

ОТДЕЛ I
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРЕИ АНДРЕЙ ВЫДРИН

УСТАНОВЛЕНИЕ МОНАРХИИ
В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ:
ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ 1 ЦАР. 7–10
ЧАСТЬ I

УДК 22.07

Аннотация

Настоящая публикация представляет читателю экзегетический комментарий на повествование из ветхозаветной книги Царств (1 Цар. 7–10), где идет речь о требовании израильтян «поставить царя» во главе народа, заменив тем самым бытовавший до этого институт судей и теократическое правление на царскую власть, а также рассказывается об избрании первого израильского царя Саула. Автор публикации описывает ситуацию, в которой оказался израильский народ, когда потребовал от последнего судии, Самуила, назначить царя, и сравнивает эту ситуацию с положением в Месопотамии и в целом на Древнем Востоке, где институт монархии имел долгую историю и считался сакральным. Одну из важнейших причин стремления к переменам в государственном устройстве, кроме решения вопросов безопасности и благоустройства общества, автор видит в отношении к царской власти на Древнем Востоке и в самом Израиле, когда царь считался подотчетным высшей инстанции — Богу или богам, и потому народ чувствовал себя защищенным от произвола автократии. Однако именно это стало серьезным религиозным преступлением против Бога, поскольку появление царя открывало новый путь к отступлению от первой заповеди Декалога. Тем не менее уже в истории об избрании первого царя (гл. 9–10) подчеркивается, что без воли Бога появление царской власти в Израиле было бы невозможным. Избранный Богом царь был лишь представителем Господа, Который продолжал в несколько иной форме управлять Своим народом. Таким образом, в библейском повествовании усматривается

как элемент богоотступничества в уклонении от прямого управления Богом, так и Промысл Божий, который направил дальнейшую историю по пути обречения угнетенным израильским народом крепких государственных институтов и позволил сохранить его идентичность.

Ключевые слова: ветхозаветная экзегетика, Ветхий Завет, Книги Царств, Древний Израиль, монархия в Ветхом Завете, пророк Самуил, институт судей, царь Саул, Промысл Божий в Ветхом Завете, филистимляне.

ВВЕДЕНИЕ

Только с установлением монархии можно действительно говорить об Израиле как о государстве. Самуил здесь является ключевой фигурой, объединяющей весь народ.

Монархия для Израиля была новым явлением, и его опыт был полной противоположностью, например, опыту Месопотамии, где царственность считалась постоянным атрибутом общества. Как сообщается в Шумерском царском списке, «когда царственность была спущена с небес, царственность была (сначала) в Эриду. В Эриду Алулим (стал) царем и правил 28800 лет. Аллалгар правил 36000 лет. Два царя (таким образом) правили в течение 64800 лет... Это пять городов, восемь царей правили ими в течение 241000 лет. (Затем) Потоп смыл (землю/страну)»¹. Итак, царственность, согласно месопотамскому представлению, — это некая вечная магическая субстанция, которая снизошла с небес и которой обладали правители².

В Израиле монархия как институт была нововведением. Единственная попытка стать царем в Израиле была предпринята прежде Авимелехом, сыном судьи Гедеона³. Она встречает, по-видимому, сильное идеологическое сопротивление⁴ и терпит неудачу⁵. Согласно библейскому рассказу, в начальный период существования Израиля народом управлял Моисей, оставивший вместо себя Иисуса Навина. Однако о

¹ Pritchard 1969. P. 265.

² См. об этом: Афанасьева 1983. С. 83–100.

³ См. Суд. 9, 1–7.

⁴ См. Суд. 9, 8–20.

⁵ См. Суд. 9, 22–57. Леон-Дюфур 1990. Стлб. 1225.

преемнике последнего в рассказе не сообщается, наоборот, говорится, что после этого *восстал другой род, который не знал Господа и дел Его, какие Он делал Израилю*⁶. Повествование Книги Судей построено по следующей модели: израильтяне делают зло, в результате чего начинают страдать от гнета язычников, не имея сил терпеть угнетение, они вопят ко Господу, Бог дает им харизматического вождя или судью, который свергает иго притеснителей, и земля на какое-то время обретает покой. Самуил в 1 Цар. 7–12 представлен ходатаем за покаявшийся Израиль, а также судьей: *был Самуил судьей Израиля во все дни жизни своей*⁷.

По мнению древнеизраильских историков, сами цари Иудеи и Израиля способствовали приближению гибели их государств, поэтому рассказ о началах института царской власти в Израиле представляется очень важным. Он может отчасти объяснить постепенный упадок обоих царств, начиная с X и заканчивая VI столетием до Р.Х. Из повествования 1 Цар. 7–12 мы узнаем не только об отношении к институту монархии в XI веке, но также о возникшей полемике, когда многочисленные изъяны монархического правления стали в полной мере очевидными.

Отношение к царской власти в Израиле, по-видимому, всегда было двойственным. Одна часть народа воспринимала ее как нечто положительное, а другая относилась к монархии крайне отрицательно. В библейских повествованиях отразились обе тенденции. Согласно принятому в современной библеистике мнению, антимонархические настроения представлены в 1 Цар. 7–8; 10, 17–27; 12, а промонархические — во фрагменте с 9, 1 по 10, 16 и в 11⁸. Многие исследователи даже на основе композиции делают вывод об антимонархическом характере всего повествования 1 Цар. 7–12 в целом. В нем, таким образом, попеременно размещены «промонархические» и «антимонархические» пассажи. Причем если первые обозначить как «А», а вторые как «В», в итоге получится схема В–А–В–А–В с «антимонархическим» материалом,

⁶ Суд. 2, 10.

⁷ 1 Цар. 7, 15.

