордания была лишь пустой периферией без сложной социальной организации.

Сам Финкельштейн в исследованиях южной степи Леванта признаёт существование в раннем железном веке местных политических образований в районе Моава и северного Негева. Он реконструирует довольно сложную политическую динамику этого региона уже в X-IX веках до н. э.

Следовательно, наличие Моава или Эдома в древних преданиях само по себе не является анахронизмом. Другое дело - вопрос о том, какую именно политическую структуру подразумевает конкретный текст и когда возникла его нынешняя литературная форма.

Кедариты, Кадеш-Барнеа и дальняя Аравия

Некоторые аргументы от анахронизмов особенно хорошо показывают необходимость осторожности. Например, в Бытии 25 упоминаются различные арабские племенные группы. Если конкретное название действительно становится внешне засвидетельствованным лишь в VIII веке до н. э., это может быть аргументом против датировки данного фрагмента вторым тысячелетием. Но это не обязательно аргумент против существования гораздо более древней традиции, в которую позднее было внесено актуальное для автора название.

Ещё более показателен Кадеш-Барнеа. Здесь современная археология прямо показывает, насколько опасно пользоваться слишком поздней датировкой без учёта стратиграфии. В собственной статье Финкельштейн пересматривает археологию Телль-эль-Кудейрата и признаёт наличие раннего поселения, относящегося к железному веку I, с датировками XII-X веков до н. э.; последующая фаза относится к железному веку IIА, начиная с конца X века. Крупная прямоугольная крепость действительно появляется позднее, во второй половине VIII века.

Поэтому корректно говорить не "Кадеш-Барнеа появился только в VIII-VII веках", а различать несколько археологических фаз: раннее поселение, затем более развитые сооружения и, наконец, позднюю крепость. Сам Финкельштейн в современной археологической работе это различие признаёт.

То же относится к южной Аравии. Саба и Мариб действительно демонстрируют развитие сложных политических и экономических структур, но точная датировка раннего Сабейского царства и отдельных сооружений остаётся предметом исследований. Например, ЮНЕСКО относит расцвет Сабейского царства в Марибском регионе преимущественно к периоду начиная с VIII века до н. э., тогда как более раннее развитие оазиса и ирригационных систем имеет более глубокую историю.

Следовательно, аргументы такого рода нужно проверять не по принципу "первое письменное упоминание = начало существования", а по всей совокупности археологических данных.

Из всего этого можно сделать более осторожный, но и более содержательный вывод. Сегодня мы не располагаем археологическим свидетельством, которое позволило бы сказать: "Вот Авраам, вот Исаак, вот Иаков". Поэтому утверждать прямую историческую доказанность патриархов нельзя.

Но столь же неоправданно утверждать, что патриархальные повествования целиком являются поздней литературной конструкцией VII-VI веков. Исследования Хенделя показывают, что некоторые элементы патриархальных традиций могут отражать весьма древние культурные воспоминания: древние представления о культе Эла, память о северной Месопотамии и

аморейской среде, древние топонимы и некоторые особенности родовой структуры. При этом другие элементы явно относятся к более поздним периодам - например, память о конфликтах с арамеями, некоторые этнические названия и поздние географические ассоциации. Это хорошо соответствует модели постепенного формирования текста.

И здесь становится важной та модель, которую мы обсуждали в предыдущей главе. Если текст Пятикнижия действительно формировался из различных традиций и редакционных слоёв, наличие позднего элемента вовсе не означает, что вся традиция поздняя. Напротив, сама возможность различать слои позволяет объяснить, почему в одном повествовании могут соседствовать очень древние мотивы и элементы, отражающие политическую ситуацию железного века.

Именно поэтому документарная гипотеза и её современные варианты представляют интерес для нашей темы. Однако их нельзя превращать в догму. Классическая модель J-E-P-D, связанная с последовательностью Яхвиста, Элохиста, Жреческого кодекса и Девтерономиста, представляет собой одну из моделей реконструкции происхождения Пятикнижия. Современная библеистика предлагает и другие модели, а датировки отдельных источников продолжают обсуждаться.

В частности, сам Финкельштейн не принимает простую картину, согласно которой всё библейское повествование было создано одним автором в VII веке. Его исследования предполагают длительное развитие традиций. В статье о патриархальных повествованиях Финкельштейн и Рёмер реконструируют несколько стадий развития материала об Аврааме, включая ранние южные традиции, последующее объединение северных и южных преданий и более поздние редакционные слои.

Поэтому противопоставление "Финкельштейн утверждает позднее происхождение - Фридман утверждает древнее происхождение" несколько упрощает реальную дискуссию. Существеннее другой вопрос: насколько древними являются отдельные традиции, лежащие за окончательным текстом?

Именно здесь аргументы от анахронизмов имеют ограниченную силу. Они способны показать, что определённый фрагмент в его нынешней форме не может быть непосредственно современником описываемых событий. Но они гораздо слабее как аргумент против существования более ранней традиции.

Что можно заключить на данном этапе?

На сегодняшний день наиболее осторожная реконструкция выглядит следующим образом. К концу XIII века до н. э. в Ханаане уже существовала группа, известная египтянам как Израиль. Археологическая картина XII-XI веков показывает масштабное увеличение числа поселений в горных районах. Значительная часть населения, из которого позднее сформировался Израиль, вероятно, происходила из местной хананейской среды, хотя вопрос о смешении различных групп остаётся открытым.

Из этого местного населения постепенно формируется новая социальная и этническая идентичность. Она не возникает одномоментно и не может быть сведена к одному военному завоеванию. Израиль становится отдельным народом постепенно.

Патриархальные рассказы значительно труднее поддаются исторической проверке. Мы не можем археологически доказать существование Авраама, Исаака, Иакова или Иосифа. Однако это не означает, что все предания о них были созданы поздними авторами из ничего. Есть основания рассматривать патриархальные повествования как сложный сплав древних традиций, исторической памяти, фольклора, этнического самосознания и более поздней литературной переработки.

Таким образом, археология пока не даёт нам основания сказать: "Бытие доказано". Но она также не позволяет свести Бытие к простой поздней фикции.

И это различие будет принципиально важным для дальнейшего исследования. Историческая ценность библейского текста не является бинарной величиной. Один его элемент может отражать древнюю память, другой - железновековую политическую реальность, третий - редакцию эпохи изгнания, а четвёртый - богословское осмысление уже известных событий.

Поэтому следующими вопросами должны стать Исход, Моисей и формирование израильской религии. Именно здесь мы столкнёмся с ещё более сложным материалом: египетскими источниками, археологией Синай и Негева, Рамсесом, Питомом и Пер-Рамсесом, Кадеш-Барнеа, ранним культом Яхве и вопросом о том, каким образом из хананейского религиозного мира возник специфический израильский монотеизм.

Глава 5. Израиль и Ветхий Завет: Исход и Моисей.

Если возникновение Израиля в Ханаане можно достаточно уверенно проследить археологически начиная с конца XIII века до н. э., то следующий вопрос значительно сложнее: существовала ли за библейским рассказом об Исходе реальная историческая миграция из Египта? Именно здесь археологическая дискуссия становится особенно острой. С одной стороны, в Египте действительно существовали многочисленные группы населения западносемитского происхождения. Некоторые из них жили там поколениями, работали на египетских предприятиях или находились в зависимости от египетской администрации. Египетский контроль над Ханааном и постоянное перемещение людей между Ханааном и Египтом хорошо засвидетельствованы. С другой стороны, мы не располагаем египетским текстом, который сообщал бы о массовом выходе из Египта народа Израиля во главе с Моисеем.

Поэтому вопрос следует поставить точнее. Не "доказан ли Исход в том виде, в каком он описан в книге Исход?", а: существовало ли историческое основание предполагать, что за позднейшим библейским повествованием стояла реальная группа людей, связанная с Египтом и принесящая в Израиль память об освобождении и поклонении Яхве? Такой вопрос позволяет избежать как фундаменталистского требования буквального подтверждения каждой детали повествования, так и противоположной крайности, согласно которой отсутствие археологических свидетельств массового Исхода автоматически означает отсутствие какого-либо исторического ядра.

Связи между Египтом и Ханааном существовали задолго до появления Израиля. Египет был одним из главных политических и экономических центров Восточного Средиземноморья, а северо-восточная часть Дельты Нила постоянно взаимодействовала с населением Леванта. Особенно важным для библейского рассказа является период после изгнания гиксосов. Гиксосские правители XV династии происходили из западносемитской среды и контролировали значительную часть Египта во Втором переходном периоде. Около середины XVI века до н. э. Ахмос I захватил Аварис и ликвидировал власть гиксосов.

После этого египетская власть стала значительно внимательнее относиться к передвижениям населения между Египтом и Ханааном. В Новом царстве на северо-восточной границе Египта существовала система крепостей и пограничных пунктов, через которые проходили торговцы, военные, пастухи, рабы и различные группы кочевого населения. Поэтому сама идея людей, пытающихся пересечь египетскую границу в направлении Синай или Ханаана, совершенно не противоречит известной исторической обстановке.

Это, однако, ещё не подтверждает Исход. Оно лишь показывает, что географические и политические предпосылки такого события существовали.

Первое серьёзное затруднение для ранней датировки Исхода возникает уже в книге Исход. В Исх. 1:11 говорится, что израильтяне строили для фараона города Питом и Рамсес. Последний обычно связывается с египетским Pi-Ramesses - "Домом Рамсеса", царской резиденцией Рамсеса II в восточной Дельте. Город был создан и превратился в крупный политический центр именно в XIII веке до н. э., во время XIX династии.

Это создаёт очевидную проблему для традиционной ранней датировки Исхода примерно XV веком до н. э. Если название действительно отражает историческое название города, то рассказ значительно естественнее помещается в эпоху Рамсеса II, чем за несколько столетий до него. Египетские документы действительно свидетельствуют о существовании Pi-Ramesses в XIX династии.

Этот аргумент следует признать серьёзным. Однако из него необходимо сделать более ограниченный вывод, чем иногда делается. Он показывает, что нынешняя форма рассказа использует название, соответствующее эпохе Рамсеса II. Но это ещё не означает, что сама тра-

диция об Иходе возникла в XIII веке, а тем более что она была целиком создана в VII веке. Древний рассказ мог передаваться в течение длительного времени, а позднейший редактор мог заменить устаревший топоним названием, известным его современникам.

Более того, возникает интересная обратная проблема. Если окончательная форма повествования была создана в VII веке, почему в ней используется название города, который к этому времени уже давно утратил своё прежнее политическое значение после переноса царской резиденции? Конечно, старые названия могли сохраняться в литературной традиции, поэтому это не опровергает позднейшую редакцию. Но тогда необходимо объяснить механизм сохранения древнего топонима. В любом случае аргумент от Pi-Ramesses гораздо надёжнее устанавливает исторический контекст, отражённый в нынешней форме текста, чем точную дату возникновения всей традиции об Иходе.

Финкельштейн обращает внимание и на египетскую пограничную систему. После изгнания гиксосов Египет поддерживал сеть крепостей и административных пунктов на северо-восточной границе. Египетские документы рассказывают о передвижении групп шасу - пасторального населения южного Леванта. В одном из документов XIII века чиновник сообщает о прохождении шасу через пограничную систему.

На этом фоне особенно заметно отсутствие упоминания Израиля до стелы Мернептаха. Египтяне достаточно подробно фиксировали происходившее на границе, и если бы огромный народ действительно покинул Египет и в течение десятилетий странствовал по Синаю, естественно было бы ожидать большего количества свидетельств.

Это действительно серьёзное возражение против буквального представления об Иходе как о массовом переселении огромного населения. Но оно не имеет такой же силы против небольшой группы. Если из Египта вышли несколько сотен или даже несколько тысяч человек, а затем присоединились к уже существовавшему населению Ханаана, археологический след такого события мог оказаться практически неуловимым.

В книге *The Exodus: How It Happened and Why It Matters* Ричард Эллиот Фридман предлагает отказаться от предположения, что из Египта должен был выйти весь Израиль. Согласно его реконструкции, из Египта могла выйти сравнительно небольшая группа левитов, которая позднее присоединилась к уже существовавшему населению Израиля. Вместе с этой группой в Израиль пришла память об египетском рабстве и освобождении, а также культ Яхве.

Это позволяет объяснить сразу несколько особенностей исторической картины. Во-первых, Израиль уже существовал в Ханаане к концу XIII века до н. э., как показывает стела Мернептаха. Поэтому нет необходимости представлять весь Израиль как народ, который только после Исхода появился в Ханаане. Во-вторых, археология действительно не обнаруживает следов многомиллионной миграции. Но небольшая миграция практически не обязана оставлять заметный археологический след. В-третьих, сама библейская традиция выделяет левитов в особую группу внутри Израиля.

