

ОТДЕЛ I
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРЕИ АНДРЕЙ ВЫДРИН

УСТАНОВЛЕНИЕ МОНАРХИИ
В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ:
ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ 1 ЦАР. 11–12
ЧАСТЬ II¹

УДК 22.07

Аннотация

Настоящая публикация представляет собой экзегетический комментарий на библейский эпизод 1 Цар. 11–12, в котором описывается первая военная победа израильского царя Саула и последующее обновление завета в Галгале, а также представлена прощальная речь пророка Самуила, которая является завершением всего повествования об установлении института монархии в Древнем Израиле. Автор публикации приходит к выводу о том, что именно в результате победы над аммонитянами Саул из номинального становится реальным царем Израиля. В отличие от предыдущей церемонии избрания Саула царем в Мицпе (Массифе), собрание в Галгале носит ярко выраженный священный характер. Судя по всему, здесь происходит обновление завета с Господом под руководством Самуила, напоминающее подобное событие времен Иисуса Навина². И так же, как когда-то Иисус, Самуил произносит торжественную речь, отмечающую завершение эпохи Судей и начало нового периода монархии. По мнению автора публикации, в этой речи библейский писатель представил решение одной из важнейших богословских проблем древнего Израиля, центральной для всей истории 1 Цар. 7–12, — проблемы царской власти. Для древнего историка и богослова монархия не была злом сама по себе, как это часто представляется в библейских исследованиях. Историкописец не

¹ Продолжение статьи. См. первую часть: Выдрин А., иер. 2016.

² Нав. 23–24.

только не осуждает царскую власть, но даже представляет ее в качестве богоданного феномена. Таким образом, вопреки распространенному в современной библейской науке мнению об антимонархическом характере речи Самуила и повествования 1 Цар. 7–12, автор приходит к противоположному выводу, утверждая, что священный писатель книги Царств пытался решить проблему монархии в Древнем Израиле в положительном ключе, несмотря на наличие в его произведении ярко выраженных антимонархических тенденций.

Ключевые слова: Ветхий Завет, книга Царств, Древний Израиль, монархия в Ветхом Завете, ветхозаветная экзегетика, библейское богословие, пророк Самуил, царь Саул, Промысл Божий в Ветхом Завете.

4. ПЕРВАЯ ВОЙНА И ПОБЕДА САУЛА: СПАСЕНИЕ ИАВИСА ГАЛААДСКОГО (1 ЦАР. 11, 1–15)

В 11-й главе содержится одно из нескольких преданий о начале царствования Саула, которые сохранялись в различных североизраильских святилищах. В Мишпе, где было главное святилище колена Вениаминова, существовало предание, отраженное в предыдущем рассказе 1 Цар. 10, 17–27. Во фрагменте 9, 1 – 10, 16, вероятно, записаны предания, хранившиеся в родном городе Самуила. Подробности же главы 11 могли передаваться в Галгале — городке, расположенном вблизи Иерихона³. Большинство исследователей считает рассказ этой главы достоверным историческим источником, наиболее близко отражающим обстоятельства воцарения Саула⁴. Цель повествования заключается в том, чтобы «показать, что Саул... стал сейчас царем *de facto* и заслужил верность всего Израиля»⁵.

4.1. Нахаш угрожает Иавису Галаадскому (1 Цар. 11, 1–3)

В тексте кумранской рукописи 4QSam^a сообщается некоторая предварительная информация к эпизоду, которой нет в Масоретском тексте. Перед стихом 11, 1 читаем:

«Нахаш, царь Аммонитский, жестоко угнетал жителей колена Гадова и Рувимова. Он выколол правый [глаз] каждого из них и навел

³ Hertzberg 1964. P. 91.

⁴ Ishida 1977. P. 35; Gordon 1993. P. 47; Tsumura 2007. P. 301.

⁵ McCarter 1980. P. 205.

трепет и ужас на Израиль. Ни одного из израильтян не осталось за Иорданом, чей бы правый глаз не выколол Нахаш, царь аммонитян, кроме семи тысяч человек, которые сбежали от аммонитян и пришли в Иавис Галаадский»⁶.

Таким образом, в кумранском тексте содержатся две важные детали. Во-первых, для Нахаша было обычной практикой выкалывать людям правые глаза. Во-вторых, говорится, что семь тысяч человек, сбежавших от него, в действительности попытались найти убежище в Иависе. Эта информация дает логическое объяснение непонятной в противном случае жестокости Нахаша в 1 Цар. 11, 1–2⁷. Эти же сведения приводит Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»⁸.

Итак, спустя месяц⁹ после собрания в Мицпе Саул получает шанс показать свое умение вести войну и посрамить тех, кто еще недавно смеялся над ним. Жители осажденного Иависа Галаадского в Заиорданье попросили военной помощи против напавших на них аммонитян. Земли этого народа располагались к востоку от Иордана на центральном Трансиорданском плато¹⁰, и это была их очередная попытка завладеть израильским Галаадом. Когда-то они уже потерпели поражение от войска израильтян под предводительством судьи Иеффая¹¹.

Описанное в первых стихах данной главы свидетельствует о бессилии израильского народа и вполне соответствует исторической ситуации, сложившейся после поражения, которое нанесли им филистимляне в Афеке. В то же время очевидно, что земли к востоку от Иордана находились вне филистимского контроля¹². Следует отметить использование здесь важного для библейской традиции слова בְּרִית (b'rit) — договор/завет. Из-за безнадёжности своего положения старейшины Иависа готовы стать вассалами аммонитского царя. По-видимому, они даже не надеялись получить помощь из-за отсутствия в это время

⁶ VanderKam 2002. P. 117.

⁷ Там же.

⁸ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности 6, 68–71.

⁹ См. версию LXX и славянской Библии.

¹⁰ Younker 2005. P. 23.

¹¹ См. Суд. 11, 4–33.

¹² Нот 2014. С. 193.

в Израиле централизованного управления, а также единого военного командования¹³. Однако бесчеловечные условия Нахаша вынудили их искать спасения у своих братьев. Сам же Нахаш, вероятно, был настолько уверен в своих силах и окончательном успехе, что не стал этому препятствовать. Он был готов встретить сопротивление *со всех пределов Израильских*¹⁴. Семидневный срок, выпрошенный старейшинами, по-видимому, может отражать литературную традицию и иметь символическое значение священного периода так же, например, как семидневные интервалы в Нав. 6¹⁵.

Итак, в данном эпизоде представлен очередной кризисный момент израильской истории, а сам рассказ, по сути, является знакомой еще по книге Судей историей о спасении народа от врагов харизматическим вождем. Фраза стиха 3: «если никто не спасет¹⁶ нас» (מִשִּׁיב [mōšīaʿ], букв. «спасающий»¹⁷) — имеет явную отсылку к «спасителю»¹⁸ периода судей¹⁹.