⁸ Heim 2005. P. 615.

занимающим центральное положение, а также обрамляющим все повествование⁹.

Несмотря на эти достаточно логические рассуждения, их нельзя, на наш взгляд, принимать за истину в последней инстанции. Безусловно, антимонархические настроения четко выделяются в рассказе, однако неверно понимать его таковым по своей сути лишь с незначительными «вкраплениями» промонархического материала. Проблема царской власти является центральной во всем повествовании 1 Цар. 7–12. Библейский автор, отразив в своем произведении как положительный, так и отрицательный взгляд на монархию, показал тем самым, насколько сложным и серьезным для древних израильтян был этот вопрос. Однако, будучи богословом, он не мог ограничиться лишь этим. Для него важно было представить решение одной из важнейших богословских проблем древнего Израиля.

1. ПОБЕДЫ ИЗРАИЛЯ ПОД РУКОВОДСТВОМ САМУИЛА (1 ЦАР. 7)

Что касается гл. 7, то она, возможно, служит богословским введением к гл. 8–12¹⁰. Одновременно с этим, с литературной точки зрения, гл. 7 является законченной литературной единицей. Таким образом, повествование о жизни Самуила подошло к завершению, здесь подводятся итоги его служения, и начинается переход к следующему эпизоду¹¹.

Действие происходит на фоне подчинения Израиля филистимлянами и угрозы дальнейшего притеснения и унижения со стороны враждебных соседей. Все это привело израильтян к мысли о введении монархии. Во время народного собрания в Массифе Самуил призвал израильтян отвергнуть своих идолов и служить Богу Израилеву, доверив Ему освобождение от филистимлян. Примечательно, что собрание в Массифе привлекло внимание врагов, которые вслед за этим нападают на израильтян. Вопреки ожиданию обеих сторон, благодаря явному вмешательству в ход битвы Господа, Бога Израилева, фили-

⁹ Childs 1979. P. 277; Gordon 1993. P. 50.

¹⁰ Hertzberg 1964. P. 66; Gordon 1993. P. 105–106.

¹¹ Tsumura 2007. P. 230.

стимляне были разгромлены и изгнаны с израильской территории (ст. 13 и далее).

В 1 Цар. 7, 10–11 мы читаем: *«Господь возгремел в тот день сильным громом над филистимлянами и навел на них ужас, и они были поражены пред Израилем. И выступили израильтяне из Массифы и преследовали филистимлян и поражали их до места под Вефхором»*. Мнения комментаторов расходятся в объяснении этих строк. Многие полагают, что в момент битвы разразилась гроза, которая привела филистимлян в замешательство¹². Но для боговдохновенного автора важно было прежде всего подчеркнуть, что победа была дарована свыше¹³.

С другой стороны, очевидно, что события, представленные здесь, сильно идеализированы, поскольку в ст. 13 сказано: *«Так усмирены были филистимляне, и не стали более ходить в пределы Израилевы; и была рука Господня на филистимлянах во все дни Самуила»*, — однако уже в последующих эпизодах¹⁴ снова говорится об угнетении израильтян. Поэтому нас менее всего должны интересовать проблемы исторической реконструкции описанного в главе 7, вместо этого все внимание необходимо сосредоточить на богословском замысле автора. По-видимому, он хотел представить ситуацию следующим образом: при древней теократии периода Судей израильтяне могли успешно решать военные конфликты, а также устраивать социальную и религиозную составляющие жизни народа, именно поэтому в названии «Авенезер»¹⁵ (букв. с евр. «камень помощи»), данном камню для увековечивания победы, некоторые комментаторы видят не просто топоним. Фраза, вложенная в уста Самуила: *«... до сего места помог нам Господь»*, может иметь как локальное, так и временное значение. И хотя первое вполне вероятно (то есть «мы побеждали до этого места с помощью Божией»), временной смысл более соответствует общему контексту всей главы: *«Мы преуспевали до сих пор в нашей истории,*

¹² См., например: Лопухин 1986. С. 210.

¹³ Мень А., прот. 2000. С. 259.

¹⁴ 1 Цар. 9, 16; 10, 5 и гл. 13–14.

¹⁵ Ст. 12.

поскольку Бог был с нами»¹⁶. Подспудно сообщается, что это было сделано без царя и что в последнем поэтому нет и не будет никакой необходимости ни сейчас, ни в последующее время¹⁷.

В заключение писатель говорит о военных успехах при жизни Самуила, причем сообщается не только о возвращении потерянных территорий, но также о внутренней стабильности в стране: «*И возвращены были Израилю города, которые взяли филистимляне у Израиля... и был мир между Израилем и аморреями*»¹⁸. Под аморреями здесь, конечно, подразумевается все доизраильское население Ханаана. Другими словами, описание окончательной победы и все сказанное в гл. 7 служит тому, чтобы лишить израильтян оправдания, когда они через старейшин будут просить у Самуила царя, который управлял бы ими и предводительствовал на войне¹⁹. С этой точки зрения, требование народа представляется совершенно бессмысленным.

2. ТРЕБОВАНИЕ ПОСТАВИТЬ ЦАРЯ (1 ЦАР. 8, 1–22)

В следующих главах описан важный поворотный момент в политической и религиозной истории Израиля. Часть народа, возобновляя предложение, сделанное однажды Гедону²⁰, просит себе царя как у прочих народов, но другое общественное течение этому противится, предоставляя Богу, Единому Владыке Израиля, воздвигать вождей, как Он это делал во времена Судей. Оба эти течения находят выражение в рассказах об установлении монархии²¹.