Фридман обращает внимание прежде всего на египетские имена. Моисей имеет имя египетского происхождения, а некоторые другие важные персонажи, связанные с левитами, также носят египетские имена. Само по себе египетское имя ничего не доказывает: египетские имена могли использоваться людьми, которые никогда не покидали Ханаан. Однако концентрация подобных имён именно в левитской традиции представляет собой интересный вопрос, особенно если рассматривать её вместе с другими свидетельствами.

Гипотеза Фридмана поэтому не заключается в утверждении, будто археологи нашли следы всего библейского Исхода. Его утверждение гораздо скромнее: возможно, историческим ядром традиции был выход небольшой группы из Египта, после чего её опыт стал частью общей памяти Израиля.

Имя Моисей является одним из наиболее интересных элементов этой гипотезы. Его форма хорошо сопоставляется с египетским элементом *ms* или *mose*, связанным с идеей рож-

дения. Аналогичный элемент присутствует в таких египетских именах, как Тутмос и Рамсес. Библейское объяснение имени через еврейский глагол "извлекать" может рассматриваться как народная этимология, возникшая уже внутри еврейской традиции.

Это, конечно, не доказывает существование самого Моисея. Однако в исторической реконструкции происхождение имени имеет определённое значение. Если традиция была создана полностью внутри железновековой Иудеи, возникает вопрос, почему центральному герою повествования было дано египетское имя.

Этот факт гораздо естественнее объясняется, если хотя бы часть традиции действительно связана с египетским прошлым.

Фридман соединяет этот аргумент с египетскими именами других левитов и предполагает, что именно левитская группа могла иметь египетское происхождение. Это остаётся гипотезой, но гипотезой, способной объяснить сразу несколько особенностей текста.

Особенно интересный материал дают папирусы Анастаси. Они не являются свидетельствами Исхода, но позволяют увидеть реальный мир египетско-ханаанейской границы XIII века до н. э.

Папирус Анастаси V содержит сообщение египетского чиновника, связанное с поиском двух беглых рабов. В тексте упоминаются пограничные пункты, включая Теку и Мигдол. Чиновник пытается выяснить, куда направились беглецы после пересечения пограничной системы. Документ показывает, что побег людей из Египта через восточную границу был вполне реальным событием, которое египетская администрация действительно отслеживала.

Ещё интереснее папирус Анастаси VI. В нём египетский чиновник сообщает о шасу из земли Эдом, которым разрешили пересечь пограничную систему и провести свои стада к водоёмам в районе Теку. Этот текст особенно важен для реконструкции исторической среды Исхода: египетская администрация действительно сталкивалась с группами из района Эдома, которые переходили границу вместе со стадами.

Но следует сохранять строгое различие между контекстом и свидетельством. В папирусе Анастаси VI нет Израиля и нет Моисея. Он не подтверждает Исход. Его значение состоит в том, что он демонстрирует существование именно той географической и политической ситуации, которая необходима для такого рассказа: египетской восточной границы, кочевых групп южного Леванта, передвижения людей и животных и постоянного контроля за пересечением границы.

Иными словами, египетские документы делают Исход исторически возможным, но не устанавливают его фактическое совершение.

Здесь гипотеза Фридмана становится ещё интереснее. Египетские источники Нового царства используют термин Shasu для различных пасторальных групп южного Леванта. В одном из египетских топографических списков встречается выражение, которое многие исследователи читают как "земля шасу Яхве".

Интерпретация этого текста остаётся дискуссионной, и поэтому использовать его как установленное доказательство нельзя. Но если чтение имени Яхве правильно, оно имеет огромное значение: имя Яхве оказывается связанным с южным регионом ещё до того, как Израиль становится хорошо засвидетельствованным государством.

Эта возможность хорошо сочетается с древнейшими израильскими поэтическими текстами, в которых Яхве изображается приходящим с юга - из Сеира, Эдома, Парана или района Мадяна. Уже в библейской традиции существует своеобразная память о южном происхождении Яхве.

Фридман соединяет эти данные с гипотезой о левитах. В его реконструкции первоначально существовало южное почитание Яхве, связанное с группами вроде шасу или мадианитян. Затем группа левитов, имевшая египетский опыт и связанная с Моисеем, принесла культ

Яхве в Ханаан. Со временем Яхве был отождествлён с Элом, верховным богом западносемитского пантеона, и стал Богом Израиля.

Это уже не установленный исторический факт, а реконструкция. Однако она представляет интерес потому, что пытается объяснить одновременно египетские элементы Моисеевой традиции, южную географию раннего Яхве и особое положение левитов.

Особое место в аргументации Финкельштейна занимает география Исхода. Здесь необходимо разбирать каждый топоним отдельно, поскольку аргумент "город возник позднее - следовательно, весь рассказ поздний" далеко не всегда работает.

Питом обычно связывают с египетским Pi-Atum, "Домом Атума". Название имеет египетское происхождение, а археологическая проблема состоит прежде всего в идентификации конкретного города. Телль-эль-Масхута долгое время считалась одним из главных кандидатов, однако её основные археологические слои относятся к более позднему периоду. Другим кандидатом является Телль-эр-Ретаба в Вади-Тумилате, где обнаружены памятники эпохи Рамсеса II. Поэтому корректнее говорить, что одна из наиболее распространённых идентификаций Питома плохо соответствует XIII веку, а не что сам библейский Питом был доказанно создан только в VII веке. Археологическая идентификация древних топонимов редко бывает настолько простой.

С Мигдолом ситуация ещё интереснее. Египетское слово *mgdol* означает укреплённый пункт или крепость. Подобные объекты существовали на восточной границе Египта уже в Новом царстве. Более того, папирус Анастаси V показывает существование Мигдола в пограничном контексте XIII века до н. э. Поэтому само название не может быть аргументом в пользу происхождения рассказа исключительно из VII века. Спорным остаётся лишь вопрос, какой именно Мигдол имеется в виду в конкретном библейском тексте.

Гесем также нельзя автоматически связывать с известным из более поздних источников именем Гешема. Необходимо различать название региона, личное имя и политическое образование. Без самостоятельного лингвистического аргумента нельзя просто утверждать, что библейское название возникло из-за кедаритского правителя VII века.

Таким образом, здесь особенно хорошо видна общая проблема аргументации от топонимов. Позднее письменное свидетельство названия не обязательно означает позднее существование самого места, а поздняя форма топонима не обязательно означает позднее происхождение всей традиции.

В Числах упоминается Эцион-Гавер - один из пунктов маршрута странствования Израиля. Археологическая идентификация этого места традиционно связывается с Телль-эль-Хулейфи в районе северной Акабской бухты. История этого поселения сложна, а датировки его различных археологических фаз неоднократно пересматривались.

В железном веке здесь действительно существовал важный центр, связанный с металлургией меди и торговыми путями. Но это не означает автоматически, что археологический объект железного века является именно той стоянкой, которую перечисляет Числа 33. Здесь опять приходится различать археологическую идентификацию и историческую интерпретацию текста.

Кроме того, сам список стоянок в Числах представляет собой отдельную литературную проблему. Его окончательная редакция могла быть поздней, но это не исключает сохранения более древнего географического материала. В документарных и редакционных моделях Пятикнижия подобное сочетание древней традиции и поздней обработки вполне ожидаемо.

Проблема Арада строится примерно по той же схеме. Археологические данные не позволяют обнаружить на Тель-Араде крупный город позднего бронзового века, который безоговорочно соответствовал бы образу ханаанского царя Арада в рассказе об Исходе. Это действительно создаёт трудность для буквального прочтения.

Но из этого не следует, что южная традиция об Араде была создана только в VII веке. В X веке регион уже находился в системе политических и торговых связей, что подтверждается археологическими и эпиграфическими данными. Позднейший автор мог переносить на более древнюю эпоху политическую географию, известную ему самому, но столь же возможно, что за названием стояла более древняя память о южных группах.

С Хешбоном возникает аналогичная проблема. Отсутствие крупного города именно в предполагаемую эпоху Исхода плохо согласуется с буквальным изображением могущественного царства Сигона. Однако оно не доказывает, что сама традиция о Сигоне возникла в VII веке. Позднейшая литература могла реконструировать древнюю историю через политическую карту, известную её авторам.

Поэтому археологический аргумент здесь должен формулироваться как аргумент против конкретной реконструкции событий, а не как автоматическое доказательство позднего происхождения всей традиции.

Главное возражение против массового Исхода остаётся очень сильным: археология Сина не показывает следов огромной популяции, которая должна была десятилетиями перемещаться по полуострову.

Это особенно важно, поскольку в библейском повествовании речь идёт о чрезвычайно большом количестве людей. Если понимать цифры буквально, мы получаем население, которое сопоставимо или даже превосходит население многих государств древнего Ближнего Востока. Такая реконструкция плохо совместима с археологической картиной.

Поэтому современная историческая критика имеет веские основания отвергать буквальное представление об Исходе как о массовой миграции всего населения Израиля.

Но здесь снова возникает различие масштаба. Если исходившая из Египта группа была небольшой, а затем растворилась или объединилась с населением Ханаана, археологические следы могли исчезнуть. История знает множество небольших миграций, которые невозможно обнаружить археологически спустя несколько тысячелетий.

Именно поэтому отсутствие археологических свидетельств массового Исхода является сильным аргументом против массового Исхода, но гораздо более слабым аргументом против всякой формы исторического ядра.

Насколько убедительна гипотеза Фридмана?

Гипотеза Фридмана привлекательна прежде всего своей объяснительной экономией. Она не требует превращать весь археологический материал в доказательство библейского повествования. Вместо этого она предлагает минимальную историческую гипотезу, способную объяснить несколько независимых особенностей традиции.

В пользу неё можно привести египетский характер имени Моисея, египетские имена некоторых левитов, наличие западносемитского населения в Египте, документированную возможность побегов через восточную границу, связь шасу с южным Левантом, возможную связь имени Яхве с южным регионом и древние библейские тексты, в которых Яхве приходит с юга.

Но ни один из этих фактов не доказывает гипотезу сам по себе. Египетское имя Моисея не доказывает, что Моисей действительно жил в Египте. Упоминание Яхве в египетском тексте не доказывает связь именно с будущими израильтянами. Папирусы Анастаси не говорят об Исходе. А археология не обнаруживает непосредственно группу левитов, покидающую Египет.

Поэтому наиболее корректно говорить о совокупном аргументе в пользу исторической правдоподобности некоторого египетского ядра традиции, а не о доказанном Исходе.

Особенно интересна здесь мысль Фридмана о левитах. Если небольшая группа действительно вышла из Египта и присоединилась к уже существовавшему Израилю, это объясняет, почему память об Исходе могла стать памятью всего народа. История одной группы постепенно превратилась в национальный эпос. Это хорошо известно как механизм формирования коллективной памяти и само по себе не требует отрицания исторического события.

Если принять хотя бы минимальную форму гипотезы о египетском происхождении небольшой группы, возникает следующий вопрос: что произошло после её прихода в Ханаан?

Здесь Фридман предлагает особенно интересную реконструкцию. Он предполагает, что первоначальная религия большинства населения Израиля была связана с западносемитским богом Элом, тогда как группа левитов принесла культ Яхве. Постепенно эти традиции были объединены: Яхве стал отождествляться с Элом и получил его атрибуты и титулы.

Эта реконструкция имеет определённое соответствие общему археологическому контексту. Ранний Израиль не возникает уже готовым монотеистическим обществом. Он появляется внутри западносемитского религиозного мира, где почитались различные божества, прежде всего Эл, Баал, Ашера и другие божества.

Поэтому развитие израильского монотеизма необходимо понимать как исторический процесс. В ранних слоях библейской литературы и археологических данных обнаруживаются следы религиозной среды, в которой существование других богов ещё не обязательно отрицалось. Позднейшая религия Израиля идёт значительно дальше: Яхве становится не просто главным Богом Израиля, но единственным Богом, которому Израиль должен поклоняться, а затем утверждается и метафизическая идея единственности Бога.

Именно здесь вопрос об Исходе соединяется с вопросом об откровении. Если за традицией действительно стояла небольшая группа, связанная с Египтом и культом Яхве, это может дать историческое объяснение одному из источников специфически израильской религиозной традиции. Но историческое объяснение возникновения религии само по себе ещё не решает вопрос о её истинности. Даже если мы установим, каким образом возник культ Яхве, из этого не следует автоматически ни его божественное происхождение, ни его человеческое происхождение.