4.2. Посланники Иависа Галаадского приходят в Гиву (1 Цар. 11, 4–10)

Согласно рассказу, посланники Иависа приходят сразу в Гиву Саулову, которая также называлась Гивой Вениаминовой²⁰, или просто Гивой²¹. Интересно, что переводчики LXX изменили текст, сказав, что вестники пришли «в Гиву, к Саулу» (вместо «в Гиву Саула»). По-видимому, город стал так называться после того, как Саул утвердил свою царскую власть и Гива стала царской резиденцией²².

Здесь уместно вспомнить эпизод о разрушении Иависа Галаадского в Суд. 21 из-за того, что никто из его жителей не участвовал в во-

¹³ Gordon 1993. P. 47.

¹⁴ Ст. 3. Tsumura 2007. P. 306.

¹⁵ Там же.

¹⁶ В версии Синодального перевода истинный смысл фразы теряется, поскольку там сказано: «если никто не *поможет* нам».

¹⁷ См. версию LXX и славянской Библии.

¹⁸ См. Суд. 3, 9. 15.

¹⁹ Tsumura 2007. P. 306.

²⁰ 1 Цар. 13, 2.15.

²¹ 1 Цар. 10, 10.26.

²² Tsumura 2007. P. 307.

йне против Вениамина. В этом рассказе прослеживается особая связь между коленом Вениамина и этим городом. Автор сообщает о том, что четыреста вениамитян, многие из которых, вероятно, были из Гивы²³, взяли себе жен из Иависа²⁴. Хотя в истории 1 Цар. 11 об этом эксплицитно не упоминается, тем не менее, данное обстоятельство имело важное значение²⁵. Исходя из этого, выглядит вполне естественным путешествие посланников из Иависа Галаадского прямо в Гиву Саулову²⁶. Там они поведали о нависшей над их городом угрозе, однако народ Гивы, несмотря на глубокое сочувствие, ощущал свое бессилие.

Ситуация резко меняется с появлением Саула, который, надо заметить, выполнял обычную работу в своем доме, хотя уже был избран царем. В это время он возвращается с поля и, услышав о бедствии, он приходит в ярость, «Дух Божий сошел на Саула» (ст. 6), — говорит летописец. Происходит то же, что описано в рассказах о Гофонииле²⁷, Гедоне²⁸ и Иеффе²⁹, которые были «охвачены» Духом Господа, ведя израильские войска к победе над врагами. Это же выражение используется в описании героических подвигов Самсона³⁰.

Саул предстает здесь в большей степени харизматическим «судьей», чем царем. Так или иначе его символическое действие и послание, адресованное всем коленам Израиля, а также ответная реакция людей предполагают определенную степень влияния с его стороны. Очевидно, что никому не нужно было объяснять, кто такой Саул³¹.

Поступок Саула, совершенный под воздействием Духа Божия, имеет сходство с тем, что сделал левит в Суд. 19, разослав части тела своей наложницы с призывом к мести³². Еще удивительнее то, что наложница была убита именно в Гиве. Если учесть связь этих историй, о чем говорилось выше, едва ли такое совпадение могло быть случайным³³.

²³ См. Суд. 20, 37 и 21, 16.

²⁵ Hertzberg 1964. P. 91

²⁷ Суд. 3, 10.

²⁹ Суд. 11, 29.

³⁰ Суд. 14, 6; 14, 19; 15, 14. Tsumura 2007. P. 308; Gordon 1993. P. 48.

³¹ Gordon 1993. P. 48.

³² Tsumura 2007. P. 308.

³³ Hertzberg 1964. P. 93.

²⁴ Суд. 21, 12–14.

²⁶ Tsumura 2007. P. 307.

²⁸ Суд. 6, 34.

В истории Саула призыв к израильским коленам совершался таким образом, вероятно, с целью напомнить о заключенном ими завете крови³⁴, а также об их клятвенном обязательстве помогать братьям в случае военной необходимости³⁵. Таким образом, своим символическим действием и словами Саул налагал проклятие на тех, кто не пойдет за ним. То есть выражение: «*так будет поступлено с волами того, кто...*»³⁶ — в действительности означает: «это произойдет с тем, кто...»³⁷.

4.3. Победа Саула и обновление завета в Галгале (1 Цар. 11, 11–15)

После такой угрозы к Саулу собралось значительное ополчение; ему удалось быстрым маршем достичь Иависа и поразить аммонитян. Саул использовал достаточно эффективную и древнюю тактику, напав на врага прямо перед рассветом (в утреннюю стражу³⁸). Возможно, здесь также заключен богословский смысл, поскольку точно такое выражение используется в Исх. 14, 2, где сказано: «*И в утреннюю стражу воззрел Господь на стан египтян из столпа огненного и облачного и привел в замешательство стан египтян*». Также, согласно Писанию, помощь Божия приходит именно ранним утром или на рассвете³⁹.

Этот первый успех показал всем, что Саул может быть настоящим царем-воином, в котором так нуждался Израиль⁴⁰. Именно сейчас Саул стал царем *de facto*⁴¹. Важно также отметить, что в этой главе трижды встречаются фразы со словом «спасение». С одной стороны, спасителем здесь представлен, конечно же, сам Саул. С другой стороны, спасение приписывается Богу, Который дал таким образом Свой ответ на вопрос противников Саула: «*Как он спасет нас/ему ли спа-*

³⁴ Ср. Исх. 24, 1–8.

³⁵ Mauchline 1971. P. 105.

³⁶ Ст. 7.

³⁷ Mauchline 1971. P. 105; Gordon 1986. P. 124; Tsumura 2007. P. 308–309.

³⁸ Ст. 11.

³⁹ См. Пс. 45, 6. Tsumura 2007. P. 309.

⁴⁰ Мень А., прот. 1991. С. 264.

⁴¹ Tsumura 2007. P. 310.

сать нас?»⁴² Господь показал Свою готовность и впредь быть Спасителем Израиля, несмотря на отвержение народа и введение монархии⁴³.

Стихи 14–15. После этих событий Самуил созвал народ на собрание в Галгале для обновления царства. Так как Саул уже был провозглашен царем в Мицпе⁴⁴, теперь требовалось лишь вновь подтвердить это. Однако это обновление было связано не столько с подтверждением царского достоинства Саула, сколько с восстановлением «верности царству Яхве»⁴⁵. Церемония в Галгале имеет более выраженный ритуальный характер, чем собрание в Мицпе, ведь теперь все признали достоинство Саула и нужно было отпраздновать победу. При этом возможно, что во время церемонии в Галгале был подтвержден договор между царем и народом пред Господом, то есть церемония имела религиозное значение в отличие от избрания в Мицпе⁴⁶. Однако в обоих случаях подчеркивается, что монархия возникла по желанию народа.

Для последующих поколений это событие было, по-видимому, решающим в учреждении монархии. Причем, оно было важным не только с исторической точки зрения, когда пришедший из Египта народ преобразовывался в государство, но также и в отношении хода священной истории: в этот момент была перевернута ее новая страница⁴⁷.

5. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ САМУИЛА

(1 ЦАР. 12)

По мнению известного немецкого библеиста М. Нота, этот фрагмент является торжественной речью, которая отмечает завершение эпохи Судей, подобно последней речи Иисуса Навина в Нав. 23⁴⁸. Она почти полностью состоит из обращения Самуила ко *всему Израилю*⁴⁹, в котором пророк, во-первых, обвиняет народ в безрассудном стремлении к монархии, несмотря на спасающую силу Бога, воздвигавшего народу спасителей. Затем пророк говорит о возможности мирной и безопасной жизни в будущем при условии верности народа Господу. Это беском-

⁴² 1 Цар. 10, 27.

⁴⁴ 1 Цар. 10, 17–24.

⁴⁶ Tsumura 2007. P. 310.

⁴⁸ Noth 1991. P. 69.

⁴³ Gordon 1986. P. 125.

⁴⁵ Vannoy 1978. P. 68.

⁴⁷ Hertzberg 1964. P. 95.

⁴⁹ Ст. 1.

промиссное «богословие двух путей» оканчивается предупреждением о катастрофе, которое прочитывается как эпитафия на падение Иудейского царства: «Если же вы будете делать зло, то и вы и царь ваш погибнете»⁵⁰.

Стихи 1–5. Итак, эта глава является апологией и проповедью Самуила, в ней не только продолжается осуждение израильтян, высказанное в главе 8, но решительно отвергаются причины, по которым народ требовал царя. В главе 8 замечание о том, что сыновья Самуила недостойны стать его наследниками, имело целью заглушить протест пророка. Здесь, в стихах 3–5, Самуил утверждает, что «старый порядок» оценивается не по слабостям его сыновей, а по его собственным заслугам⁵¹. Он вопрошает об исполнении своих обязанностей перед судом Господа и его помазанника, призывая их в свидетели и настаивая на безупречности своего служения в качестве судьи народа. Таким образом, в стихах 2–5 пророк выступает в роли обвинителя, народ — обвиняемого, а Господь — Судья⁵² и одновременно свидетеля, хотя сам Самуил был судьей народа всю жизнь.

Особый акцент Самуил делает на своей неподкупности (*не брал взятки*⁵³), противопоставляя это нечестному поведению его сыновей. О продажности судей в Ветхом Завете упоминается несколько раз⁵⁴, а в законах Пятикнижия содержится прямая параллель к словам Самуила — это предостережение судьбе народа: «даров не принимай, ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых»⁵⁵.

Стихи 6–15. Эпизод представляет собой взгляд в прошлое, резюмирующий историю Израиля. Согласно Р. Гордону, такие резюме истории спасения были неотъемлемой частью религиозных церемоний в Израиле⁵⁶, и равным образом они встречаются в Новом Завете, где Христос

⁵⁰ Ст. 25. Gordon 1993. P. 49.

⁵¹ По-видимому, это неслучайно контрастирует с характеристикой, данной царю в 1 Цар. 8, 11–18.

⁵² Vainoy 2008. P. 25.

⁵³ Ст. 3.

⁵⁴ См., например: Ам. 2, 6; 8, 6; Притч. 29, 26.

⁵⁵ Ср. Втор. 16, 9. Mauchline 1971. P. 107; Tsumura 2007. P. 319.

⁵⁶ См., например, Пс. 78.

является их завершением и вершиной⁵⁷. Элемент исторической ретроспекции можно объяснить акцентом на Завете в речи пророка, которую можно сравнить с речами Иисуса Навина⁵⁸, а также Соломона⁵⁹.

Центральными в этой проповеди являются стихи 6–15 и 20–25. В первом фрагменте Самуил показывает праведность деяний Господа и нечестивые или греховные поступки народа. В стихе 6 Господь призывается в свидетели на этом «процессе осуждения» народа. Этот пассаж построен на основе последовательности, уже известной из книги Судей⁶⁰: *грех, наказание, вопль ко Господу и спасение*.

Необычным в этом стихе является использование глагола $\pi\psi\psi$ [ʿāsāh]. Фразе можно было бы буквально перевести так: «Господь сделал Моисея и Аарона...», то есть Он «сделал» их теми, кем они стали, дав им возможность и способность потрудиться ради спасения Израиля⁶¹. Однако также возможно, что этот глагол выполняет здесь роль связки в игре слов со стихом 7, где употребляется тот же глагол $\pi\psi\psi$ [ʿāsāh] в отношении благодеяний Господа. Он постоянно используется в связи с «великими деяниями», которые Господь совершает ($\pi\psi\psi$ [ʿāsāh]) для своего народа⁶². Таким образом, в стихе 6 внимание акцентируется на том, что Моисей и Аарон — не просто великие национальные вожди Израиля, но это дар Господа своему народу⁶³.

В стихах 7–11 Самуил обобщает «благодеяния Господа» Израилю, явленные в спасении Израиля от рабства в Египте и в овладении Землею Обетованной⁶⁴, а позднее — явленные в периоды притеснения и спасения в эпоху судей⁶⁵. Главный акцент здесь делается на том, что Господь принимал непосредственное участие во всех этих исторических событиях, поскольку именно Господь предавал израильтян в руки Си-

⁵⁷ См. Деян. 13, 17–23. Gordon 1986. P. 127.

⁵⁸ Нав. 23–24.

⁵⁹ 3 Цар. 8, 12–61. Tsumura 2007. P. 321.

⁶⁰ Klein 2016. P. 6.

⁶¹ Keil, Delitzsch 1956. P. 116 (приводится по: Vannoy 2008. P. 23).

⁶² См., например: Втор. 11, 7; Нав. 24, 31; Суд. 2, 7.10.

⁶³ Vannoy 2008. P. 23. Примеч. 40.

⁶⁴ Ст. 8.

⁶⁵ Стт. 9–11.

сары, филистимлян и моавитян, когда Израиль забывал Его и начинал служить Ваалам и Астартам. Но Он же посылал Иероваала, Варака, Иеффая и Самуила, когда народ взывал к Нему о спасении, исповедуя свой грех. В этих деяниях Господа очевидным образом проявляется Его праведность, поэтому они называются здесь יהוה צדקוֹת (['šidqōt yhwḥ] букв. «праведности Господа»). Это выражение появляется в Ветхом Завете только в Суд. 5, 11; 1 Цар. 12, 7 и Мих. 6, 5⁶⁶.

Понятие צדקוֹת ('šdāqāh) — одно из наиболее употребительных в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета. Рассуждая о смысле данного понятия, уместно будет привести замечание одного исследователя о том, что праведность — это «поведение, присущее определенным взаимоотношениям... В Ветхом Завете такое поведение, которое можно было бы назвать праведным, проявляется главным образом в отношениях завета»⁶⁷. Другими словами, это верность завету⁶⁸. «Праведность — это не добродетель и не сумма добродетелей, это деятельность, соответствующая завету. Точно так же и по отношению к Богу — это не свойство, а божественное действие, направленное на соблюдение завета...»⁶⁹. В таком случае праведность Божия может проявляться по-разному. Иногда она может принимать форму милостивого, сострадательного, спасительного деяния, но не всегда, поскольку в ситуации, когда народ завета терпит притеснение, она может проявляться в форме сурового суда и наказания, как, например, в Суд. 5, 11, где победы Израиля над жителями Ханаана названы не гневом, а «праведностью» Господа. Собственно, народ завета также может испытать на себе суровость наказания за отступление, но все же это будет проявлением праведности Господа⁷⁰.