В Священном Писании ясно прослеживается двойственное отношение к царской власти. С одной стороны, она признается как политическая необходимость (ввиду борьбы с внешними врагами); но с другой — идеалом остается свободный союз колен, построенный на теократии, то есть на подчинении всех воле Божьей, выражаемой через пророков. Второй подход определяет отрицательное отношение к цар-

¹⁶ Gordon 1993. P. 41.

¹⁷ Ibid. P. 42.

¹⁸ Ст. 14.

¹⁹ Gordon 1993. P. 42.

²⁰ Суд. 8, 22.

²¹ Гл. 8–10. Библия в Синодальном переводе 2006. С. 382.

ской власти, которое, по мнению большинства исследователей, в Библии господствует. В данной статье мы будем рассматривать историю о воцарении Саула, в которой отражены обе тенденции²².

«Собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, сыновья твои не ходят путями твоими; итак, поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов»²³.

Итак, согласно речи старейшин, главной причиной того, почему они просили у Самуила царя, была нечестность его сыновей, выносивших несправедливые судебные решения за взятки²⁴. Проблема справедливости и несправедливости очень хорошо подходит к требованию ввести царскую власть, поскольку на древнем Ближнем Востоке «создание справедливого общества являлось обязанностью царя»²⁵.

Идея ответственности царя за социальную справедливость такая же древняя, как и идея о самой царственности. Ниже приводится древний текст, иллюстрирующий это утверждение.

«Когда Ану и Элль... сделали его (Вавилон) могучим среди частей света и утвердили в нем вечную царственность, основание которой прочно, как небеса и земля, — тогда меня, Хаммурапи, заботливого государя, богобоязненного, чтобы дать сиять справедливости в стране, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого... Ану и Элль призвали меня для благоденствия населения... Чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове, чтобы в Вавилоне... судить суд страны, выносить решения страны и притесненному оказать справедливость» (Из пролога и эпилога Законов Хаммурапи)²⁶.

На древнем Востоке и в Израиле существовало убеждение в том, что справедливость и правопорядок происходят от Бога/богов. В этом отношении царь считался их представителем. По мысли древних, го-

²² Мень А., прот. 2000. С. 260.

²³ 1 Цар. 8, 4–5.

²⁴ 1 Цар. 8, 3.

²⁵ Weinfeld 1995. P. 45. Приводится по: Campbell 2003. P. 98.

²⁶ Якобсон 1980. С. 152, 174, 175. См.: Pritchard 1969. P. 164, 178.

ворит один исследователь, закон является аспектом космического порядка и отсюда, в конечном счете, даром небес. Человеческий правитель — лишь временное доверенное лицо, который несет ответственность перед богами за осуществление вселенского плана. Поскольку царь ответственен перед высшей властью, его подданные автоматически защищаются от автократии и у человека есть гарантии определенных неотъемлемых прав²⁷.

Итак, монарх нес ответственность за соблюдение справедливости в обществе. Поэтому часто высказывается предположение о том, что именно несправедливость и прочие социальные пороки послужили толчком для требования поставить царя, описанного в тексте 1 Цар. 8, 1—22. Но вместе с этим в тексте сообщается о Божием повелении исполнить это требование народа. Также автор акцентирует внимание на недовольстве Самуила, на предупреждениях о правах царя, власть которого, как представлено, тяжким бременем ляжет на народ, а также подчеркивает отвержение людьми своего Бога²⁸.

По сути, в этом эпизоде отражен переход от власти судей к власти царей в древнем Израиле и одновременно начальный этап в сложном процессе установления монархии²⁹. Однако в 1 Цар. 9, 1 — 10, 16 содер­жится другое описание начальной стадии этого процесса³⁰.

И хотя Самуил, последний судия, отрицательно отнесся к словам старейшин, он был вынужден подчиниться, введя институт царской власти. Израильтяне, конечно, полагали, что земной царь, подобно царям у других народов, должен был принести им стабильность и процветание. Таким образом, они хотели заменить царствование над ними Бога властью человека³¹.

В любом случае, среди исследователей, рассматривающих причины этого требования израильских старейшин, царит разногласие. По мнению одних, главной причиной была постоянная и нарастающая угроза со стороны филистимлян, а затем и других народов, в частности аммо-

²⁷ Speiser 1963. P. 537.

²⁸ Campbell 2003. P. 99.

²⁹ Tsumura 2007. P. 242.

³⁰ Campbell 2003. P. 104.

³¹ Tsumura 2007. P. 242.

нитян³². Другие видят в качестве причин социальные, экономические и политические проблемы³³. Сюда также можно добавить различные религиозные и этические нестроения, существовавшие в обществе.

Кроме этого, высказывается мнение, согласно которому сам Самуил способствовал усилению недоверия к Богу среди народа, назначив сыновей в качестве судей, вместо того, чтобы ожидать, когда Бог воздвигнет угодного Ему судью. И действительно, судейство никогда не было наследственным, подобно священническому служению. Возможно, что народ привык видеть Самуила, не замечая Бога, который, будучи настоящим Царем, пусть и невидимым, управлял историей Своего народа. Когда Самуил состарился и уже не мог влиять на поведение своих сыновей, такая ситуация казалась людям безнадежной. Они уже не желали ждать от Бога судьи, который бы вел их войны в случае необходимости, поэтому они требуют царя как у всех (других) народов³⁴.

На наш взгляд, это не было лишь требованием социально-политических преобразований, это стало серьезным религиозным преступлением против Бога. С самого начала требование человеческого царя было отвержением Бога, *правившего ими в качестве царя*³⁵, а именно отвержением теократии. Такое решение народа Божию тайло опасность для них самих, поскольку, желая иметь царя, они хотели уподобиться прочим народам³⁶, у которых была совершенно иная религиозная система, доминировавшая над монархией³⁷.