Историк может установить, что определённая религиозная традиция возникла в определённой среде. Философский и богословский вопрос состоит уже в том, соответствует ли содержание этой традиции действительности и можно ли объяснить её происхождение действием Бога.

Современная археология не подтверждает массовый Исход в буквальном масштабе библейского повествования. Мы не обнаруживаем следов миллионов людей, десятилетиями странствовавших по Синаю, и не располагаем египетским документом, описывающим подобное событие. Это серьёзный аргумент против фундаменталистского прочтения, согласно которому каждая цифра и каждая деталь маршрута должны буквально соответствовать исторической реконструкции. Но из этого не следует, что за традицией не существовало никакого исторического события.

Египет и Ханаан находились в постоянном взаимодействии. Западносемитское население Египта хорошо засвидетельствовано. Побег через восточную границу документирован. Папирусы Анастаси показывают реальную пограничную ситуацию, включавшую передвижение шасу из района Эдома и беглых людей. Имя Моисея имеет египетский характер, а некоторые египетские имена концентрируются в левитской традиции. Наконец, существование Израиля в Ханаане к концу XIII века подтверждается стелой Мернептаха.

Поэтому наиболее осторожная историческая формулировка будет следующей: археология не подтверждает Исход как массовое переселение всего Израиля из Египта, но она не исключает и в некоторых отношениях делает исторически осмысленной гипотезу о небольшой группе западносемитского населения, связанной с Египтом, которая позднее присоединилась к формирующемуся Израилю.

Именно такую минимальную историческую основу защищает Фридман. Его гипотеза о левитах остаётся дискуссионной и не является установленным фактом, однако она пытается объяснить сразу несколько независимых особенностей библейской и внебиблейской информации.

Глава 6. Израиль и Ветхий Завет: Завоевание Ханаана и становление монотеизма

После Исхода библейское повествование переходит к завоеванию Ханаана. Именно здесь возникает одно из наиболее известных расхождений между библейским рассказом и археологической картиной. Книга Иисуса Навина описывает относительно стремительную военную кампанию, в ходе которой израильтяне переходят Иордан, захватывают Иерихон, затем Гай, Гаваон и другие города, а на севере уничтожают Хацор, названный "главою всех тех царств". В финале создаётся впечатление, что практически весь Ханаан был покорён в результате единой кампании под руководством Иисуса Навина.

Археологические данные дают совершенно другую картину. Египет в эпоху поздней бронзы сохранял политическое влияние над значительной частью Ханаана, а египетские источники достаточно подробно фиксировали военные и административные события региона. При этом мы не имеем египетского свидетельства о внезапном завоевании Ханаана каким-либо единым израильским войском. Более того, разрушения ханаанских городов происходили в разные периоды, иногда разделённые десятилетиями. Поэтому археология очень плохо согласуется с представлением о единой молниеносной кампании, в результате которой один народ уничтожил систему ханаанских городов.

Именно здесь аргументы Израйля Финкельштейна представляются особенно сильными. Он не отрицает, что некоторые города действительно были разрушены и что за отдельными сюжетами могли стоять реальные воспоминания о насилии, разрушении или политических переменах. Его тезис значительно уже: археологическая картина не позволяет объединить все эти события в одну кампанию XIII века до н. э., проведённую Иисусом Навином. В "The Bible Unearthed" Финкельштейн и Сильберман отмечают, что разрушения Хацора, Лахиша и других городов относятся к разным периодам, а их причины нельзя свести к действиям одной армии.

Особенно показательна история Иерихона. Библейский рассказ предполагает, что израильтяне подошли к укреплённому городу, после чего его стены чудесным образом рухнули. Археологическая ситуация гораздо сложнее. Иерихон действительно был крупным и хорошо укреплённым центром в более ранние периоды бронзового века. Раскопки итало-палестинской экспедиции под руководством Лоренцо Нигро показали развитие поселения от ранней деревни к небольшому городу в ранней бронзе, а позднейшие раскопки подробно исследовали укрепления среднего бронзового века.

Однако это не означает, что именно эти стены существовали в предполагаемое время завоевания Израилем. Последние укрепления Иерихона относятся к средней бронзе; поэтому перенос знаменитого рассказа о падении стен на конец XIII - начало XII века до н. э. сталкивается с серьёзными археологическими трудностями. В предполагаемую эпоху завоевания нет надёжного свидетельства большого укреплённого города, соответствующего описанию Иисуса Навина.

Это хорошо объясняет, почему Иерихон мог стать частью более поздней национальной традиции. Древний город с впечатляющими остатками укреплений мог восприниматься последующими жителями региона как очевидный памятник далёкого прошлого. Сам факт существования огромных древних руин создавал естественную почву для возникновения этиологических преданий - рассказов, объясняющих, каким образом некогда великий город оказался разрушен.

Ещё более наглядным является случай Гая. Традиционно библейский Гай связывают с Хирбет-эт-Тель, находящимся неподалёку от Бет-Эля. Здесь обнаружены действительно впечатляющие руины древнего поселения, однако их основной период относится не к поздней

бронзе, а к значительно более раннему времени, примерно к третьему тысячелетию до н. э. Впоследствии на месте существовали и более поздние небольшие поселения, однако огромные руины древнего города были уже древностью для населения железного века.

Именно здесь возникает очень естественный механизм формирования предания. Люди, жившие в районе Бет-Эля, видели огромный заброшенный город, который когда-то был значительно крупнее окружающих поселений. Возникал вопрос: кто его построил и почему он погиб? Одним из способов объяснить такую древнюю руину было включить её в историю собственного народа. В результате древний разрушенный город мог превратиться в место знаменитой победы предков. Сам Финкельштейн прямо рассматривает огромные каменные развалины у Гае как возможную основу для этиологической легенды, объясняющей происхождение древнего разрушения.

В этом случае особенно хорошо видно, почему историко-критический анализ не обязан выбирать между двумя крайностями - "всё произошло буквально" и "всё полностью выдуманно". За рассказом о Гае вполне может стоять реальный объект и реальная память о древнем разрушении, но историческое объяснение этого разрушения может быть совершенно иным, чем предполагает окончательная форма библейского рассказа.

Гаваон представляет ещё более сложный случай. Традиционный Гаваон обычно идентифицируется с Эль-Джибом. Район действительно был заселён в поздней бронзе, а новые исследования подтверждают существование здесь погребений и материальных свидетельств этого периода. В частности, исследование 2025 года выявило позднебронзовое погребение в районе Эль-Джиб - Неби-Самуил и обнаружило материалы, связанные с кипрской керамической традицией.

Однако наличие поселения ещё не означает наличие большого укрепленного города, описанного в книге Иисуса Навина. Гаваон мог существовать в поздней бронзе, но его масштабы и политический статус в это время существенно отличаются от образа, который создаёт позднейший рассказ. Здесь опять приходится различать историческую память о реальном месте и литературную форму, которую эта память получила впоследствии.

Хацор и отсутствие единой кампании

Особенно важен Хацор, поскольку сама библейская традиция связывает его с завоеванием Иисуса Навина. Хацор действительно был одним из крупнейших городских центров позднебронзового Ханаана. Его разрушение является археологически реальным событием. Но дата этого разрушения не согласуется с единой быстрой кампанией, в которую книга Иисуса Навина помещает Хацор вместе с городами юга.

Разрушение позднебронзового Хацора обычно относят к XIII веку до н. э., тогда как разрушение Лахиша относится к значительно более позднему времени; современные исследования Лахиша позволяют датировать разрушение соответствующего слоя концом XIII века, а некоторые традиционные реконструкции помещали ключевое разрушение ещё позднее, вплоть до середины XII века. В любом случае археологическая картина демонстрирует значительную хронологическую неоднородность.

Это принципиально важно. Если Хацор и Лахиш действительно были разрушены с большим временным интервалом, невозможно приписать оба события одной армии одного завоевателя. Даже более консервативные реконструкции признают, что разрушения крупнейших городов Ханаана не образуют единого археологического горизонта.

Сам Финкельштейн поэтому предлагает рассматривать позднебронзовый кризис как длительный и многофакторный процесс. Крушение системы городов Ханаана происходило не в один момент и не обязательно в результате одного внешнего завоевателя. Здесь могли взаимодействовать политический распад, внутренние конфликты, экономические изменения, миграции и давление новых групп населения. В некоторых случаях действовали разные военные силы, в других города могли разрушаться вследствие внутренних потрясений.

В таком контексте разрушение Хацора вполне могло стать исторической памятью, позднее включённой в израильскую традицию. Особенно интересно, что уже в раннем железном веке рядом с Хацором существовали сооружения, которые можно интерпретировать как связанные с памятью о древнем разрушении. Это показывает, что связь Хацора с катастрофой могла сохраняться в местной памяти задолго до окончательной литературной формы книги Иисуса Навина.

Таким образом, вполне возможно, что в основе отдельных эпизодов книги Иисуса Навина действительно лежат древние воспоминания о разрушениях позднего бронзового века. Однако литературная конструкция позднейшего автора объединила эти различные события в единый национальный рассказ о завоевании.

Финкельштейн связывает значительную часть кризиса поздней бронзы с теми масштабными переменами, которые охватили восточное Средиземноморье в конце второго тысячелетия до н. э. В египетских источниках появляются народы моря, а прежняя система египетского господства над Ханааном начинает разрушаться. Города Восточного Средиземноморья, включая Угарит и другие центры, переживают катастрофические изменения.

Однако здесь необходимо соблюдать осторожность. Нельзя просто заменить одного универсального завоевателя другим и сказать, что "все ханаанские города разрушили народы моря". Современная археология скорее показывает сложную мозаику региональных кризисов. Некоторые города были разрушены, другие продолжали существовать, третьи пережили постепенную трансформацию. Даже для отдельных разрушений невозможно с уверенностью назвать конкретного виновника.

Поэтому наиболее разумная реконструкция состоит не в том, что Израиль внезапно пришёл в Ханаан и уничтожил его города, а в том, что Израиль возник внутри масштабного кризиса позднебронзовой системы. Часть населения переселилась в горные районы, часть старых городских центров пришла в упадок, египетское влияние ослабло, а на месте прежней системы городов-государств постепенно возникли новые политические образования. Именно в этот период формируется ранний Израиль.

Следующий вопрос - когда и зачем разные эпизоды были объединены в единую историю?

Здесь особенно важна девтеронимическая традиция. Книги Второзакония, Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царств традиционно объединяются исследователями под названием "девтеронимической истории". Её объединяет характерная богословская схема: Израиль получает землю благодаря Яхве, но сохранение земли зависит от верности завету; поклонение другим богам ведёт к катастрофе, а послушание Яхве - к благословию.

Финкельштейн помещает важнейшую редакцию рассказа о завоевании в конец VII века до н. э., в эпоху царя Иосии. В этой реконструкции книга Иисуса Навина представляет собой не просто рассказ о прошлом, а идеологически значимый текст, связанный с вопросом о том, кому принадлежит земля Израиля и кто имеет право ею управлять. При этом Финкельштейн допускает наличие более древних традиций, из которых позднейший автор мог собирать повествование.

Фридман использует сходную хронологическую схему для Девтеронимиста: D относится к VII веку и связан с эпохой Иосии. Это особенно хорошо вписывается в общую структуру его документарной реконструкции Пятикнижия и исторических книг. При этом такая датировка не означает, что до VII века не существовало никаких рассказов об Иисусе Навине, Ханаане или древних войнах. Напротив, вполне возможно, что древние устные и письменные предания были существенно переработаны позднейшим автором.

Это различие исключительно важно. Нельзя рассуждать так: "книга Иисуса Навина написана в VII веке - следовательно, все события, о которых она рассказывает, придуманы в VII веке". Но столь же неправильно рассуждать противоположным образом: "в тексте есть древние

традиции - следовательно, вся нынешняя форма рассказа исторически точна". Перед нами, скорее всего, сложный литературный сплав древней памяти, местных преданий, более ранних текстов и позднейшей девтеронимической идеологии.

Иосия правил Иудеей в конце VII века до н. э., в период стремительного ослабления Ассирийской империи. После падения Ниневии в 612 году до н. э. ассирийское господство в Леванте начало рушиться. Возникла возможность для Иудеи расширить своё политическое и религиозное влияние на территории бывшего Северного царства Израиля.

Именно в этот момент идея единого Израиля приобретает совершенно конкретное политическое значение. Если северные территории когда-то принадлежали народу Израиля, а Яхве дал Израилю всю землю, то восстановление единства Израиля под властью иудейского царя можно представить не как новую экспансию, а как восстановление древнего порядка.