Одним словом, посредством использования этой фразы в речи Самуила акцент делается на том, что Господь постоянен в Его верности завету со Своим народом, о чем свидетельствует вся прошлая история Израиля. И хотя здесь говорится главным образом о спасительных де-

⁶⁶ Vannoy 2008. P. 26.

⁶⁸ Ziesler 1972. P. 39.

⁷⁰ Там же. P. 41.

⁶⁷ Ziesler 1972. P. 38.

⁶⁹ Там же. P. 40.

ниях Господа, однако само выражение, по-видимому, нельзя трактовать как относящееся исключительно к ним.

После перечисления некоторых наиболее важных судей и упоминания самого Самуила автор подчеркивает, что израильтяне жили *безопасно* до сих пор. Очевидно, эта фраза играет здесь важную роль, поскольку далее речь идет о желании народа иметь земного царя, тогда как *Господь Бог* — их истинный Царь⁷¹. Это желание стало новой формой постоянно повторяющихся отступлений. Однако новый грех превосходит по своей тяжести все предыдущие грехи, поскольку это требование народа ставило под сомнение попечение Господа о благополучии народа, а также Его способность даровать им спасение. В особенности это стало очевидным, когда появился новый враг, Нахаш, ибо далее последовал не обычный в подобных обстоятельствах «воплъ ко Господу», но требование царя, соединенное с безразличием к истинному Царю. В данном контексте военный поход против Нахаша совершенно неожиданно описывается как повод для этого требования; ничего подобного мы не найдем ни в 8 главе, ни в 11 главе⁷². Однако если в кумранском свитке 4QSam^a и в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия сохранилась верная традиция⁷³, то ситуация, обрисованная Самуилом, вполне вероятна.

В той исторической обстановке, когда израильтян притесняли филистимляне с запада и аммонитяне с востока, люди захотели видеть человеческого царя, национального героя, а также символ силы и единства народа, в котором они предполагали обрести гаранта безопасности и покоя. Они искали в его лице свое спасение. Но это означало отвержение царствования Господа, Который обещал воевать за них и спасти их, и это несмотря на то, что Он оставался верен Своему обещанию на протяжении всех предыдущих периодов — исхода, завоевания и судей⁷⁴.

Стихи 13–15. Согласно стиху 13, царя избрал народ. По мнению некоторых исследователей, здесь представлен более негативный взгляд

⁷¹ Ст. 12.

⁷³ См. выше раздел 4.1 (с. 21).

⁷⁵ Ср. Втор. 17, 15.

⁷² Hertzberg 1964. P. 99.

⁷⁴ Vannoy 2008. P. 40.

на избрание царя, чем в 1 Цар. 10, 24⁷⁵, где выбор сделан Самим Богом⁷⁶. Таким образом, всей главе усваивается антимонархический характер. Однако на наш взгляд, это не совсем верно, поскольку внимание здесь акцентируется на том, что Сам Господь дал (נָתַן [nātan]) людям царя, учредив монархию в качестве инструмента управления Своим народом⁷⁷. Здесь показано решение проблемы монархического правления, которая оставалась центральной для всего повествования 1 Цар. 8—12⁷⁸. Таким образом, согласно сообщению этого стиха, царская власть для Израиля не является злом сама по себе, ведь царя дает Бог. А если учесть, что эта фраза занимает центральное положение во всей речи Самуила, то становится очевидным, что в целом в этой главе представлены если не вполне промонархические тенденции, то, по крайней мере, точно не антимонархические.

Далее, в стихах 14—15, Самуил заканчивает основную часть своей речи предостережением. В этих стихах дается краткий обзор последующего периода царей, который начался с этого момента⁷⁹. Здесь представлены две парадигмы, связанные с древним заветом, — благословения и проклятия.

В стихе 14 объявляются основные условия добрых взаимоотношений между Богом и Его народом: люди должны бояться, служить и слушать гласа Господа, то есть Его заповеди, о которой постоянно напоминает в этой главе⁸⁰. Таким образом, история народа Божия должна следовать по пути, указанному в первой заповеди. Если люди выстраивают свою жизнь согласно с ней, то все будет в порядке. Именно исходя из этой перспективы описана вся последующая история царей. Все цари после Давида и Соломона, исключая Езекию и Иосию, проводивших религиозные реформы, так или иначе подпадают под осуждение стиха 15⁸¹.

Однако странным кажется отсутствие в стихе 14 указания на то, что последует в качестве благословения за послушание. По мнению многих

⁷⁶ Gordon 1986. P. 129.

⁷⁷ Vannoy 2008. P. 41.

⁷⁸ Там же. p. 41. Примеч. 95.

⁷⁹ Hertzberg 1964. P. 100.

⁸⁰ Ст. 10. Tsumura 2007. P. 324.

⁸¹ Hertzberg 1964. P. 100.

⁸² Начальная часть условного предложения, где выражается само условие.

комментаторов, стих содержит только протазис⁸² и оканчивается апозиопезисом (намеренным обрывом высказывания)⁸³. Из-за этого в некоторых переводах в конце стиха добавляется фраза, например: «будет хорошо/благо»⁸⁴.

Но между стихами 14 и 15 заметен явный параллелизм. А поскольку в последнем аподозис⁸⁵ вводится словом וְהָיָה , то исходя из принципа параллелизма, аподозис в стихе 14 начинается с וְהָיָה и заканчивается фразой אָחַר יְהוָה . Подобная конструкция встречается еще в нескольких библейских фрагментах⁸⁶, в каждом из которых она является показателем того, что израильский народ или часть народа решают следовать за определенным царем в той ситуации, когда возможна альтернатива⁸⁷. В качестве пояснения можно привести слова, сказанные Давиду в самый разгар восстания Авессалома: «Сердце израильтян уклонилось на сторону Авессалома»⁸⁸ ($\text{הָיָה לִב אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי אַבְשָׁלוֹם}$). Очевидное значение этой фразы состоит в том, что народ Израиля решил показать свою лояльность Авессалому и признать его царем вместо Давида⁸⁹. В таком случае, смысл стиха 14 заключается в следующем: если вы будете бояться Господа... то вы и царь ваш последуете за Господом, Богом вашим ($\text{אָחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם}$), то есть проявите свою верность Ему и признаете Его истинным Царем.

С момента введения в Израиле царской власти начинается новая эпоха, когда создается потенциальная возможность для разделения народа по принципу верности и для появления конфликта интересов между Господом и царем. В этой новой ситуации Самуил требует от израильтян обновить свою решимость слушаться Господа и не восставать против его заповедей, показав таким образом, что они продолжают признавать Его своим Царем. Это требование относится не только к народу, но и к новоизбранному царю, который должен

⁸³ Vannoy 2008. P. 41.