Израиль же был избран Богом из всех народов; он стал народом Бога, проявившего над ним Свою особую заботу, Бога уникального и не сравнимого ни с кем³⁸, поэтому они и сами, как предполагалось, не должны быть похожими на другие народы, являясь *царством свя-*

³² 1 Цар. 12. Evans 1983. P. 242. Примеч. 4. Приводится по: Tsumura 2007. P. 242. Примеч. 4.

³³ Finkelstein 1989. P. 43–74. Приводится по: Tsumura 2007. P. 242. Примеч. 6.

³⁴ Ст. 5. Tsumura 2007. P. 243.

³⁵ Ст. 7.

³⁶ Ср. Втор. 17, 14.

³⁷ Tsumura 2007. P. 243–244.

³⁸ См. 1 Цар. 2, 2.

щенников и народом святым³⁹, отделенным для служения их Божественному Царю⁴⁰. Следовательно, они пытались отказаться от своего особого статуса избранного Богом народа, уподобившись языческим народам мира⁴¹.

Это требование старейшин вызвало гнев Самуила, поскольку, как говорит блж. Феодорит, «прошение это было противно Божественному закону. Владыка Бог был для них и Бог и Царь, а Пророк был Его первый служитель, как бы приставник, или военачальник, или народоправитель»⁴². Именно это имел в виду Господь, сказав Самуилу: «Послушай голоса народа во всем, что они говорят, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними, как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они с тобою; итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними»⁴³.

Здесь мы встречаемся с одной из основных особенностей мировой истории: борьба человека против Бога — начавшаяся уже в Быт. 3 — борьба, в том или ином виде представленная на протяжении всей Библии, основанная на особом положении человека во всем творении⁴⁴. Самуил испытал то же, что и Моисей, пророки и даже Сам Господь Иисус Христос: не хотим, чтобы он царствовал над нами⁴⁵.

Тем не менее Господь уступил воле народа. Дважды Самуилу было сказано послушать голоса народа⁴⁶. Отсылка ко времени исхода из Египта напоминает о Синайском Завете, в котором Бог выступал в роли царя-законодателя для Своего народа, причем Царя вечного, поскольку Яхве является Царем вселенной, *Господом Воинств, восседающим на*

³⁹ Исх. 19, 6.

⁴⁰ Tsumura 2007. P. 249.

⁴¹ Hertzberg 1964. P. 72.

⁴² Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 240.

⁴³ Ст. 6–9.

⁴⁴ Быт. 1, 26 и далее.

⁴⁵ Ср. Лк. 19, 14. Hertzberg 1964. P. 72.

⁴⁶ См. 1 Цар. 8, 7, 9.

херувимах⁴⁷. Он правит как полновластный Царь не только Израилем, но и, например, филистимлянами (ср.: *рука Господа была на филистимлянах во все дни Самуила*⁴⁸)⁴⁹. Также здесь говорится о постоянном отступлении израильтян от Бога и служении другим богам, поэтому и теперь, хотя Господь соглашается дать земного царя, Он предупреждает о том, что появление царя открывает новый путь к отступлению от первой заповеди⁵⁰. Другими словами, Израиль отверг Господа как своего царя, и это приравнивается здесь к идолопоклонству⁵¹.

Говоря о «правах царя», автор использует еврейский глагол פָּרַע (hā'ēd tā'īd), означающий «предупреждение»: פָּרַע הָעַד (hā'ēd tā'īd), то есть правильное было бы перевести последнюю фразу стиха 9 так: «обязательно предупреди их и объяви им», а не просто «представь и объяви» как в RST⁵². Некоторые исследователи усматривают здесь негативный оттенок⁵³, и по-видимому, это действительно так.

В стихе 10 употреблен глагол שָׁאַל (šāal — просить, спрашивать) — ключевой для 1–2 Книг Царств (см. также 1 Цар. 1, 27–28): «И пересказал Самуил все слова Господа людям, просящим הַשְּׂאֵלִים [haššō'ālīm]) от него царя». В первой главе Анна в своей молитве просит сына прямо от Господа, здесь же народ просит царя от Самуила. По-видимому, автор использует игру слов с этим еврейским корнем, указывая на «испрошенного» (евр. שָׁאַל [šā'ul]), то есть на первого израильского царя Саула⁵⁴.

Начиная со стиха 11 нам дается список прав царя, соответствующих правилам или обычаям монархического общества. Таким образом, в 1 Цар. 8, 11–17 под «правом царя» представлено обычное поведение царя в отношении народа. В отличие от Втор. 17, 14–17, где дается предупреждение против наличия множества коней, жен, серебра и зо-

⁴⁷ 1 Цар. 4, 4.

⁴⁸ 1 Цар. 7, 13.

⁴⁹ Tsumura 2007. P. 252.

⁵⁰ Ст. 8. Hertzberg 1964. P. 73.

⁵¹ Мень А., прот. 2000. С. 261.

⁵² Русский синодальный перевод.

⁵³ Tsumura 2007. P. 252.

⁵⁴ Gordon 1986. P. 110.

лота, в нашем эпизоде ничего из этого не упоминается, хотя и предполагается существование конницы⁵⁵.

Из-за большой степени схожести представленного списка с некоторыми аспектами царствования Соломона, описанными в 3 Книге Царств, высказывалось предположение о том, что речь Самуила была составлена под впечатлением деспотического правления этого царя или кого-либо из его преемников столетиями позже времени Самуила⁵⁶.