В этом контексте особенно интересно Бет-Эль. В эпоху Северного царства Бет-Эль был одним из важнейших религиозных центров Израиля. В 2 Царств 23 Иосия разрушает культовое место в Бет-Эле и связывает это действие с исполнением древнего пророчества. Сам сюжет исключительно хорошо соответствует программе централизации культа в Иерусалиме. Археология Бет-Эля, однако, показывает сложную историю поселения: Финкельштейн и Лили Сингер-Авиц отмечают периоды процветания в железном веке I и II и существенное ослабление поселения в более поздние периоды. Поэтому конкретная историчность каждой детали рассказа об Иосии остаётся предметом дискуссии.

Тем не менее идеологическая связь между Иосией, Бет-Элем, централизацией культа и древней историей завоевания очевидна. Книга Иисуса Навина рассказывает о земле как о даре Яхве Израилю. Девтеронимическая история объясняет, почему Израиль потерял часть этой земли: народ нарушил завет. А эпоха Иосии создаёт возможность представить восстановление единства как возвращение к первоначальному замыслу Бога.

Именно поэтому рассказ о завоевании можно понимать не только как воспоминание о прошлом, но и как политико-богословский проект настоящего. Финкельштейн прямо характеризует его как своего рода "завоевание, которое должно произойти" - рассказ о прошлом, который одновременно создаёт образ будущего территориального и религиозного единства.

При этом Иосия действительно проводил масштабную религиозную реформу. Согласно 2 Царств 22-23, культ был централизован в Иерусалимском храме, уничтожались святилища и культовые объекты, связанные с другими богами, а празднование Пасхи было сосредоточено в Иерусалиме. Особенно показательно уничтожение культовых объектов в бывшем Северном царстве.

Таким образом, книга Иисуса Навина и реформа Иосии образуют своеобразную историко-богословскую систему. Иисус Навин получает землю; Израиль теряет её из-за неверности; Иосия пытается восстановить верность завету и единство Израиля.

Что тогда произошло с "геноцидом хананеев"?

Именно здесь необходимо отдельно остановиться на одном из наиболее известных моральных возражений против Ветхого Завета. Книга Иисуса Навина действительно содержит крайне жёсткие формулировки. В ряде эпизодов говорится, что население города было предано херему - "заклятию" или "преданию уничтожению", а формулы вроде "не оставил никого из уцелевших" создают впечатление тотального истребления мужчин, женщин и детей.

Если читать эти фразы как современные буквальные военные отчёты, получается крайне тяжёлая моральная проблема. Но историко-критический анализ текста даёт серьёзные основания поставить под вопрос именно буквальное демографическое прочтение этих формул.

Во-первых, это язык древневосточной военной литературы. Египетские, хеттские, ассирийские и другие царские надписи регулярно описывают победы в терминах абсолютного уничтожения противника, даже когда из других источников известно, что противник продолжал существовать. Характерный пример даёт стела Мернептаха: фараон заявляет, что Израиль

"уничтожен" и его потомство больше не существует, хотя Израиль очевидно продолжил существовать и вскоре после этого появляется в археологических данных как население Ханаана. Аналогичная риторика встречается в стеле Мешы, где моавитский царь заявляет о полном уничтожении Израиля, хотя Израиль как политическое образование продолжал существовать.

Поэтому формулы "никого не оставил", "всех уничтожил" и подобные им вполне могли функционировать как риторические обозначения полной победы, а не как точный отчет о количестве убитых. Исследования древневосточной военной риторики действительно рассматривают тотализирующий язык завоевательных текстов как распространенную литературную конвенцию.

Во-вторых, сам текст Иисуса Навина противоречит простому предположению о полном уничтожении всех хананеев. После многочисленных заявлений о том, что враг полностью уничтожен, книга продолжает говорить о народах, которые остаются в земле. В книге Судей тем более предполагается существование многочисленных хананейских групп после предполагаемого завоевания. Даже внутри самого повествовательного комплекса имеется напряжение между формулами полного уничтожения и последующим присутствием тех же народов.

Это делает гиперболическое понимание особенно правдоподобным. Оно не требует утверждать, что никакого насилия вообще не происходило. Военные столкновения и убийства, безусловно, могли иметь место. Речь идет о другом: формулы тотального уничтожения не следует автоматически превращать в современный демографический отчет о физическом истреблении каждого мужчины, женщины и ребенка целого народа.

Наконец, сама историческая картина завоевания делает буквальное понимание еще менее вероятным. Если единого завоевания Ханаана Иисусом Навином в археологическом смысле не было, то нельзя одновременно представлять книгу Иисуса Навина как точный военный журнал XIII века и использовать её риторические формулы в качестве статистики реального геноцида.

Таким образом, правильнее говорить о военной и богословской риторике херема, а не сразу переносить современное юридическое понятие геноцида на древний текст. Это не означает, что нравственный вопрос исчезает. Даже если язык гиперболичен, реальные войны и убийства остаются предметом этической оценки. Но исторический вопрос и морально-богословский вопрос необходимо разделять. Исторически мы имеем серьезные основания отвергать представление о полном физическом уничтожении всех хананеев в результате единой кампании.

Более того, если девтеронимическая редакция действительно связана с эпохой Иосии, становится понятнее, зачем тексту нужен такой масштабный образ завоевания. Он превращает территорию, на которую претендует Иудея VII века, в землю, которая уже была обещана Израилю Богом и однажды якобы полностью завоёвана предками. Тогда повествование выполняет не только историческую, но и легитимирующую функцию: оно создаёт древнюю историю того территориального порядка, который Иосия стремится восстановить.

Это особенно заметно в списках территорий и городов. Исследователи неоднократно обращали внимание на связь между географией книги Иисуса Навина и политической географией Иудеи позднего монархического периода. В реконструкции Финкельштейна именно здесь проявляется идеология позднего VII века: повествование о прошлом оказывается тесно связано с вопросом о территориальной организации Израиля и Иудеи в эпоху Иосии. При этом конкретные выводы о каждой границе остаются дискуссионными; археология не позволяет просто отождествить каждую границу текста с фактической границей государства Иосии.

Однако завоевание Ханаана важно для нас не только как историческая проблема. Оно непосредственно связано с главным религиозным процессом, который проходит через всю историю Израиля: переходом от западносемитской политеистической религиозной среды к исключительному культу Яхве, а затем к полноценному монотеизму.

Нельзя представить древний Израиль как народ, который с самого начала обладал полнотой сформулированной философской концепцией единственного Бога. Израиль возникает внутри того же культурного мира, что и другие народы Ханаана. Его религиозная среда включает представления об Эле, Ваале, Ашере и других божествах. Даже библейские тексты сохраняют следы этой более древней религиозной картины.

В ранней стадии необходимо различать как минимум три позиции. Политеизм утверждает существование множества богов. Генотеизм или монолатрия допускает существование других богов, но требует поклоняться одному определённом богу - в случае Израиля Яхве. И строгий монотеизм утверждает уже не просто исключительность поклонения Яхве, но отсутствие других богов как реально существующих божественных существ.

История Израиля показывает движение именно в этом направлении. На раннем этапе израильтянин мог исповедовать Яхве как своего Бога, не обязательно формулируя История Израиля показывает движение именно в этом направлении. На раннем этапе израильтянин мог исповедовать Яхве как своего Бога, не обязательно формулируя метафизический тезис о том, что никаких других богов вообще не существует. В этом отношении особенно важна формула "Яхве - Бог Израиля". Она первоначально может пониматься как национальная принадлежность к определённому божеству в мире древнего Ближнего Востока.

Однако постепенно пророческая традиция начинает разрушать эту модель.

Пророки Израиля сыграли здесь решающую роль. Их задача заключалась не только в предсказании будущего. Они выступали против конкретных религиозных практик общества и против самой идеи разделения религиозной верности между Яхве и другими богами.

Илия и борьба с культом Ваала являются одним из наиболее известных примеров. В рассказе 3 Царств 18 конфликт между Яхве и Ваалом представлен как принципиальная альтернатива. Израиль не должен одновременно принадлежать двум культам. Вопрос формулируется не как академическая дискуссия о метафизике богов, а как требование исключительной верности.

Осия идёт ещё дальше. Его пророческая критика показывает, насколько глубоко культ Яхве продолжал сосуществовать с другими религиозными практиками. Израиль может называть Яхве своим Богом, но одновременно обращаться к Ваалу. Для пророка это не просто неправильная практика - это нарушение отношения завета.

Именно здесь возникает важная связь между монотеизмом и этикой. Пророки не отделяют религиозную верность от социальной справедливости. Яхве требует не только правильного культа, но и защиты бедных, вдов, сирот и чужеземцев. Амос, Исаия, Михей и другие пророки критикуют общество, в котором храмовые жертвы сочетаются с эксплуатацией и насилием.

Это существенно для понимания израильского монотеизма. Он развивается не как чисто абстрактная метафизическая доктрина о количестве богов. Он возникает как утверждение единственного источника власти, закона и нравственного порядка. Если существует один Бог Израиля, то никакой царь, жрец или общественная группа не может сделать собственного божества оправданием своих действий.

В VIII веке до н. э. пророческая традиция становится особенно мощной. Амос, Осия, Исаия и Михей действуют в период политического кризиса Израиля и Иудеи. Ассирийская экспансия разрушает Северное царство, а Иудея оказывается перед угрозой той же имперской силы.

Именно на фоне этого кризиса пророки переосмысливают отношения Израиля с Яхве. Бог Израиля оказывается не просто национальным покровителем, который защищает собственный народ от чужих богов. Ассирийская империя сама может стать инструментом Божьего суда над Израилем. А затем и сама Ассирия оказывается объектом Божьего суда.

Это постепенно разрушает национально-племенное представление о божестве. Если Яхве способен использовать Ассирию против Израиля, а затем судить Ассирию, то его власть уже не ограничивается территорией Израиля.

У Исаяи эта идея достигает особенно высокого уровня. Яхве - не один из богов международного мира, а Господь истории. Народы, империи и цари находятся под его властью. Здесь появляется фундамент для универсального монотеизма.

Но окончательное превращение этой тенденции в государственную программу особенно тесно связано с Иосией. В 622 году до н. э., согласно библейскому рассказу, при ремонте Иерусалимского храма была обнаружена "книга закона", после чего началась масштабная религиозная реформа. Историческая идентификация этой книги с ранней формой Второзакония является одной из центральных гипотез историко-критического исследования.

Реформа Иосии заключалась не просто в том, чтобы сделать Яхве главным богом Иудеи. Она стремилась ликвидировать альтернативные культовые центры и централизовать поклонение в Иерусалиме. Святилища на высотах уничтожались, культовые объекты других богов ликвидировались, а религиозная жизнь должна была быть подчинена единому храму.

Таким образом, происходит важнейший переход: единобожие становится не только религиозным убеждением отдельных пророков, но и государственной программой централизации культа.

При этом необходимо различать два процесса. Централизация культа и монотеизм - не одно и то же. Можно требовать поклонения одному богу в одном храме, не отрицая метафизического существования других богов. Однако в девтеронимической традиции эти два процесса постепенно соединяются. Исключительность культа Яхве становится основой для всё более радикального утверждения его единственности. Именно поэтому эпоха Иосии имеет такое значение для истории библейской религии.

Особенно ясно развитие видно в поздних пророческих текстах периода изгнания. В Исaе 40-55 утверждается уже не просто, что Израиль должен поклоняться одному Яхве. Здесь появляется гораздо более сильный тезис: кроме Яхве нет другого Бога.

Формула "Я Господь, и нет иного" означает уже метафизическое отрицание существования конкурирующих богов как самостоятельных божественных сил. Это значительно отличается от ранней монолатрии.

Именно поэтому развитие израильского монотеизма лучше понимать как процесс. Сначала Яхве является Богом Израиля среди множества божественных существ. Затем Израиль должен поклоняться только Яхве. Затем утверждается, что Яхве является верховным Богом над всеми народами. И наконец возникает строгий монотеизм: существует только один Бог.

Этот процесс не был исключительно интеллектуальным. Он проходил через политические катастрофы - падение Северного царства, ассирийское господство, реформу Иосии, разрушение Иерусалима и Вавилонское изгнание. Парадоксальным образом катастрофа Израиля способствовала универсализации его представления о Боге. Яхве перестал быть просто богом, который должен гарантировать национальное существование Израиля. Он стал Богом, который властвует над историей всех народов, включая тех, кто завоевал Израиль.