⁸⁴ Так, например, в New Revised Standard Version: *in will be well*. См. также другие варианты « — good!» (New International Version); «well and good» (New English Bible; Jewish Publication Society Bible).

⁸⁵ Заключительная и основная часть условного предложения.

⁸⁶ 2 Цар. 2, 10; 15, 13; 3 Цар. 12, 20; 16, 21.

⁸⁷ Vannoy 2008. P. 42.

⁸⁸ 2 Цар. 15, 13.

⁸⁹ Vannoy 2008. P. 43.

признать, что он так же, как и любой другой израильтянин, обязан следовать Господу⁹⁰.

Да, Израилю был дан царь, но израильтяне не могут заменить свою верность Господу верностью человеческому правителю. Израилю необходимо признать, что первое и второе находится на двух разных уровнях и что всецелая преданность Богу не может быть нарушена. Закономерным следствием будет то, что Израиль и его царь смогут и в дальнейшем ожидать помощи от Господа в войне, а также пользоваться благами Его правления, описанными в благословениях завета⁹¹, которые подаются сохраняющим Ему верность⁹².

В стихе 15 описан альтернативный этому путь отвержения власти Господа, следуя по которому Израиль наведет на себя проклятия завета, изложенные задолго до этого Моисеем на равнинах Моава⁹³. Введение монархии в социально-политическую структуру Израиля принесло с собой новые возможности для выбора добра или зла, но не изменило основной сути взаимоотношений народа с Богом⁹⁴.

Реализацию перспектив, открывающихся здесь перед израильтянами, можно проследить в последующей истории Израиля. История Северного и Южного царств, за редкими исключениями, — это история отступничества от заповедей Господа. Оно приводило к исполнению проклятий завета в эпидемиях, засухах и вторжениях иноземцев, в конечном счете окончившихся пленом сначала Северного, а затем и Южного царства⁹⁵.

Последняя часть стиха 15 в тексте Синодального перевода звучит так: «...рука Господа будет против вас, [как была] против отцов ваших» (букв. с еврейского: «и против отцов ваших»). Вариант масоретского текста поддерживается Таргумом и Пешиттой, но в греческом переводе LXX сказано: *καὶ ἐπὶ τὸν βασιλέα ὑμῶν* — «и против царя вашего». Возможно, это более древний вариант текста, хотя кажется маловероятным, что в тексте могло произойти такое значительное изменение. Скорее, мы имеем дело с двумя разными текстовыми традициями.

⁹⁰ Vannoy 2008. P. 44.

⁹² Vannoy 2008. P. 45–46.

⁹⁴ Vannoy 2008. P. 46.

⁹¹ Втор. 28, 1 и далее.

⁹³ Втор. 28, 1–62; 30, 15–20.

⁹⁵ Там же. P. 47.

В стихах 16—19. Господь отвечает на воззвание Самуила посредством знамения — грома (евр. мн.ч. רָעָם [qōlōt], букв. «громы») и дождя, что было свидетельством того, насколько велик грех народа, избравшего себе царя. Сами израильтяне каются, признавая свою вину: «*Ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех, когда просили себе царя*»⁹⁶. Эта гроза произошла во время жатвы пшеницы, когда стояла жаркая и засушливая погода; вследствие внезапного грома народ сильно испугался не только Господа, но и Самуила⁹⁷. Последнее замечание связывает фрагмент с повествованием книги Исход о чудесном переходе израильтян через море, после которого *убоялся народ Господа и поверил Господу и Моисею, рабу Его*⁹⁸. Таким образом, даже с учреждением монархии власть пророка Божия нисколько не умаляется, но остается по-прежнему сильной⁹⁹.

Среди исследователей нет единого мнения по поводу того, считать ли это событие теофанией или оно было лишь знаком, подтверждающим правоту слов Самуила. Так, некоторые комментаторы сопоставляют гром и дождь в этих стихах с сообщением в Исх. 19, 16—18, говоря, что в последнем случае гроза происходит в конце церемонии завета как знамение могущества Господа и определенно носит характер теофании, тогда как в первом случае на это нет и намека¹⁰⁰. Однако очевидно, что народ воспринял гром и дождь как подтверждение слов Самуила и в то же время как проявление могущества Господа. Возможно, ближайшей параллелью этому является нисхождение огня небесного в ответ на молитву Или на горе Кармил, благодаря чему израильтяне уверились в том, что *Господь есть Бог*¹⁰¹ и что Илия Его служитель. В обоих случаях первостепенное значение имеет подтверждение истинности. Кроме того, и здесь и там могущество Господа проявляется посредством внезапных устрашающих феноменов, поэтому можно говорить, по крайней мере, об аспектах теофании в этих событиях¹⁰².

⁹⁶ Ст. 19.

⁹⁷ Ст. 18.

⁹⁸ Исх. 14, 31. Auld 2011. P. 134.

⁹⁹ Tsumura 2007. P. 327.

¹⁰⁰ Stoebe P. 238 (приводится по: Vannoy 2008. P. 50. Примеч. 115).

¹⁰¹ 3 Цар. 18, 36—39.

¹⁰² Vannoy 2008. P. 51.

Также примечательно, что после решения израильтян обновить их верность Господу и хранить обязательства, наложенные на них заветом, дается такой знак, который мог напомнить народу о заключении завета на Синае, где также *были громы* (евр. גָּרָר [qōlōt]) и *молнии, и густое облако над горюю*¹⁰³. Конечно, между Исх. 19 и 1 Цар. 12 есть существенные различия, например, отсутствие дождя в Исходе, но, очевидно, основным явлением, сопровождающим заключение и обновление завета с Господом, были *громы*¹⁰⁴.

Вслед за этим пророк выступает в роли посредника между израильтянами и Богом, как некогда Моисей у горы Синай¹⁰⁵. Здесь можно вспомнить слова Господа, сказанные пророку Иеремии: «*Если даже предстанут пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не [приклонится] к народу этому*»¹⁰⁶.

Стихи 20–25. В ответ на просьбу людей о ходатайстве пред Господом Самуил дает понять, что совершенный народом грех не является непроситительным¹⁰⁷. Пророк говорит им: «*Не бойтесь*»¹⁰⁸. Впоследствии он объясняет, почему им не следует бояться¹⁰⁹. Но сначала Самуил напоминает народу об их обязательстве по отношению к Богу: они никогда не должны отворачиваться от Господа¹¹⁰ и служить Ему всем сердцем. В постановлениях Второзакония «отвернуться [от Господа]» (евр. глагол שָׁרַס [sûr]) означает «служить другим богам»¹¹¹. А в следующих книгах наоборот: выражение «отвернуться от идолов» является синонимом выражения «служить Господу»¹¹². В словах «служить Господу всем сердцем» Самуил в сжатом виде излагает основную обязанность народа, заключившего завет с Богом¹¹³. Израиль является служителем Господа, и это служение предполагает всецелую преданность и безусловное послушание голосу и повелениям своего Владыки.