Однако в действительности все перечисленные в речи Самуила практики описывают современные ему реалии монархической системы, существовавшие у соседних с Израилем народов. Сюда относятся: обязательная воинская повинность, принудительный труд на общественных проектах, налоги для обеспечения армии обмундированием, набор служанок для домашней работы в царском дворце и конфискация земли в царское пользование — все это существовало в древнем Угарите (Рас-Шамра), Алалахе и других ханаанских городах-государствах⁵⁷. Согласно И. Мендельсону, исследовавшему аккадские тексты из вышеупомянутых городов, датированные серединой — второй половиной II тыс. до Р.Х., речь Самуила — подлинное описание полуфеодалного ханаанского общества, каким оно было до и во времена самого пророка⁵⁸, поэтому нет необходимости видеть в этом эпизоде позднейшую вставку, не имеющую под собой исторического основания в период судейства Самуила.

Так, например, из документов, найденных в древнем Угарите, известно, что члены царского двора, вельможи и сановники, получали от царя землю и имущество, конфискованные у народа, о чем упоминается в 1 Цар. 8, 14. В одном тексте сообщается следующее: «С этого дня Никмадду сын Аммитгамру, царь Угарита, забрал поместье (дом и поле) у (имя 1) и отдал его (имя 2), своему слуге, навечно. В будущем никто не возьмет это из руки (имя 2) никогда. Это — подарок Царя»⁵⁹.

⁵⁵ Tsumura 2007. P. 255.

⁵⁶ См. об этом: Clements 1974. P. 398–410.

⁵⁷ Mendelsohn 1956. P. 17–22.

⁵⁸ Ibid. P. 18.

⁵⁹ Ras Shamra 16, 247:1–14 (Ras Shamra parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible / Ed. by Loren R. Fisher. Vol. 2. R., 1975. P. 97. Цит. по: Tsumura 2007. P. 258).

То же самое можно сказать про хеттские свидетельства XV и XIV столетий до Р.Х. В них также говорится о дарении царем поместий и земельных владений (включающих сады, леса, луга, причем иногда вместе с людьми, принадлежавшими им) своим сановникам различных рангов либо в качестве вознаграждения за службу, либо для обеспечения личной преданности царю⁶⁰.

В стихе 15 говорится о десятине (буквально «взять десятую часть от...»; название происходит от евр. עֶשֶׂר [‘ešer] — «десять»). Как и в Угарите, десятиной здесь называется царский налог на сельскохозяйственные продукты⁶¹, отличающийся от десятины для религиозных практик⁶², которая «основана на модели феодального общества с Яхве в качестве царя»⁶³.

В стихе 17 содержится кульминация всего эпизода о «правах царя». Все, что имеется у людей, а также они сами, оказывается собственностью царя. Они из свободного народа стали рабами царя, добровольно возложив на себя иго царской власти.

3. САУЛ ПОМАЗЫВАЕТСЯ В ЦАРЯ (1 ЦАР. 9 – 10, 16)

3.1. Потерянные ослицы (гл. 9, ст. 1–9)

Предыдущая глава заканчивается тем, что Господь повелевает Самуилу дать народу царя, а Самуил отправляет старейшин «каждого в свой город». Следующим логическим шагом должно было бы стать представление пророком их царя⁶⁴. Однако далее излагается история о молодом человеке по имени Саул, который искал потерянных ослиц своего отца, а вместо этого нашел царский венец⁶⁵. Сам Саул, по-видимому, ни о чем не думал, кроме искомой потери, более того, он даже не знал о Самуиле. Тем не менее невидимая десница Божия ведет его к встрече с пророком, ставшей поворотной не только в его жизни, но и в судьбе

⁶⁰ См.: Брусе 1998. Р. 92. Примеч. 85.

⁶¹ Rainy 1975. Р. 98.

⁶² Втрп. 14, 22–29; 26, 12–15.

⁶³ Tsumura 2007. Р. 258.

⁶⁴ 1 Цар. 10, 17–27.

⁶⁵ Hertzberg 1964. Р. 78.

всего израильского народа⁶⁶. Так Господь Промыслом Своим устроил избрание первого царя Израиля.

В начале главы 9 дается родословие Саула, из чего следует, что он был человеком знатного происхождения. Кроме того, отец Саула, Кис, назван в оригинале «сильным мужем». Это выражение может указывать как на военную доблесть⁶⁷, так и на влияние и богатство⁶⁸. Автор описывает внешность Саула с нескрываемым восхищением: «Молодой и красивый; и не было никого из израильтян красивее его; он от плеч своих был выше всего народа»⁶⁹. В подобной манере позднее описывается будущий царь Давид⁷⁰. Таким образом, Саул представлен избранником Божиим для выполнения особой миссии⁷¹, которая должна увенчаться успехом⁷². Однако некоторые усматривают в этой полной восхваления вводной части к рассказу о Сауле близкое сходство со словами о другом потенциальном царе, обреченном на неудачу и гибель, а именно Авессаломе⁷³. Поскольку на древнем Ближнем Востоке придавали большое значение внешности царя⁷⁴, огромный рост Саула, по-видимому, произвел хорошее впечатление на народ. Именно таким люди и хотели видеть своего царя.

Далее рассказывается о том, как у отца Саула, Киса, пропали ослицы, и сын со слугой отправляются на поиски. Не найдя ослиц, Саул уже решает вернуться домой, думая об отце, который мог начать беспокоиться из-за их долгого отсутствия. Этим он проявляет себя как почтительный сын, чьи личностные качества не уступают его выдающейся внешности⁷⁵. А в это время они со слугой пришли в землю Цуф, в которой находил-

⁶⁶ Gordon 2007. P. 262.

⁶⁷ Суд. 6, 12; 11, 1; Иер. 48, 14.

⁶⁸ Руф. 2, 1; 4 Цар. 15, 20; 24, 14.16. См.: Библия. Современный русский перевод 2011. С. 313. Примечание.