Поэтому роль пророков в становлении монотеизма трудно переоценить. Они не создали религию Израиля из ничего. Они работали внутри уже существующей традиции Яхве, но радикально переосмысливали её.

Илия утверждает исключительность Яхве перед Ваалом. Осия превращает отношения Израиля и Яхве в аналог брачного союза, где поклонение другим богам является изменой. Амос соединяет верность Яхве с социальной справедливостью. Исaия представляет Яхве как универсального Господа истории. Иеремия критикует культовую самоуверенность Иерусалима и предупреждает о суде. Иезекииль переосмысливает присутствие Бога после разрушения храма. Вторoисaия формулирует уже почти полностью развитый монотеизм. В этом отноше-

нии пророческая традиция является одной из главных движущих сил религиозной трансформации Израиля.

При этом сами пророки не всегда совпадали между собой во всех деталях. Библейский текст представляет их голоса как часть продолжающегося спора о том, чего именно требует верность Яхве. Поэтому развитие монотеизма нельзя свести к одному моменту или одному автору.

Теперь становится понятнее, почему рассказ о завоевании Ханаана занимает такое важное место в девтеронимической истории.

Если Иосия стремился восстановить единый Израиль после падения Северного царства, ему требовалась не только армия и политическая возможность. Требовалась историческая и богословская легитимация. Книга Иисуса Навина предоставляет такую картину: Яхве уже однажды дал Израилю эту землю; Иисус Навин уже покорил её; проблема последующих столетий заключалась не в отсутствии права на землю, а в неверности Израиля завету.

Поэтому позднейшая история Израиля превращается в историю утраты и восстановления. Земля - дар Бога. Нарушение завета ведёт к её потере. Покаяние и возвращение к Яхве создают возможность восстановления.

В эпоху Иосии эта схема приобретает конкретный политический смысл. Ослабление Ассирии открывает возможность для расширения Иудеи на север. Религиозная централизация в Иерусалиме сопровождается разрушением конкурирующих святилищ. Бет-Эль, один из главных религиозных центров Северного царства, оказывается в центре этой программы. А древняя история Иисуса Навина предоставляет идеологический язык, посредством которого современная экспансия может быть представлена как восстановление древнего порядка.

Именно поэтому книга Иисуса Навина должна читаться одновременно на двух уровнях. На первом уровне она сохраняет древние предания об Израиле, Ханаане, отдельных городах и войнах. На втором уровне эти предания были переработаны девтеронимической литературной и богословской программой, в которой земля, завет, исключительное поклонение Яхве и судьба Израиля образовали единую систему.

Это объясняет и кажущуюся противоречивость текста. В одном месте завоевание представлено как полное и окончательное; в другом хананеи продолжают жить в земле. В одном месте говорится, что Израиль полностью овладел землёй; в другом признаётся, что огромные территории ещё не покорены. В одном месте Иисус Навин изображается как завершивший завоевание, а книга Судей начинается с описания народов, которые всё ещё находятся в Ханаане.

Такое напряжение становится гораздо понятнее, если перед нами не современный военный отчёт, а богословская история, сформированная из различных традиций.

В результате археология не подтверждает молниеносное завоевание Ханаана Иисусом Навином в том виде, как его можно было бы представить при буквальном чтении повествования. Иерихон не даёт подходящего укрепленного города соответствующей эпохи; Гай представляет собой особенно яркий пример древних руин, которые могли породить этиологическое предание; Гаваон действительно существовал в поздней бронзе, но его статус и масштаб не совпадают автоматически с библейским рассказом; Хацор был разрушен, однако хронология его разрушения не позволяет без дополнительных предположений объединить его с разрушениями более южных городов в одну кампанию.

Это не означает, что книга Иисуса Навина не содержит никакой исторической памяти. Напротив, некоторые её элементы вполне могли восходить к древним событиям. Разрушение Хацора действительно произошло. Ханаан действительно пережил глубокий политический кризис. Израиль действительно появился в регионе в конце поздней бронзы и начале железного века. Некоторые группы населения действительно переселялись, воевали и занимали новые территории.

Но эти события не складываются в одну молниеносную кампанию. Они представляют собой длительный процесс, который позднейшая традиция переосмыслила как единое завоевание.

И именно здесь историко-критический анализ оказывается особенно полезным для христианской апологетики. Он позволяет отказаться от ложной дилеммы: либо каждое предложение Иисуса Навина является буквальным военным отчётом, либо Ветхий Завет представляет собой сознательную историческую фальсификацию. Текст гораздо сложнее. Он сохраняет древнюю память, перерабатывает её через богословские категории и помещает её в историческую программу более поздней эпохи.

То же самое относится к рассказу о хананейском уничтожении. Язык херема нельзя вырывать из древневосточного литературного контекста. Формулы тотального уничтожения имеют параллели в египетских, хеттских, ассирийских и моавитских текстах и не обязательно означают буквальное истребление всего населения. При этом это не снимает всех этических вопросов, поскольку отдельные эпизоды действительно изображают реальное насилие. Но оно существенно меняет историческую картину: перед нами не рассказ о полном физическом уничтожении всех хананеев в результате одной кампании.

Таким образом, завоевание Ханаана в книге Иисуса Навина следует понимать как результат соединения нескольких слоёв. В его основе могли находиться древние воспоминания о войнах, разрушениях и миграциях; рядом с ними существовали местные этиологические предания, объяснявшие происхождение древних руин; наконец, в эпоху поздней Иудеи всё это было объединено девтеронимической литературной и богословской программой, в которой земля, завет, исключительное поклонение Яхве и судьба Израиля образовали единую систему.

А вместе с этой системой происходило и другое, ещё более фундаментальное изменение: Израиль постепенно переходил от религиозного мира древнего Ханаана к утверждению единственности Яхве. Это изменение не произошло мгновенно и не было результатом одного откровения, записанного в готовом виде. Оно проходило через столетия борьбы пророков с культом Ваала и других богов, через падение Израиля, реформу Иосии, Вавилонское изгнание и последующее переосмысление истории.

Именно поэтому история Израиля одновременно является историей формирования библейского текста и историей постепенного раскрытия представления о Боге. Для христианского богословия это особенно важно: если откровение действительно действует в истории, оно не обязано сообщать человечеству всю полноту богословского знания в одной точке.

Оно может использовать человеческую культуру, язык, исторические обстоятельства и постепенно изменяющееся сознание народа. Именно эту идею божественной педагогики мы уже рассматривали в предыдущей главе, а история Израиля предоставляет один из наиболее наглядных примеров того, как такая постепенность могла работать.

Глава 7. Израиль и Ветхий Завет: Давид, Соломон и возникновение монархии.

После становления Израиля в горной местности Ханаана следующим важнейшим этапом становится возникновение монархии. Библейское повествование представляет этот процесс как последовательность царств Саула, Давида и Соломона, после чего единое царство распадается на Израильское царство на севере и Иудейское царство на юге. Согласно повествованию книг Самуила и Царств, Давид превращает разрозненное объединение племен в крупное государство, делает Иерусалим столицей, а Соломон достигает вершины могущества, строит храм и масштабные государственные сооружения. Однако археология XX и XXI веков показала, что эту картину нельзя просто переносить в историческую реконструкцию без критического анализа. Главный вопрос заключается уже не столько в том, существовали ли Давид и Соломон вообще, сколько в том, каким было государство, которым они управляли, насколько великой была их власть и какие сооружения действительно относятся к X веку до н.э.

Особенно важную роль в этом споре сыграла так называемая "низкая хронология" Израиля Финкельштейна. Ее основной тезис заключается в том, что археологический период Iron PA, который традиционно относили к X веку и связывали с Соломоном, на самом деле в значительной степени относится к IX веку, то есть к эпохе династии Омридов. В таком случае знаменитые монументальные ворота в Хацоре, Мегиддо и Гезере нельзя автоматически считать сооружениями Соломона. Финкельштейн также считал, что государство Давида и Соломона было гораздо меньше, чем описывает библейская традиция, и представляло собой небольшое политическое образование в Иудейских горах, сосредоточенное вокруг Иерусалима. Сам Финкельштейн при этом не обязательно отрицает историчность Давида и Соломона. В совместной дискуссии с Амихаем Мазаром он прямо писал, что внешние данные делают историчность этих фигур весьма вероятной, хотя масштаб их государства он реконструирует значительно скромнее библейского рассказа.

Именно здесь позиция Амихая Мазара имеет особое значение. Мазар не возвращается просто к старой картине огромной "империи Соломона", которую археологи середины XX века иногда реконструировали почти непосредственно по тексту 3 Царств. Его позиция значительно осторожнее. Он принимает необходимость пересмотра старых датировок, но считает, что низкая хронология Финкельштейна слишком сильно сдвигает развитие государственной структуры Израиля вперед. По его мнению, существенная часть архитектуры и административного развития действительно может относиться к X веку, а существование достаточно развитой монархии в этот период остается вполне возможным. В его работах подчеркивается, что вопрос о датировке монументальных сооружений остается неоднозначным и что X век для некоторых из них продолжает оставаться археологически допустимой и серьезной гипотезой.

Поэтому современная дискуссия уже не сводится к простому противопоставлению "Библия говорит X век - Финкельштейн говорит IX век". Речь идет о сложной системе стратиграфии, керамической типологии, радиоуглеродного датирования и сравнении различных памятников. Особенно показательно, что разные археологические объекты дают разные результаты. В одном случае данные действительно поддерживают низкую хронологию, в другом они серьезно осложняют ее, а в третьем позволяют сразу несколько вариантов. Поэтому знаменитые "ворота Соломона" сегодня необходимо рассматривать не как единый археологический комплекс, а по отдельности.

Проблема начинается с самого Иерусалима. Если Давид действительно сделал город столицей, а Соломон построил там храм и царский дворец, то именно Иерусалим должен был бы

предоставить наиболее непосредственные археологические свидетельства ранней монархии. Однако именно здесь археологическая ситуация наиболее сложна.

Древний Иерусалим располагался на относительно небольшой площади, а последующие города буквально наслаивались один на другой. Более того, важнейшая часть библейского рассказа - Храмовая гора - практически недоступна для систематических археологических раскопок. На протяжении столетий здесь происходило интенсивное строительство, а современные религиозные и политические обстоятельства делают полноценное археологическое исследование невозможным. Исследователи прямо отмечают, что район Храмовой горы, где библейская традиция помещает храм Соломона, археологически не может быть исследован обычным способом.

Это обстоятельство имеет принципиальное значение. Отсутствие обнаруженного дворца Давида или храма Соломона не равнозначно доказательству того, что их не существовало. Но и обратное верно: отсутствие возможности раскопать место не позволяет использовать предполагаемое существование этих сооружений как археологический факт. В результате Иерусалим предоставляет нам лишь фрагменты раннего города, и их интерпретация неизбежно остается предметом спора.

В районе Города Давида и Офела действительно обнаружены массивные строительные комплексы. Особенно известна Ступенчатая каменная структура, которую некоторые исследователи связывали с Милло, упоминаемым в библейской традиции. Существуют также остатки крупных каменных сооружений, свидетельствующих о том, что Иерусалим раннего железного века не был полностью лишен монументальной архитектуры. Однако определить, какое именно сооружение принадлежало эпохе Давида, какое Соломону, а какое более позднему периоду, значительно труднее, чем иногда предполагается в популярной литературе.

Поэтому спор об Иерусалиме имеет необычный характер. Финкельштейн подчеркивает, что город в X веке был небольшим и что его последующий рост особенно заметен лишь в IX-VIII веках, причем особенно значительное расширение произошло в конце VIII-VII веках. Это является частью его общей реконструкции развития Иудеи. Другие исследователи указывают, что малые размеры города сами по себе не исключают существования ранней монархии: столицы ранних государств далеко не всегда были огромными городами, а политическая власть может распространяться на территорию, значительно превосходящую непосредственные размеры столицы.

Поэтому здесь особенно важно не совершить логическую ошибку: "Иерусалим был маленьким - значит, Давид был лишь племенным вождем". Размер города дает информацию о масштабе урбанизации, но не является прямым измерителем политической власти. С другой стороны, маленький Иерусалим также не позволяет без дополнительных свидетельств принять библейское описание огромного царства как археологически установленный факт.

Одним из наиболее важных открытий для дискуссии стала Хирбет-Кейафа в Иудейской низменности. Памятник расположен примерно в 30 километрах к юго-западу от Иерусалима, в стратегически важной позиции над долиной Эла. Он представляет собой укрепленное поселение площадью около 2,3 гектара, окруженное мощной каменной стеной. Археологи обнаружили два городских ворот, участки оборонительной стены, дома и крупное общественное сооружение. В ходе пяти сезонов раскопок было исследовано около пятой части поселения.