¹⁰³ Исх. 19, 16.

¹⁰⁵ Исх. 20, 18–19.

¹⁰⁷ Mauchline 1971. P. 109.

¹⁰⁹ Ст. 22.

¹¹¹ См. Втор. 7, 4; 11, 16.

¹¹² См.: Нав. 24, 14; Суд. 10, 16; 1 Цар. 7, 3, 4; 2 Пар. 34, 33. Tsumura 2007. P. 328.

¹¹³ Втор. 10, 12; 11, 13; Нав. 22, 5. Vannoy 2008. P. 53.

¹⁰⁴ Vannoy 2008. P. 51–52. Примеч. 118.

¹⁰⁶ Иер. 15, 1. Tsumura 2007. P. 327.

¹⁰⁸ Ст. 20.

¹¹⁰ Ст. 20.

Здесь, в стихе 20, пророк вновь обращается к основной проблеме спора вокруг установления монархии в Израиле: злом была не сама по себе царская власть, но уклонение от следования Господу (מֵאַחַר־יְהוָה [mē'ahāgēy yhw̄h]). В этом предупреждении пророк снова использует терминологию, уже известную нам из стиха 14, где излагалось условие завета (אַחַר־יְהוָה [ʾahar yhw̄h]). Основная обязанность израильтян не изменилась с учреждением монархии. Как и прежде, их долгом остается следование Господу, которое должно выражаться в служении Ему всем сердцем¹¹⁴. Это важнейшее послание пророка народу Израиля отмечается повторением частицы אַ [ʾak] в стихах 20 и 24¹¹⁵.

В стихе 21 Израилю вновь предоставляется выбор. Израильтяне могут последовать Господу и обрести процветание и безопасность или пойти вслед ничтожеств (הַתְּהוֹ [hattōhū]), от которых не будет ни пользы, ни спасения, *ибо они — ничто* (תְּהוֹ [tōhū]). Слово הַתְּהוֹ [hattōhū] должно пониматься в собирательном значении. Первоначальное значение термина תְּהוֹ [tōhū] — вероятно, «пустыня», в метафорическом смысле — «нечто подобное пустыне», то есть он обозначает состояние «пустоты», «небытия» или «ничтожности»¹¹⁶. Обычно этот термин толкуется как отсылка к служению языческим богам и идолам¹¹⁷. Однако поскольку идолопоклонство не является основной проблемой в данном контексте, а использование תְּהוֹ [tōhū] рассматривается многими исследователями как указание на датировку этого стиха не ранее времени написания «Второисайи» — ок. 540 г. до Р. Х.¹¹⁸, постольку часто утверждается, что весь стих является позднейшей вставкой¹¹⁹.

Однако такой взгляд сильно сужает значение תְּהוֹ [tōhū], кроме того, совершенно непонятно, почему это слово не могло употребляться во времена Самуила. В книге Исайи оно встречается двенадцать раз (из

¹¹⁴ Vannoy 2008. P. 54.

¹¹⁵ Tsumura 2007. P. 328.

¹¹⁶ Там же. P. 329. О значениях этого термина см.: Brown 1907. P. 1062.

¹¹⁷ См., например: Gordon 1986. P. 129.

¹¹⁸ См. упоминание об изображениях языческих богов в Ис. 41, 29: «*ветер и пуста и истуканы их*».

¹¹⁹ См., например: Stoebe 1973. P. 239 (приводится по: Vannoy 2008. P. 55. Примеч. 131).

двадцати в Ветхом Завете) и иногда выражает слабость или ничтожность не только литых идолов, но также народов¹²⁰ и их правителей¹²¹, когда проводится сравнение с силой Бога Израилева. В таком случае, значение этого термина в 1 Цар. 12, 21 вовсе не обязательно ограничивать лишь «ничтожностью» идолов. Он также может относиться к «ничтожности» всех или всего того, что (или кто) возвышает себя перед Господом. Таким образом, Самуил мог использовать этот термин для убеждения народа удаляться от всего — будь то человек, царь, народ, божество или идол, — что приводит к уменьшению или замене служения Яхве. Итак, следование чему-либо или кому-либо в ущерб следованию Господу означает следовать «небытию», а оно не может спасти¹²².

В стихе 22 союз יָ ([ki] — «ибо») употребляется дважды, с целью обозначить то, на чем основаны предыдущие слова уверения и утешения¹²³. Прежде всего, здесь решительно утверждается, что Яхве не отвергнет Свой народ ради Своего великого имени. Таким образом, заново формулируется хорошо известное обещание Втор. 31, 6.8 и Нав. 1, 5. Эта идея о том, что Господь совершит нечто ради Своего собственного имени, равноценна тому, что Он будет верен Своему собственному откровению. Господь не может отречься от Себя. Именно на этом основаны примеры ходатайства за израильтян Моисея и Иисуса Навина после отступничества первых¹²⁴; также во Второзаконии внимание акцентируется на том, что основанием для избрания Израиля народом Яхве является не достоинство или заслуги самого народа, но клятва, данная Господом Аврааму, Исааку и Иакову¹²⁵.

Затем это утверждение усиливается вторым союзом יָ (ki). В нем объясняется, что первичным основанием для особых отношений Израиля с Господом является безусловный свободный выбор Его милости. Эта идея божественного избрания или «благоволения» выражается использованием глагола לָחַץ (в породе Hiphil). Она имеет многочислен-

¹²⁰ Ис. 40, 17.

¹²¹ Ис. 40, 23.

¹²² Vannoy 2008. P. 55.

¹²³ Ст. 20.

¹²⁴ См.: Исх. 32, 12–14; Чис. 14, 15–20; Нав. 7, 9.

¹²⁵ См. Втор. 7, 7–8; 9, 4–5. Vannoy 2008. P. 56.

ные параллели во Второзаконии¹²⁶ и представляет собой одну из важнейших и центральных богословских идей Ветхого Завета¹²⁷.

Итак, поскольку Господь избрал Израиль себе в народ, израильтяне могут быть уверены в том, что Он не отвергнет их. Однако это не одна лишь привилегия без обязательств. Избрание Израиля требовало отклика и налагало особую ответственность. Форма ответной реакции определялась условиями Синайского завета. Их необходимо было соблюдать как выражение благодарности и верности народа Господу, Который открыл им Себя, вывел их из Египта и всегда оставался верным Своему завету с ними и их отцами¹²⁸.

В стихе 23 Самуил также обещает всегда молиться о народе и представлять его *на путь добрый и прямой*. Даже после введения царской власти обучение и ходатайство (молитва) остаются двумя главными функциями Самуила — пророка Божия¹²⁹.