⁶⁹ 1 Цар. 9, 1–2.

⁷⁰ 1 Цар. 16, 12.18.

⁷¹ Нот 2014. С. 194.

⁷² Hertzberg 1964. P. 80.

⁷³ 2 Цар. 14, 25–26. Gordon 1986. P. 112.

⁷⁴ Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 325.

⁷⁵ Gordon 1986. P. 113.

ся родной город Самуила — Рама⁷⁶, где после разорения Силома филистимлянами пророк нес свое служение. Слуга предлагает обратиться к почитаемому здесь «человеку Божию», который далее в стихах 9 и 11 называется прозорливцем. Заметим, что Самуил не называется по имени до стиха 14, а также удивляет неосведомленность Саула о пророке, хотя о нем было известно даже слуге. Возможно, автор хотел этим подчеркнуть абсолютное незнание Саула того, что его ожидало⁷⁷.

Также отметим важное сходство между словами слуги о прозорливце в стихе 6: *что он ни скажет, обязательно сбывается* — и фразой о Самуиле в 3, 19: *и Господь был с ним, и не осталось ни одного из слов его неисполнившимся*. Это в точности соответствует критерию истинности/неистинности пророка, указанному во Втор. 18, 22: *«Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово»*. Тем самым здесь лишний раз подчеркивается достоинство Самуила как истинного пророка Божия.

В стихах 7—8 говорится об обычае приносить подарок⁷⁸ прозорливцу, идя к нему за помощью⁷⁹. Действительно, подарки были неотъемлемой частью социальных взаимоотношений в древнем мире, и это прекрасно отражено, например, в древних эпосах⁸⁰. Выдвигалось даже предположение о том, что в вопросе Саула: *«что мы принесем* (евр. מַחֲבִיטִים-הָאֵל [mah-nnābî])⁸¹ — содержится народная этимология еврейского слова «пророк» (נָבִי [nābî]), то есть пророк — это «тот, кому мы несем подарок»⁸².

Почти чудесным образом у слуги обнаруживается четверть шекеля серебра⁸³, поскольку в стихе 8 буквально сказано так: *«вот нашлось*

⁷⁶ Раматаим. См. 1 Цар. 1, 1. Tsumura 2007. P. 267.

⁷⁷ Gordon 1986. P. 113.

⁷⁸ Сам термин *подарок* (מַחֲבִיטִים) является гапаксом (от греч. ἄπαξ λεγόμενον — «только раз названное»), т.е. встречается только один раз в библейском тексте.

⁷⁹ 2 Цар. 14, 3; 4 Цар. 5, 5.15; 8, 8.

⁸⁰ Tsumura 2007. P. 269.

⁸¹ Ст. 7.

⁸² Curtis 1979. P. 491—493.

⁸³ Это примерно недельный заработок обычного работника (Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 325).

в руке моей». Здесь используется безличное выражение «нашлось», вместо «я нашел»⁸⁴. Таким образом, автор делает акцент на том, что вся ситуация устраивалась самим Богом, поэтому ничего не могло помешать встрече Саула с Самуилом⁸⁵.

В стихе 9 поясняется, кто такой прозорливец: согласно автору, это то же, что и пророк. По-видимому, термин *прозорливец*⁸⁶ (евр. פֶּחַד [goʿeh]) ко времени написания этих строк был уже устаревшим⁸⁷. Однако термин *пророк* (евр. נָבִי [nābī]) тоже очень древний. Обычно его считают производным от аккадского глагола *nābu* — «звать, объявлять», но среди ученых нет единого мнения о том, в каком значении нужно понимать этот термин: в активном («говорящий, глашатай») или пассивном («призванный»)⁸⁸. Слова с этим корнем встречаются уже в текстах третьего тысячелетия до Р.Х. из сирийского города-государства Эблы⁸⁹.

3.2. Саул приходит к пророку (ст. 11–14)

При подъеме в город Раму, который в оборонительных целях располагался на вершине холма, путники встретили девиц, вышедших из города за водой к источнику, что обычно делалось вечером⁹⁰.

И снова очевидным образом проявляется действие Промысла Божия. Саул со слугой пришли точно к празднику, во время которого должна была приноситься мирная жертва и на котором Саул станет почетным гостем. Это было местное празднование, подобные праздники регулярно совершались по всему Израилю⁹¹. Так, например, в 1 Цар.

⁸⁴ Tsumura 2007. P. 269.

⁸⁵ Gordon 1986. P. 113.

⁸⁶ Блж. Феодорит отвечая на вопрос, почему пророка называли прозорливцем, говорит: потому что предвидит будущее. Слово это употребляется не о телесных очах, а о духовном зрении (*Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 240*).

⁸⁷ Tsumura 2007. P. 271.

⁸⁸ Möller 2005. P. 825.

⁸⁹ Gordon 1986. P. 113.

⁹⁰ Ср. Быт. 24, 11. Женщина-самарянка, о которой повествуется в Евангелии от Иоанна (Ин. 4, 6) была исключением из этого правила (Там же. С. 114).

⁹¹ Gordon 1986. P. 114.

20, 29 упоминается о празднике в Вифлееме, на который собирались все члены рода.

Жертвоприношение совершалось в *высоте* (евр. בַּבְּאֵימֹת ; [babbā-tāh])⁹². Это культовое место, обычно ассоциируемое с ханаанскими языческими практиками. Они во множестве найдены на всей территории Израиля. Народ их использовал как до периода монархии, так и в течение этого времени. Высоты осуждаются богословием книги Второзакония, где говорится об одном центральном месте, предназначенном для поклонения Богу. Следовательно, слово «высота» часто несет в себе негативную коннотацию, подразумевая синкретический или, во всяком случае, незаконный характер данной культовой практики. Однако в нашем фрагменте нет ни намека на связь с язычеством, причем не столько из-за древнего происхождения святилища, сколько из-за ассоциации с Самуилом, пророком Господа⁹³.