Особенно важна его датировка. Раскопщики, прежде всего Йосеф Гарфинкель и его коллеги, первоначально связывали основной период существования Кейафы с концом XI - началом X века до н.э. Радиоуглеродные данные действительно помещают существование поселения в X вековой горизонт. При этом Финкельштейн и Эли Пиаецки подвергли первоначальную статистическую интерпретацию критике и предложили более позднюю модель, согласно которой начало деятельности на памятнике приходится примерно на 1050 год, а его существование продолжается в X веке, вплоть до более позднего времени. Иными словами,

сама Кейафа не является простым "убийственным аргументом" против низкой хронологии: даже Финкельштейн признает ее ранний железный век, но спорит о точной датировке и ее историческом значении.

Тем не менее значение Кейафы трудно отрицать. Она показывает, что уже в период, который традиционно связывают с ранней монархией, в Иудейской низменности существовало хорошо укрепленное и планировочно организованное поселение. Это важно потому, что один из аргументов против историчности развитого государства X века основывался на представлении о слишком низком уровне социальной и политической организации Иудеи.

Кейафа показывает, что эта картина должна быть как минимум усложнена.

Но нельзя делать следующий шаг автоматически. Из существования укрепленной Кейафы не следует, что ее построил Давид, что она принадлежала именно Иудее или что она была частью единого централизованного государства, описанного в книгах Самуила и Царств. Ее политическая принадлежность остается предметом дискуссии. Поэтому наиболее осторожный вывод состоит в том, что Кейафа предоставляет независимое археологическое свидетельство ранней социальной и военной организации региона и делает слишком простой образ "Иудея X века как неорганизованная деревенская периферия" менее убедительным.

Еще более интересно то, что Кейафа дала нам письменные свидетельства. В одном из сосудов была обнаружена надпись, известная как надпись Ишбаала. Она выполнена западносемитским алфавитным письмом и происходит из слоя, радиометрически датированного примерно 1020-980 годами до н.э. Само имя Ишбаал особенно интересно для истории раннего Израиля, поскольку имя с элементом "Баал" хорошо соответствует западносемитской ономастике и напоминает библейского Ишбошета, сына Саула. Однако отождествлять человека, написавшего имя на сосуде, с библейским персонажем оснований нет. Надпись важна не потому, что она "доказывает Саулову династию", а потому, что она показывает существование развитой письменной традиции личных имен в регионе уже в раннем железном веке.

Здесь появляется еще одна важная проблема: письменность. Иногда предполагается, что если государство Давида и Соломона было достаточно развитым, то от него обязательно должно было остаться огромное количество административных документов. Но такое ожидание плохо учитывает археологическую реальность. Сохранившиеся тексты X века крайне редки, однако это не означает отсутствия грамотности. Напротив, обнаружены несколько ранних алфавитных надписей из контролируемых археологических контекстов, в том числе в Хирбет-Кейафе, Бет-Шемеше, Тель-эс-Сафи и Иерусалиме.

Особое место занимает Тель-Зайитский абecedарий. Он демонстрирует использование алфавитного письма в Иудейской низменности в X веке. Такие находки не доказывают существования огромной бюрократической машины, но они показывают, что письменная культура уже существовала. Поэтому аргумент "в X веке не могло быть государства, потому что письменность еще не была развита" является слишком сильным.

Особенно интересен случай Гезера, поскольку именно здесь новые исследования создали серьезную проблему для слишком простой версии низкой хронологии.

В классической модели Ядина шестикамерные ворота Гезера, Хацора и Мегиддо считались частью единой строительной программы Соломона. Позднее Финкельштейн и его последователи перенесли соответствующие слои значительно позднее, главным образом в IX век. В таком случае знаменитые сооружения уже нельзя было связывать с Соломоном.

Однако в 2023 году была опубликована крупная работа по хронологии Гезера, основанная на новом радиоуглеродном материале и байесовском анализе стратиграфической последовательности. Исследование использовало практически непрерывную стратиграфическую последовательность, полученную в ходе новых раскопок, и специально ставило задачу независимо проверить хронологию памятника, не опираясь только на библейскую синхронизацию.

Результат имеет большое значение: данные не позволяют просто принять старую финкельштейновскую датировку Гезера как окончательно установленную. Они показывают, что развитие памятника было сложнее и что некоторые архитектурные фазы могут быть существенно более ранними, чем предполагала низкая хронология.

Это особенно важно методологически. В археологии недостаточно сказать: "Финкельштейн датировал слой IX веком, следовательно, Соломон отпадает". Сначала необходимо проверить саму абсолютную хронологию. Радиоуглеродные измерения, стратиграфия и новые раскопки могут заставить пересмотреть прежнюю последовательность.

Поэтому Гезер сегодня является хорошим примером того, почему низкую хронологию нельзя использовать как установленный фон, из которого автоматически выводятся все остальные даты. Современные исследования сделали картину сложнее, а не просто заменили одну уверенную дату другой.

С Хацором ситуация еще интереснее. Хацор был одним из крупнейших центров древнего Ханаана и продолжал играть важную роль в железном веке. Именно здесь обнаружены знаменитые шестикамерные ворота, которые Ядин первоначально связывал с Соломоном.

Амнон Бен-Тор, руководивший позднейшими раскопками Хацора, продолжает защищать раннюю датировку ворот и соответствующих архитектурных комплексов. В этой реконструкции монументальные сооружения Хацора могут относиться к X веку. Финкельштейн, напротив, связывает аналогичные архитектурные комплексы с более поздней фазой Iron II. Таким образом, Хацор нельзя использовать как бесспорное подтверждение ни одной из двух моделей. Сам Мазар подчеркивал именно эту неоднозначность: вопрос о датировке монументальных ворот Хацора, Мегиддо и Гезера остается сложным, а X век для части этой архитектуры продолжает оставаться возможным.

Это существенно отличается от популярного представления, будто археологи уже установили единую дату для трех ворот. На самом деле их сходство в архитектурном плане является аргументом для сравнения, но не гарантирует одновременности строительства. Одинаковый архитектурный тип мог использоваться в разные десятилетия и даже разные политические эпохи.

Если Гезер и Хацор демонстрируют серьезные проблемы для однозначной низкой хронологии, то Мегиддо представляет собой гораздо более сильный аргумент в ее пользу.

Здесь традиционно знаменитые шестикамерные ворота считались "соломоновыми". Однако дальнейшее изучение стратиграфии и новые раскопки изменили картину. В исследовании 2019 года Израиль Финкельштейн, Мэтью Адамс, Эрин Холл и Эйтан Леви пересмотрели систему ворот Мегиддо и показали, что знаменитые ворота 2156 относятся к слою VA-IVB, который они датируют поздним Iron II, то есть эпохой Омридов. Таким образом, ворота, которые долгое время считались главным археологическим свидетельством строительной программы Соломона, в этой реконструкции были построены примерно на столетие позднее его предполагаемого правления.

Здесь важно подчеркнуть, что это не просто повторение старой позиции Финкельштейна. Новые раскопки 2018 года позволили исследователям пересмотреть всю последовательность ворот Мегиддо. Был обнаружен более ранний вариант ворот, относящийся к позднему Iron I, а затем шестикамерные ворота, относящиеся к позднему Iron II. Поэтому нынешняя интерпретация Мегиддо основана на новой стратиграфической информации, а не только на старой полемике вокруг керамики.

Именно поэтому Мегиддо следует рассматривать отдельно от Гезера. Нельзя сказать: "три одинаковых ворот были построены Соломоном" - это уже не соответствует современному состоянию исследования. Но нельзя и сказать: "все три однозначно относятся к IX веку". По крайней мере Гезер и Хацор демонстрируют гораздо более сложную картину.

Первоначальная логика была чрезвычайно привлекательной. В 3 Царств говорится, что Соломон укрепил Хацор, Мегиддо и Гезер. Затем археологи обнаружили на всех трех памятниках похожие шестикамерные ворота. Следовательно, казалось естественным связать эти три сооружения с Соломоном.

Но с точки зрения современной археологии это рассуждение содержит круговую зависимость. Если мы датируем архитектуру X веком потому, что Библия говорит о строительстве Соломоном, а затем используем датировку архитектуры X веком как подтверждение исторического рассказа о Соломоне, мы не получили независимого подтверждения.

Именно поэтому спор о хронологии имеет такое значение. Сначала нужно установить дату на основании археологических данных - стратиграфии, керамики, радиоуглерода, связей с другими памятниками, разрушительных горизонтов и других независимых критериев. И только после этого можно спрашивать, соответствует ли эта дата библейскому рассказу.

Но из этого не следует, что библейский текст бесполезен. Он является еще одним историческим источником, который нужно подвергать критике так же, как любой другой древний текст. В некоторых случаях его сведения могут оказаться позднейшей литературной реконструкцией, а в других - сохранять древние исторические традиции.

Самым сильным независимым свидетельством существования Давидовой династии остается надпись из Тель-Дана. Она была обнаружена в 1993-1994 годах и относится к IX веку до н.э. В ней содержится выражение, которое большинство исследователей интерпретирует как "Дом Давида" - династическое обозначение Иудеи. Надпись была создана не иудейским автором, а противником Иудеи, что особенно важно для исторической критики: это не позднейший текст Иудеи, пытающийся прославить собственного царя.

Разумеется, существуют альтернативные интерпретации. Некоторые исследователи предлагали понимать "byt dwd" иначе - например, как название места или иной термин. Однако чтение "Дом Давида" стало преобладающим в современной научной литературе, хотя отдельные детали и исторические выводы остаются дискуссионными.

Значение надписи при этом часто преувеличивают. Она не рассказывает нам, каким был Давид, не подтверждает рассказ о Голиафе, не доказывает существование огромной империи и не подтверждает все события книг Самуила. Она свидетельствует о гораздо более конкретном факте: в IX веке до н.э. существовала политическая династия, известная как "Дом Давида". Поскольку династия обычно получает название от основателя, это является серьезным внешним свидетельством исторической основы Давидовой традиции.

Иными словами, Тель-Дан гораздо лучше подтверждает историчность Давида как основателя династии, чем историчность всех подробностей его биографии.

Это различие принципиально. В исторической реконструкции совершенно нормально признать существование исторического царя и одновременно считать значительную часть рассказов о нем литературно обработанной. Собственно, именно так сегодня часто работают с древними царями вообще.

С Соломоном ситуация сложнее. В отличие от Давида, для него пока нет столь же сильного и общепризнанного внешнего эпиграфического свидетельства. Поэтому историчность Соломона в значительной степени оценивается через совокупность косвенных данных: развитие Иудеи X века, характер Иерусалима, раннюю письменность, административные структуры, архитектуру, региональные связи и саму библейскую традицию.

Здесь особенно важно не делать ложной альтернативы. Отсутствие надписи "Соломон, царь Иудеи" не означает, что Соломона не существовало. Для огромного количества правителей древности вообще не сохранилось прямых надписей. Но и наличие нескольких сооружений X века не позволяет автоматически приписать их Соломону.

Поэтому наиболее осторожная позиция состоит в том, что историчность Соломона остается менее непосредственно подтвержденной, чем историчность Давида, но его существование

вполне совместимо с археологической картиной ранней монархии. Основной вопрос заключается не столько в том, существовал ли царь с таким именем, сколько в масштабе и характере его царства.

Еще одним важным аргументом является развитие письменности. В последние десятилетия количество ранних алфавитных надписей из контролируемых археологических контекстов существенно увеличилось. Помимо Кейафы, известны ранние надписи из Иерусалима, Бет-Шемеша и Тель-эс-Сафи. Это не превращает Иудею X века в бюрократическое государство ассирийского типа, но показывает, что письменная коммуникация существовала и развивалась уже в раннем железном веке.

Это имеет значение и для оценки библейских текстов. Нельзя просто предположить, что все исторические традиции о Давиде и Соломоне обязательно возникли спустя несколько столетий, потому что "в X веке еще никто не умел писать". Такая формулировка больше не соответствует археологическим данным.

Но существует и противоположная крайность. Наличие письменности не доказывает, что книги Самуила и Царств были записаны в X веке в их нынешнем виде. Между существованием грамотных людей и существованием сложной литературной традиции существует огромная дистанция. Текст мог формироваться постепенно: часть традиций могла существовать устно, некоторые могли быть записаны значительно раньше окончательной редакции, а позднейшие редакторы могли соединить различные источники в единое повествование. Именно такой подход хорошо соответствует общей картине древнеизраильской литературы, которую мы уже рассматривали ранее. Историческое ядро и окончательная литературная форма текста - не одно и то же.