В стихах 24—25 Самуил описывает, как народ может идти *по доброму и прямому пути*. Здесь вновь повторяется призыв бояться Господа и служить Ему истинно (אֱמֻנָה), *от всего сердца*. Ответственность, в конечном счете, возлагается на самих людей. Они были свидетелями спасающей силы Господа¹³⁰, но невозможно бесконечно злоупотреблять божественным милосердием¹³¹. Если они и их царь будут упорствовать в непослушании Яхве, совершая зло¹³², это приведет к уничтожению и царя, и народа. Таким образом, речь Самуила, заканчиваясь на этой ноте, подготавливает читателя к следующему повествованию об отвержении первого израильского царя, а в расширенной перспективе — к падению сначала Израильского, а потом и Иудейского царств.

¹²⁶ См. Втор. 4, 37; 7, 6; 10, 15; 14, 2; 26, 18. 19.

¹²⁷ Vainoy 2008. P. 57.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Tsumura 2007. P. 329.

¹³⁰ См., например: 1 Цар. 11, 1—15.

¹³¹ Gordon 1986. P. 130.

¹³² Ключевой термин. См. ст. 17, 19, 20.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как ни странно, в Мицпе Саул становится царем лишь *de jure*, но *de facto* его положение совершенно не изменилось¹³³. Он стал реальным царем (*de facto*) после того, как заслужил верность всего Израиля, показав себя успешным полководцем и принеся победу над аммонитянами¹³⁴.

Последующая церемония избрания царя в Галгале¹³⁵ была связана не столько с подтверждением царского достоинства Саула, сколько с восстановлением «верности царству Яхве», обновлением завета с Ним. Церемония носила явно религиозный характер, в отличие от собрания в Мицпе. При этом возможно был подтвержден договор между царем и народом перед Господом. Однако в обоих случаях подчеркивается, что монархия возникла по желанию народа. Для последующих поколений это событие, по-видимому, было решающим в учреждении монархии. Именно в этот момент была перевернута новая страница в истории народа Божия.

В главе 12 помещена торжественная прощальная проповедь Самуила, отмечающая завершение эпохи Судей, подобно последней речи Иисуса Навина в Нав. 23. Центральными в этой проповеди являются стихи 6—15 и 20—25. В первом фрагменте Самуил описывает различные благодеяния Господа, а также нечестивые поступки народа. В его речи вся история Израиля выглядит как дар Господа. И даже такие личности, как Моисей и Аарон, — не просто великие национальные вожди Израиля, они также являются даром Господа Своему народу.

В *благодеяниях Господа*¹³⁶ проявляется Его праведность, поэтому они называются здесь יְדִיּוֹת וְיִשְׁדָּוֹת ([šidqōt yhw] букв. «праведности Господа»). Таким образом, праведность Бога — это не свойство, а божественное действие, направленное прежде всего на соблюдение завета.

Праведность Божия может проявляться по-разному. Иногда она принимает форму милостивого, сострадательного, спасительного действия. А иногда может проявляться в виде сурового наказания за отступление. Одним словом, посредством использования этой фразы в

¹³³ См. 1 Цар. 11, 15.

¹³⁵ 1 Цар. 11, 14—15.

¹³⁴ 1 Цар. 11, 1—13.

¹³⁶ 1 Цар. 12, 7.

речи Самуила акцент делается на том, что Господь постоянен в Его верности завету, о чем свидетельствует вся прошлая история Израиля. И хотя здесь говорится преимущественно о спасительных деяниях Господа, однако само выражение, вероятно, нельзя трактовать исключительно в таком смысле.

В речи Самуила в качестве повода для требования царя указывается военное вторжение аммонитян¹³⁷. Это, по-видимому, изображение реальной исторической ситуации: когда израильтян притесняли филистимляне с запада и аммонитяне с востока, народ захотел иметь человеческого царя, в лице которого предполагал обрести спасение и покой. Однако этим израильтяне показали пренебрежение к царствованию Господа, Который оставался верен Своему обещанию — воевать за них и спасти их — на протяжении всех предыдущих периодов: исхода, завоевания и судей.

В 1 Цар. 12, 13 сказано, что царя избрал народ, однако основной акцент здесь делается на том, что Сам Господь дал (יָרָא [pātan]) людям царя, учредив монархию в качестве инструмента управления Своим народом. Именно здесь представлено решение проблемы монархического правления, которая оставалась центральной на протяжении всего повествования 1 Цар. 8—12. Поскольку этот стих занимает центральное положение в речи Самуила, он должен определять тон всей главы, который, очевидно, лучше было бы охарактеризовать не как осуждение царской власти, а как ее оправдание в качестве богоданного феномена.

С момента введения в Израиле царской власти начинается новая эпоха, и Самуил требует от израильтян не восставать против заповедей Божиих, тем самым показав, что они продолжают признавать Его своим Царем. У израильтян теперь есть царь, но верность человеческому правителю не может заменить верности Господу. Израиль не может нарушить принцип всецелой преданности Богу. Если они будут поступать так, их ждет благословение и процветание. В противном случае Израиль наведет на себя проклятия завета, изложенные Моисеем на равнинах Моава¹³⁸.

¹³⁷ 1 Цар. 12, 12. См. 1 Цар. 11.

¹³⁸ См. Втор. 28, 1—62; 30, 15—20.

В стихах 20—25 — втором главном фрагменте последней главы — Самуил дает понять, что совершенный народом грех не является непроспительным. Пророк напоминает народу о его обязательстве по отношению к Богу: израильтяне никогда не должны *отворачиваться от Господа, служа Ему всем сердцем*¹³⁹.

Здесь пророк вновь обращается к основной проблеме спора вокруг установления монархии в Израиле: злом была не сама по себе царская власть, но уклонение народа от *следования Господу* (מֵאַחֲרַיְהוָה [mēʾaħǝgēy uhwh]), поскольку с учреждением монархии основная обязанность израильтян никак не изменилась. Как и прежде, их долгом оставалось *следование Господу*, которое должно было выражаться в служении Ему *всем сердцем*.

Далее Израилю вновь предоставляется выбор. Израильтяне могут последовать Господу и обрести процветание и безопасность или пойти вслед ничтожеств (הַתְּדֹהוּ [hattōhū]), от которых не будет ни пользы, ни спасения, *ибо они — ничто* (תְּדֹהוּ [tōhū]). Обычно этот термин понимается как обозначение служения языческим богам и идолам. Однако в данном контексте Самуил мог его использовать, дабы убедить народ удаляться от всего — будь то человек, царь, народ, божество или идол, — что приводит к уменьшению или замене служения Богу. Итак, *следование чему-либо или кому-либо в ущерб следованию Господу означает следовать «небытию»*.

В конце речи представлена одна из важнейших и центральных богословских идей Ветхого Завета, выраженная использованием глагола חָנַף (в породе Hiphil). Это идея божественного избрания или «благоволения». Она заключается в том, что божественное избрание совершается не благодаря особым заслугам избранных, а в результате свободного и благого волеизъявления Господа, проявления Его милости. Избрание Израиля налагает особую ответственность, определенную условиями Синайского завета. Их необходимо было соблюдать как выражение благодарности и верности Господу, благоволившему открыть Себя и заключить с израильтянами союз.