Если вспомнить слова Самуила, когда он убеждал народ «удалить чужих богов и богинь из своей среды» в 1 Цар. 7, 3, то становится ясным, что языческие религиозные практики совершались в таких священных местах. Даже после постройки храма Соломона в Иерусалиме, высоты продолжали играть важную роль в религиозной жизни израильтян (т. н. «народная религия») на протяжении всей их истории вплоть до разрушения храма вавилонянами в шестом столетии. Однако не будем забывать, что в данном эпизоде содержится свидетельство о поклонении местного населения Яхве, Богу Израилеву.

Есть несколько версий о том, что представляли собой «высоты». Переводчики Септуагинты иногда просто передают еврейский термин בַּאֵימֹת [bāmāh] как $\beta\alpha\mu\alpha$. Но чаще всего для передачи этого еврейского слова здесь используется фраза $\tau\acute{o}\ \acute{\upsilon}\psi\iota\lambda\acute{o}\nu$ («высота» или «высокое место»). Впрочем, иногда в LXX используется греческое слово $\beta\omicron\mu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, которое указывает на поднятую платформу или пьедестал. Используемое в сочинениях Гомера для обозначения подножия колесниц, это слово стало относиться к подножию или платформе у статуи бога, а затем к высокому месту для жертвоприношения, то есть жертвеннику. Таким

⁹² В Синодальном тексте стоит «на высоте», хотя это не точный перевод.

⁹³ 1 Цар. 3, 20.

образом, в LXX термин βωμός иногда используется для перевода двух разных еврейских слов: מִזְבֵּחַ [mīzbēah] (жертвенник) и בָּמֹהַ [bāmāh] (высота)⁹⁴.

Очевидно, что распространенное понимание термина בָּמֹהַ [bāmāh] отражает это словоупотребление Септуагинты. בָּמֹהַ [bāmāh] рассматривалась, с одной стороны, как естественное высокое место или пик — ὄψιλόν, а с другой — как искусственная платформа для жертвенника, или непосредственно сам жертвенник — βωμός. Например, Вельгаузен применяет термин בָּמֹתַ [bāmôt] к отдельным жертвенникам, построенным Саулом и патриархами, хотя этот термин никогда не используется в тексте по отношению к таким жертвенникам⁹⁵. М. Харан определяет bāmāh как жертвенник или платформу под открытым небом, хотя он признает существование других жертвенников, не называемых בָּמֹתַ [bāmôt]⁹⁶. Он рассматривает בָּמֹהַ [bāmāh] так же, как Вельгаузен и LXX — в качестве жертвенника, расположенного под открытым небом на вершине горы за пределами города. Однако, по-видимому, это представление не вполне адекватно отражает истинный взгляд на так называемые библейские *высоты*.

Рассматриваемый нами эпизод в 1 Цар. 9 — это единственное во всем библейском тексте описание подобной *высоты*. Согласно ему, *высота* включает לִישְׁכָּה [liškāh], что, по крайней мере во времена пророка Иезекииля, означало комнаты внутри здания храма. В его время эти комнаты служили местом, где хранились одеяния священников и потреблялись жертвоприношения⁹⁷. Это же мы видим и в 1 Цар. 9. Здесь это также является комнатой для потребления жертвы. А поскольку в ней размещается тридцать приглашенных гостей (1 Цар. 9), то, по-видимому, помещение было достаточно большим залом в общественном здании. *Высота* в земле Цуф не была отдельной платформой под открытым небом (ὄψιλόν или βωμός). Это был храмовый комплекс, включающий общественное здание с большим залом для трапез и

⁹⁴ Fried 2002. P. 438.

⁹⁵ Вельгаузен 1909. С. 15–17.

⁹⁶ Haran 1985. P. 18–25.

⁹⁷ Иез. 42, 13.

жертвенным алтарем. В силу этого греческий переводчик был вынужден транслитерировать термин как βαμια, поскольку сюда не подошло бы никакое греческое слово⁹⁸.

Итак, библейские *высоты* — это священные храмовые комплексы, находившиеся на территории городов, включавшие различные общественные здания с кладовыми и помещениями для жертвенных трапез. Кроме того, при них могли служить священники, поскольку в библейском тексте неоднократно упоминаются «священники высот»⁹⁹.

В стихе 14 говорится: «*Когда же вошли [Саул и его слуга] в средину города...*» Однако многие переводчики и комментаторы переводят эту фразу как «посреди ворот»¹⁰⁰. И по-видимому, это делается во избежание противоречия со стихом 18, где сказано, что *Саул встретил Самуила посреди ворот*. Но, во-первых, в этой замене нет необходимости, так как фраза «в середине города» еще не означает «центр города»¹⁰¹. А во-вторых, LXX и в 4QSam^a в стихе 18 содержит фразу «посреди города», каковое чтение следует, вероятно, считать предпочтительным.

В таком случае весь фрагмент необходимо перевести так: «*И они [Саул и его слуга] подошли к городу. При входе в средину города они увидели Самуила, выходящего к ним, чтобы пойти в בָּמָהּ [bāmāh]... И Саул встретил Самуила посреди города, и он сказал: "Скажи мне, где дом Прозорливца?"*» Ранее, в стихе 6, Саулу сказали, что Прозорливец живет в городе. Таким образом, здесь Саул, войдя в средину города, спрашивает о местоположении его дома. Самуил вышел из своего дома, чтобы пойти в בָּמָהּ [bāmāh], когда встретил Саула. Он не выходит из ворот вообще. Таким образом, בָּמָהּ [bāmāh] находится внутри городских стен, возможно, на священной территории, отделенной от самого города¹⁰². И судя по всему, эти израильские святилища

⁹⁸ Fried 2002. P. 439.