Мазар и Финкельштейн: два разных способа читать одну археологию

Спор между Амихаем Мазаром и Израилем Финкельштейном особенно полезен потому, что оба являются крупными археологами и оба работают с одним и тем же материальным материалом. Их разногласие показывает, насколько сильно археологическая реконструкция зависит от хронологии.

Для Финкельштейна X век характеризуется значительно меньшей степенью государственной централизации. Иерусалим был небольшим центром, а наиболее впечатляющие монументальные сооружения северной части страны возникли позже, прежде всего при Омридах. Поэтому традиционное представление о Давиде и Соломоне как правителях огромного централизованного царства он считает исторически преувеличенным.

Мазар, напротив, считает, что археологические данные позволяют увидеть в X веке более высокий уровень политической организации. Он не считает необходимым принимать библейское описание буквально во всех деталях, однако полагает, что развитая ранняя монархия и часть архитектурных комплексов X века вполне совместимы с существованием Давидовой и Соломоновой власти. Его позиция особенно важна потому, что она показывает: альтернативой низкой хронологии не обязательно является библейский максимализм.

Этот промежуточный вариант сегодня особенно продуктивен. Можно одновременно утверждать, что Давид и Соломон были историческими правителями, что в X веке существовала реальная политическая структура в Иудее, что она могла быть более развитой, чем предполагает наиболее минималистическая реконструкция, и при этом отрицать, что Давид управлял огромной империей от Дана до Беэр-Шевы в том виде, в каком это иногда представляет популярное чтение Библии. Показательно, что крупная работа Авраама Фауста и Зева Фарбера 2025 года специально посвящена пересмотру чрезмерно скептических реконструкций X века. Авторы считают, что археологические данные последних десятилетий требуют вновь серьезно рассматривать возможность значительного политического образования в эпоху Давида и Соломона. При этом они предлагают собственную реконструкцию, а не простое возвращение к старой модели.

Следовательно, говорить сегодня, что "мейнстримная наука доказала, что Давид и Соломон были всего лишь мелкими племенными вождями", было бы так же неправильно, как утверждать, что археология доказала существование описанной в Библии огромной империи.

Что в итоге можно считать исторически надежным?

Если отделить относительно надежные выводы от более спорных реконструкций, картина становится гораздо яснее.

Во-первых, существование исторического Давида имеет серьезное внешнее подтверждение благодаря Тель-Данской надписи и династическому обозначению "Дом Давида". Это не подтверждает каждую деталь его биографии, но делает представление о Давиде как полностью поздней литературной фикции крайне трудно защищаемым.

Во-вторых, существование ранней династии в Иудее и политического образования вокруг Иерусалима в X веке вполне совместимо с археологическими данными. Хирбет-Кей-афа, ранняя письменность, архитектурные остатки Иерусалима и другие памятники показывают, что регион был способен к более сложной социальной организации, чем предполагалось наиболее радикальными версиями минимализма.

В-третьих, масштаб этого государства остается спорным. Нет достаточных оснований считать археологически установленным существование огромной империи Давида и Соломона. Особенно проблематично автоматически приписывать им северные монументальные сооружения, потому что по крайней мере Мегиддо дает сильные основания относить знаменитые ворота к более поздней Омридской эпохе.

В-четвертых, Гезер и Хацор нельзя использовать как бесспорное опровержение Финкельштейна. Новые исследования Гезера серьезно осложняют позднюю датировку, а Хацор остается предметом открытого спора. Поэтому нельзя механически переносить датировку Мегиддо на остальные памятники.

В-пятых, Иерусалим представляет собой особый случай. Наличие значительных ранних сооружений возможно и вероятно, но самые важные объекты, которые могли бы непосредственно подтвердить или опровергнуть библейское описание строительства Соломона, находятся в зоне, которую невозможно полноценно исследовать археологически. Поэтому аргумент от "отсутствия дворца или храма" здесь значительно слабее, чем в обычном археологическом поселении.

Наконец, необходимо различать историческое существование монархии и библейскую литературную картину. Даже если Давид действительно был царем, основал династию и сделал Иерусалим политическим центром, это не означает, что каждое описание его завоеваний сохранилось без литературной обработки. Точно так же существование Соломона не требует принимать буквально все числа, размеры, богатства и масштабы его царства.

Таким образом, археология не уничтожает историческую основу рассказов о Давиде и Соломоне, но заставляет читать их гораздо осторожнее. Современная картина находится между двумя крайностями. С одной стороны, уже недостаточно убедительно представлять Давида и Соломона как полностью вымышленных персонажей поздней иудейской литературы: существование Давидовой династии имеет внешнее свидетельство, а археология показывает реальную политическую и социальную трансформацию Иудеи в раннем железном веке. С другой стороны, археология пока не позволяет подтвердить огромную централизованную империю, описанную поздней библейской традицией, во всех ее подробностях.

Наиболее осторожная историческая реконструкция поэтому может исходить из существования ранней Давидовой монархии, возникшей в Иерусалиме в X веке до н.э., и одновременно признавать, что ее точные размеры, административная структура и степень контроля над северными территориями остаются спорными. Дальнейшая история Израиля как раз показывает, почему этот вопрос так важен: в IX веке на севере возникает мощное Израильское царство Омридов, а Иудея постепенно развивается как отдельное государство. Именно переход

от ранней монархии к разделенному царству и появление пророческой критики станет следующим этапом в истории формирования библейского монотеизма.

Глава 8. Израиль и Ветхий Завет: Разделенное царство.

После смерти Соломона единое Израильское царство, согласно библейскому повествованию, распалось. На севере возникло Израильское царство со столицей сначала в Сихеме, а затем в Самарии, на юге сохранилось Иудейское царство со столицей в Иерусалиме. В дальнейшем эти два государства развивались одновременно, но далеко не симметрично. Именно северное царство в течение большей части IX и первой половины VIII века до н.э. было более крупным, населённым и экономически мощным. Иудея же долгое время оставалась сравнительно небольшим государством, которое значительно усилилось только в конце VIII и VII веках.

Это обстоятельство особенно важно, поскольку библейская литература в конечном счёте была сохранена и отредактирована преимущественно в Иудее. Поэтому история Северного царства в Библии представлена гораздо менее подробно и почти всегда через отрицательную богословскую оценку. Основатели северной династии и большинство его царей описываются как продолжающие "грех Иеровоама", то есть культовые практики, связанные с Вефилом и Даном. В результате получается парадокс: исторически наиболее могущественное государство эпохи разделенной монархии занимает в библейском повествовании второстепенное место. Именно этот дисбаланс Израиль Финкельштейн попытался исправить в своей книге "The Forgotten Kingdom", где история северного царства реконструируется прежде всего по археологии и внешним письменным источникам.

Первым царем Северного царства библейская традиция называет Иеровоама I. Согласно 3 Царств, он установил культовые центры в Вефиле и Дане и сделал их альтернативой Иерусалиму. Исторически детали его правления известны плохо. Однако само возникновение северного государства вполне соответствует археологической картине раннего железного века: в центральной части северных гор и Изреельской долине постепенно формируется политическое образование, которое в IX веке превратится в значительную региональную державу.

После Иеровоама следуют Надав, Вааса, Ила, Замврий и Омри. Библейский рассказ проходит через их правления почти стремительно: многие цари получают всего несколько стихов. Но именно Омри представляет собой огромный исторический перелом. В Библии ему уделено лишь несколько стихов, однако внешние источники дают совершенно иное представление о его значении.

Ассирийцы позднее будут называть Израиль "Домом Омри" - именно по имени основателя династии. Это показывает, что для международной политики IX века Омри был фигурой гораздо более значительной, чем можно предположить по объему библейского рассказа. Археологические данные также позволяют связать его эпоху с масштабным строительством и централизацией Северного царства.

Династия Омридов - Омри, Ахав, Охозия и Иорам - является, вероятно, наиболее важным политическим явлением разделенной монархии до эпохи Иеровоама II. Именно в IX веке Северное царство становится настоящей региональной державой.

Омри основал новую столицу - Самарию. Согласно 3 Царств 16, он купил гору Шемер и построил на ней город, назвав его Самарией. Археология действительно показывает появление в Самарии крупного царского центра. Монументальная архитектура Самарии, Изрееля и Мегиддо образует единую систему царских и административных центров, характерную для развитого государства. Исследования последних лет рассматривают эти памятники как элементы единой политической системы, которую вполне разумно связывать с Омридским Израилем.

Особенно важен Телль-Изреель. Здесь была обнаружена огромная укрепленная царская резиденция с казематной стеной, башнями и воротами. Комплекс относится к Iron IIА и тра-

диционно связывается с Омри и Ахавом. Даже если точная последовательность строительных фаз остается предметом дискуссии, сам масштаб сооружения показывает, насколько далеко ушло Северное царство от небольших раннежелезных поселений предыдущих столетий.

Самария стала еще более значительным центром. На вершине холма находился царский дворец, а вокруг него формировался административный комплекс. Мегиддо контролировало один из важнейших сухопутных путей Леванта, а Хацор - северные коммуникации. Таким образом, Омридское государство представляло собой не просто несколько городов, а сложную сеть административных, военных и царских центров.

Внешние источники подтверждают масштаб этой державы. Стела Мешы, царя Моава, сообщает о конфликте Моава с Израилем и прямо связывает израильское господство над Моавом с Омри. Ассирийский монолит Шалманасара III, описывающий битву при Каркаре в 853 году до н.э., упоминает Ахава Израильского. В ассирийской надписи Ахав выступает участником крупной коалиции западных царей против Ассирии. Таким образом, Ахав оказывается не второстепенным местным правителем, а участником международной политики.

Особенно интересен ассирийский источник: Ахав, согласно надписи, выставил значительный военный контингент, включая большое число колесниц. Точные числа в царских надписях следует воспринимать осторожно, поскольку древние монархи имели очевидную тенденцию к самопрославлению, однако сам факт участия израильского царя в крупной анти-ассирийской коалиции сомнений практически не вызывает.

Библейский рассказ об Ахаве сосредоточен прежде всего на религиозном конфликте с пророком Илией, культе Ваала и истории Навуфея. Археология показывает совершенно другую сторону его правления - строительство, военную организацию, международные союзы и экономическую мощь. Эти две картины не обязательно противоречат друг другу. Библейский автор интересовался прежде всего отношениями царя с Яхве, тогда как археология показывает материальную и политическую сторону его государства.

После Ахава власть перешла к Охозии и затем Иораму. Именно в это время Израиль продолжал сохранять сильные позиции, но сталкивался с давлением Арама-Дамаска и другими региональными противниками. Иорам погиб во время переворота Ииуя.

Ииуй основал новую династию и одновременно совершил один из наиболее хорошо документированных царских актов древнего Израиля. На знаменитом Черном обелиске Шалманасара III изображен Ииуй, склонившийся перед ассирийским царем. Надпись идентифицирует его как Ииуя, сына Омри - то есть ассирийская традиция еще долго могла называть Израиль "Домом Омри", даже после уничтожения самой династии Омридов.

Это изображение имеет большое значение для исторической реконструкции. Оно дает независимое изображение израильского царя, которого мы знаем из библейского повествования, и показывает, что Израиль в IX веке был частью хорошо документированного международного политического мира.

Ииуй правил около трех десятилетий, а его династия продолжалась до Захарии. Среди его преемников были Иоахаз, Иоас и Иеровоам II. При первых царях этой династии Израиль испытал тяжелое давление со стороны Арама-Дамаска. В 3 Царств и 4 Царств это отражено в рассказах о войнах с арамеями.

Однако в первой половине VIII века ситуация резко изменилась. Ассирия начала активно вмешиваться в дела Сирии и Палестины, а Арам-Дамаск постепенно ослаб. В результате Израиль смог вновь расшириться. Кульминацией этого процесса стало правление Иеровоама II.

Иеровоам II и второй расцвет Израиля

Иеровоам II правил около сорока лет и стал одним из наиболее успешных царей Северного царства. Именно его эпоху Финкельштейн рассматривает как вершину политического, демографического, экономического и культурного развития Израиля. Согласно его реконструкции, в первой половине VIII века Северное царство контролировало значительную часть

территории двух еврейских царств, а население Израиля составляло примерно три четверти населения Израиля и Иудеи вместе взятых.