¹³⁹ Ст. 20.

Представленное в речи пророка «богословие двух путей» оканчивается предупреждением о катастрофе: «Если же вы будете делать зло, то и вы, и царь ваш погибнете»¹⁴⁰.

Таким образом, судьба Израиля зависела от него самого. У израильтян всегда был выбор: следовать Господу или восставать против Него. В первом случае их ожидало благоденствие и процветание, во втором же — проклятие. Реализацию перспектив, открывавшихся перед израильтянами, можно увидеть в последующей истории народа. История Северного царства, а также Южного — это, за редкими исключениями, история отступничества и восстания. И проклятия завета исполнялись в эпидемиях, засухах, вторжениях иноземцев. В конечном счете, все окончилось пленом обоих царств, сначала Северного (722 г. до Р.Х.), а затем и Южного (587 г. до Р.Х.).

Последняя ремарка в стихе 12, 25 достаточно определенно указывает на выбор, сделанный израильтянами. Однако даже из этого не следует делать вывод об антимонархическом характере всей главы 12. Как было показано выше, в самом центре этой главы дается решение основной проблемы всего повествования — проблемы царской власти. Библейский писатель не осуждает сам институт монархии, он не считает его злом в самом себе, как иногда это представляется. А поскольку данная глава является заключительной в рассматриваемом нами повествовании об установлении царства в Израиле¹⁴¹ и ее автора следует считать составителем 1 Цар. 7–12, постольку закономерным будет выразить несогласие с мнением о том, что все повествование несет антимонархическую смысловую нагрузку, хотя, безусловно, такие тенденции здесь достаточно сильно проявляются.

БИБЛИОГРАФИЯ

Выдрин А., иер. 2016 — Выдрин А., иер. Требование израильтян «поставить царя»: историко-богословский комментарий к 1 Цар. 7–8 // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 17–59. [Vydrin A., ierei. Trebovanie izrail'tian

¹⁴⁰ Ст. 25.

¹⁴¹ 1 Цар. 7–12.

- “postavit’ tsaria”: istoriko-bogoslovskii kommentarii k 1 Tsar. 7–8 (The Israelis’ demand “to appoint a king”: a historical and theological commentary on 1 Kings 7–8) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 20–21. Упр. 1–2. Р. 17–59.]
- Мень А., прот. 1991 – *Мень А., прот.* История религии. М., 1991. Т. 2. [*Men’ A., prot.* Istoriia religii (History of religion). Moscow, 1991. T. 2.]
- Нот 2014 – *Нот М.* История Древнего Израиля / Пер. Ю. П. Варганова. СПб., 2014. [*Noth M.* Istoriia Drevnego Izrailia (History of Ancient Israel) / Per. Iu. P. Vartanov. Saint Petersburg, 2014.]
- Auld 2011 – *Auld A. G.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Louisville (Kentucky), 2011.
- Brown, Driver, Briggs 1907 – *Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A.* A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament. Boston – New York, 1907.
- Gordon 1986 – *Gordon R. P.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Grand Rapids. 1986.
- Gordon 1993 – *Gordon R. P.* 1 and 2 Samuel. Sheffield, 1993.
- Hertzberg 1964 – *Hertzberg H. W.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Philadelphia, 1964.
- Ishida 1977 – *Ishida T.* The Royal Dynasties in Ancient Israel: A study on the formation and development of Royal-Dynastic ideology. В., 1977.
- Keil, Delitzsch 1956 – *Keil C. F., Delitzsch F.* Biblical Commentary on the Books of Samuel. Grand Rapids, 1956.
- Klein 2016 – *Klein R. W.* 1 Samuel 12 and the Deuteronomistic History. Lutheran School of Theology at Chicago // Электронный ресурс: <http://prophetess.lstc.edu/~rklein/Doc15/1%20Samuel%2012%20and%20the%20Deuteronomistic%20History.pdf> (дата обращения: 7.12.2016).
- Mauchline 1971 – *Mauchline J.* 1 and 2 Samuel. L., 1971.
- McCarter 1980 – *McCarter P. K.* 1 Samuel. New York, 1980.
- Noth 1991 – *Noth M.* The Deuteronomistic History. Sheffield, 1991.
- Stoebe 1972 – *Stoebe H. J.* Das erste Buch Samuelis. Gütersloh, 1973.
- Tsumura 2007 – *Tsumura D. T.* The First Book of Samuel. Grand Rapids, 2007.
- VanderKam 2002 – *VanderKam J., Flint P.* The meaning of the Dead Sea Scrolls: their significance for understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity. New York, 2002.
- Vannoy 2008 – *Vannoy J. R.* Covenant renewal at Gilgal: A study of 1 Samuel 11, 14 – 12, 25. Eugene (Oregon), 2008.

Yunker 2005 — *Yunker R. W. Ammon/Ammonites // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downers Grove, 2005. P. 23–26.*

Ziesler 1972 — *Ziesler J. A. The Meaning of righteousness in Paul: A linguistic and theological inquiry. Cambridge, 1972.*

Abstract

Vydrin Andrew, priest. The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological research of 1 Kings 11–12. Part II

The present publication is an exegetical commentary on the biblical episode in 1 Kings 11–12, where the first military victory of the Israeli king Saul and the subsequent renewal of the covenant in Gilgal is described. In addition, the parting speech of the prophet Samuel is placed in the end and acts as the concluding element in the entire narrative of the establishment of monarchy in Ancient Israel. The A. concludes that only after the victory over the Ammonites did Saul stop being a nominal and become real king of Israel. Unlike the previous ceremony of electing Saul as king in Mizpah, the convention in Gilgal is characterized by a very sacred aura. Apparently, here the covenant with Lord is being renewed under the direction of Samuel, which reminds one of a similar event of the time of Joshua¹⁴². Also, just as did Joshua, Samuel pronounces a flowery speech, commemorating the conclusion of the epoch of Judges and the beginning of a new period of monarchy. It is the A. opinion that with this speech the biblical author offered a solution to one of the most important theological problems of Ancient Israel, which is central to the entire history of 1 Kings 7–12, — the problem of monarchical rule. For the ancient historian and theologian monarchy was not evil by virtue of itself, as is often presented in biblical researches. The historiographer does not only not condemn monarchy, but even presents it as a God given phenomenon. Thus, despite the opinion common among biblical scholars concerning the antimonarchical character of Samuel's speech and the narrative of 1 Kings 7–12, the A. comes to a different conclusion. The A. maintains that the holy author of the book of Kings was attempting to solve the problem of monarchy in Ancient Israel with a positive solution, despite there being obvious antimonarchical notes in his works.

Keywords: Old Testament, book of Kings, Ancient Israel, monarchy in Old Testament, Old Testament exegetics, biblical theology, prophet Samuel, king Saul, God's providence in the Old Testament.

¹⁴² Jos. 23–24.