Именно на этом фоне особенно хорошо понимается деятельность пророков Амоса и Осии. Их критика богатства, социальной несправедливости, роскоши знати и религиозной формальности возникла не в бедном и неразвитом обществе, а в период экономического подъема. Амос выступает против общества, в котором богатство концентрируется у элиты, тогда как бедные оказываются беззащитными перед судами и кредиторами. Осия, в свою очередь, использует образ супружеской неверности для описания религиозной измены Израиля своему Богу.

Интересно, что именно эпоха Иеровоама II могла стать временем активного развития письменной культуры Северного царства. Финкельштейн предполагает, что в это время северные царские и героические традиции были частично записаны и оформлены в письменный корпус. В его реконструкции сюда могли входить северные предания о Иакове, Исходе, Сауле, Иеровоаме I, Ииуе и других фигурах. После падения Северного царства часть этих традиций могла попасть в Иудею вместе с беженцами и впоследствии войти в состав более крупной библейской историографии. Это остается реконструкцией, а не установленным фактом, но она хорошо объясняет, почему некоторые библейские традиции сохраняют отчетливо северный характер.

Расцвет Израиля оказался недолгим. В середине VIII века до н.э. ассирийский царь Тиглатпаласар III начал систематическое завоевание западных областей. В 732 году до н.э. были завоеваны Галилея и значительная часть северных территорий Израиля. Археологические слои разрушения этого времени обнаружены в Дане, Хацоре, Киннерете, Беф-Сане, Тель-Рехове, Мегиддо и других городах.

После этого Северное царство фактически сократилось до области Самарии. Последним царем был Осия. В 722 году до н.э. Самария была захвачена ассирийцами. Точная роль Салманасара V и Саргона II в финальной стадии завоевания остается предметом дискуссии: ассирийская традиция Саргона приписывает ему взятие Самарии, тогда как библейский рассказ связывает начало осады с Салманасаром. В любом случае к началу правления Саргона II Северное царство прекратило существование.

Ассирийская политика включала депортацию части населения и переселение людей из других регионов империи. Поэтому разрушение Израиля было не просто военным поражением одного города. Оно означало уничтожение независимого государства и перестройку всего северного Леванта в составе Ассирийской империи.

При этом традиционное выражение "десять потерянных колен" требует осторожности. Ассирийская депортация не означала полного исчезновения всего населения Северного царства. Значительная часть жителей осталась на месте, а другие группы перемещались в соседние области. Археология показывает продолжение жизни в ряде регионов, хотя политическая структура Израиля была уничтожена.

Падение Северного царства имело огромное значение и для Иудеи. Поток беженцев направился на юг. Именно с этого времени население Иерусалима и Иудеи резко увеличивается. Финкельштейн связывает крупное расширение Иерусалима в конце VIII века именно с сочетанием двух факторов: включением Иудеи в ассирийскую экономическую систему и притоком населения с севера. Таким образом, катастрофа Израиля стала одновременно началом нового этапа развития Иудеи.

В конце VIII века на юге правил Езекия. Именно его правление является одним из важнейших переломов в истории Иудеи. До этого Северное царство на протяжении большей части IX и первой половины VIII века было сильнее Иудеи. После 722 года ситуация изменилась. Иудея стала единственным независимым израильским государством, а большое количество северных беженцев усилило ее демографический и экономический потенциал.

Финкельштейн и Нил Ашер Сильберман связывают с этим периодом глубокую перестройку Иудеи. Население страны резко увеличилось, а Иерусалим начал стремительно расширяться. Южный и западный холмы города постепенно включались в городскую территорию. Именно в этом процессе Иерусалим превращается из сравнительно небольшого регионального центра в настоящий городской центр государства.

Езекия также провел религиозную реформу. Согласно 4 Царств, он разрушал высоты, разбивал культовые столбы и уничтожил медного змея Нехуштана. В Лахише археологи обнаружили интересное материальное свидетельство подобных изменений: в воротном святилище культовый объект был намеренно осквернен, а рядом с алтарем был установлен каменный туалет; рога алтаря также были срублены. Исследователи связывают это с религиозной реформой Езекии.

Но одновременно Езекия восстал против Ассирии. Это произошло в условиях ослабления ассирийской власти после смерти Саргона II и восстаний в разных частях империи. Езекия вступил в конфликт с Синаххерибом.

Ответ Ассирии оказался сокрушительным. В 701 году до н.э. Синаххериб вторгся в Иудею. Ассирийские источники сообщают о захвате десятков иудейских городов, а Лахиш был осажден и взят. Библейская традиция сообщает, что Иерусалим при этом не был захвачен.

Археология Лахиша дает исключительно наглядное подтверждение этой кампании. В слое разрушения были обнаружены наконечники стрел, камни для пращей и обрушившиеся обожженные кирпичи. Разрушение Лахиша в 701 году подтверждается также ассирийскими рельефами, на которых изображена осада города. Археомангнитные исследования последних лет дополнительно согласуются с датировкой разрушения к кампании Синаххериба.

Здесь мы имеем один из редких случаев, когда библейский текст, ассирийские царские надписи, археологический слой разрушения и изобразительное искусство независимо сходятся в общей исторической картине.

При этом утверждение, что Иерусалим "чудесным образом" был полностью спасен от ассирийцев, следует формулировать осторожнее. Ассирийская кампания действительно не привела к захвату Иерусалима, однако Иудея понесла огромные территориальные и экономические потери. Ассирийская надпись сообщает о блокаде Иерусалима и о подчинении Езекии, хотя ассирийский текст представляет событие в форме царской победной риторики.

После Езекии царем стал Манассия. Библейский автор оценивает его крайне отрицательно и связывает с восстановлением культовых практик, которые Езекия пытался уничтожить. Однако исторически правление Манассии выглядит совершенно иначе.

Манассия правил очень долго - традиционно около пятидесяти пяти лет - и большую часть этого времени Иудея находилась в зависимости от Ассирии. Для самой Иудеи это был период восстановления после катастрофы 701 года и экономического развития.

Именно с эпохой Манассии Финкельштейн связывает ряд крупных строительных комплексов в окрестностях Иерусалима. В частности, он интерпретирует монументальные сооружения в районах Мордот Арнона и Армон ха-Нацив как объекты первой половины VII века, то есть времени Манассии, а их последующее разрушение и засыпку - как возможный результат реформы Иосии в конце VII века. Это именно интерпретация Финкельштейна, а не бесспорная датировка: сами первоначальные раскопщики предлагали иные реконструкции.

Манассия показывает важную особенность библейской историографии. Его долгое правление и политическая стабильность плохо согласуются с тем впечатлением, которое можно получить, читая только богословскую оценку его царствования. Для автора книги Царств Манассия прежде всего виновен в религиозном отступлении, тогда как археология заставляет учитывать также экономическую и административную историю государства.

Это не означает, что библейская оценка "неправильна". Она отвечает на другой вопрос: насколько правление царя соответствовало идеалу религии Яхве, который сформировался у

позднейших иудейских авторов. Историческая реконструкция должна учитывать эту перспективу, но не смешивать ее с демографическими, политическими и экономическими данными.

После Манассии и краткого правления Амона на престол возшел Иосия. Именно его правление станет следующим огромным переломом.

Иосия пришел к власти в 640 году до н.э., когда Ассирийская империя уже начинала слабеть. Ассирия еще оставалась великой державой, но ее контроль над западными территориями становился менее надежным. В 612 году до н.э. Ниневия пала, а затем ассирийская власть окончательно исчезла с политической карты региона.

Для Иосии это создавало уникальную возможность. Иудея могла расширять свое влияние на территории бывшего Северного царства. Именно здесь политическая история и религиозная реформа начинают тесно переплетаться.

Библейское повествование рассказывает, что во время ремонта Иерусалимского храма была обнаружена "книга закона", после чего Иосия начал масштабную реформу. Он уничтожает местные святилища, разрушает культовые объекты и стремится сосредоточить жертвоприношение исключительно в Иерусалиме. Особенно важным становится уничтожение святилища в Вефиле - бывшем главном религиозном центре Северного царства.

С точки зрения историко-критического исследования этот рассказ тесно связан с возникновением Второзакония и Второзаконнической истории. Иосия оказывается не просто религиозным реформатором, но царем, вокруг которого формируется новая концепция Израиля: существует один избранный народ, один закон, один центральный храм и один легитимный культовый центр.

Именно поэтому его эпоха имеет фундаментальное значение для дальнейшей истории Библии. Здесь соединяются три процесса: политическое расширение Иудеи, интеграция северных израильских традиций и централизация религиозного культа.

Финкельштейн обращает внимание и на демографическую сторону этого процесса. После падения Северного царства северные традиции и население оказались включены в иудейское общество. В результате "Израиль" постепенно перестает быть только названием уничтоженного северного государства и становится более широкой исторической и религиозной идентичностью, которую Иудея присваивает себе. Именно поэтому в поздней библейской литературе история северного Израиля и история Иудеи оказываются объединены в одну историю народа Израиля.

Если посмотреть на весь период от разделения монархии до Иосии, получается гораздо более сложная картина, чем та, которую можно получить из последовательного чтения книг Царств. После Соломона Северное царство постепенно формируется как самостоятельное государство. Иеровоам I создает политическую структуру, которую позднейшая иудейская традиция оценивает крайне отрицательно. Затем следуют нестабильные династии Ваасы и Омри, причем именно Омри превращает Израиль в серьезную региональную державу.

Ахав продолжает этот процесс. При нем Израиль участвует в международной коалиции против Ассирии, контролирует значительные территории и располагает мощной военной организацией. Ииуй свергает Омридов и становится вассалом Ассирии. Его династия сохраняет власть, а при Иеровоаме II Израиль переживает новый период исключительного могущества.

Затем ассирийская экспансия уничтожает сначала северные территории, а в 722 году - само Северное царство. Иудея после этого резко усиливается. Езекия проводит централизацию и пытается воспользоваться ослаблением Ассирии, но терпит тяжелое поражение в 701 году. При Манассии страна восстанавливается в составе ассирийского порядка, а при Иосии, после ослабления Ассирии, появляется возможность нового политического и религиозного проекта.

Получается своеобразная историческая инверсия по отношению к библейскому повествованию. В начале разделенной монархии главным государством является Северное царство. Оно крупнее, богаче и политически сильнее Иудеи. В конце периода центр тяжести полностью

смещается на юг. Северное царство исчезает, его население и традиции частично интегрируются в Иудею, а Иерусалим становится центром единого религиозно-исторического повествования об Израиле.

Именно поэтому книга Финкельштейна "The Forgotten Kingdom" так важна для реконструкции этого периода. Она заставляет читать историю не глазами победившей в конечном счете Иудеи, а восстанавливать самостоятельную историю Северного царства по археологическим и внешним источникам. Само название книги - "Забывтое царство" - отражает этот методологический замысел: Израиль был не периферийным эпизодом между Давидом и Иерусалимом, а крупнейшим из двух еврейских государств на протяжении значительной части периода разделенной монархии.

При этом Финкельштейна не следует превращать в последнюю инстанцию. Его реконструкция низкой хронологии и интерпретация развития Иерусалима остаются частью научной дискуссии. Современная археология подтверждает чрезвычайное значение Омридов и ассирийского завоевания, но отдельные датировки, размеры государств и степень политической централизации продолжают обсуждаться.

Тем не менее общий исторический контур становится достаточно надежным. В IX веке Северное царство действительно превращается в мощное государство; Омриды создают крупную политическую систему с Самарией, Изреелем и Мегиддо в качестве важнейших центров; Израиль участвует в международной политике; в первой половине VIII века при Иеровоаме II наступает новый период расцвета; затем ассирийская экспансия уничтожает Северное царство. После этого Иудея переживает демографический и экономический подъем, достигает нового масштаба при Езекии и Манассии, а при Иосии получает возможность превратить Иерусалим не только в политическую столицу, но и в единственный религиозный центр Израиля.

Именно на этом фоне становится понятнее следующий этап истории. Иосия был последним царем, при котором Иудея могла претендовать на самостоятельный проект объединения наследия северного и южного Израиля. Однако одновременно с его реформой происходило окончательное превращение религии Яхве из региональной религии Израиля в систему, претендующую на исключительность и универсальность. После смерти Иосии эта система столкнулась с катастрофой, которую уже невозможно будет объяснить только борьбой между Израилем, Иудеей и соседними государствами. На горизонте появилась новая империя - Вавилонская, и разрушение Иерусалима поставило перед иудейской религией вопрос, который станет центральным для следующей главы: что означает существование избранного Богом народа, если его столица и храм уничтожены?

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.