⁹⁹ 3 Цар. 12, 32; 13, 2.33; 4 Цар. 17, 32; 23, 9.20.

¹⁰⁰ Например, McCarter 1964. P. 76.

¹⁰¹ Tsumura 2007. P. 273

¹⁰² Fried 2002. P. 440.

располагались на возвышенностях, о чем говорят фразы: «он поднимется в בָּמֹת [bāmōt]»¹⁰³, «и они спустились из בָּמֹת [bāmōt] в город»¹⁰⁴.

3.3. Встреча с Самуилом (ст. 15–27)

Итак, Самуил, получив откровение свыше, с почтением встретил Саула, отвел ему первое место на праздничной трапезе и предложил ему лучшую часть мяса (плечо). По окончании пиршества Самуил взял сосуд с елеем, вышел с Саулом за город, помазал его, поцеловал его и сказал: «Вот, Господь помазывает тебя в правители наследия Своего в Израиле, и ты будешь царствовать над народом Господним, и спасешь их от руки врагов их, окружающих их».

Господь повелевает Самуилу помазать (евр. מָשַׁח [māšah]) идущего к нему Саула в правителя над Израилем. Царь помазывался ароматным оливковым маслом при посвящении в исполнителя определенных Богом целей¹⁰⁵. Аналогичный ритуал совершался, например, над различными предметами религиозного назначения: культовыми стелами¹⁰⁶ и жертвенниками¹⁰⁷, а также над людьми, такими как первосвященник и прочие священники¹⁰⁸.

На Древнем Ближнем Востоке помазание маслом имело смысл перехода из одного социального статуса в другой, например, женщины помазывались маслом во время обручения¹⁰⁹. Однако в Израиле помазание было прежде всего частью церемонии восшествия царя на престол: царь был «помазанником» или «мессией» Яхве¹¹⁰. Как считалось, помазание сообщало царю частичку Божественной святости¹¹¹.

Важно отметить, что Саул помазывается в *правителя* (евр. נָגִיד [nāgīd]). Этот термин появляется здесь впервые на страницах Ветхого

¹⁰³ 1 Цар. 9, 13.

¹⁰⁴ 1 Цар. 9, 25. Подробнее об этом см.: Выдрин А., свящ. 2012. С. 75–81.

¹⁰⁵ Gordon 1986. P. 114.

¹⁰⁶ Быт. 31, 13.

¹⁰⁷ Исх. 29, 36.

¹⁰⁸ Исх. 28, 41. О помазании священников см.: Fleming 1998. P. 401–414.

¹⁰⁹ Fleming 1998. P. 405–407.

¹¹⁰ Ср. 1 Цар. 2, 10.

¹¹¹ Tsumura 2007. P. 274.

Завета. Этимология термина достаточно сложная, хотя считается, что его значение — «провозглашенный, назначенный»¹¹². В любом случае, в данном фрагменте под этим титулом подразумевается вождь народа Божия¹¹³, на которого в первую очередь возлагается обязанность военного руководства¹¹⁴, как было во времена судей. Задачей нового вождя, как в случае с Самегаром¹¹⁵ и Самсоном¹¹⁶, было «спасение» израильтян от руки филистимлян. Господь прямо говорит о Сауле: «Он спасет народ Мой от руки филистимлян; ибо Я призрел на народ Мой, так как вопль его достиг до Меня»¹¹⁷. Важно то, что народ просит царя, а Господь дает им вождя. По-видимому, этим подчеркивалась значимость подчинения последнего Богу, поскольку Господь продолжал оставаться истинным царем Израиля, правитель же был лишь назначенным регентом, или представителем Небесного Царя¹¹⁸. Без Его воли и призвания появление царской власти в Израиле было бы невозможным¹¹⁹.

При встрече с Саулом Самуил призывает его не беспокоиться о потерянных ослицах, говоря: «Кому все возделенное (евр. הַמְדָּה [hemdāh]) в Израиле? Не тебе ли и всему дому отца твоего?»¹²⁰ Фраза, переведенная как «все возделенное в Израиле» понималась по-разному. Согласно одной интерпретации, Саулу уже по определению Божию принадлежит все лучшее, «все богатства Израиля», которыми он будет владеть, став царем¹²¹. Однако фраза двусмысленна, и ее можно понять как «сильное желание всего Израиля». Таким образом, выражение может относиться к желанию народа иметь царя «как у всех других народов»¹²². Саул должен стать царем, как того желает весь Израиль.

¹¹² Gordon 1986. P. 114.

¹¹³ Koehler, Baumgartner 1994. P. 668.

¹¹⁴ Tsumura 2007. P. 275; Gordon 1986. P. 115.

¹¹⁵ Суд. 3, 31.

¹¹⁶ Суд. 13, 5.

¹¹⁷ Ст. 16.

¹¹⁸ О разнице в терминах «царь» и «вождь» см.: Tsevat 1980. P. 92–93.

¹¹⁹ Hertzberg 1964. P. 82.

¹²⁰ 1 Цар. 9, 20.

¹²¹ Протопопов 1987. С. 248; McCarter 1980. P. 170; Hertzberg 1964. P. 83.

¹²² См. 1 Цар. 8, 5.20.

Он будет «судить» их и «вести» их войны, «подобно прочим народам». Одним словом, в нем сосредотачивается надежда всего Израиля на освобождение от ига филистимлян¹²³.

Саул понял, что имел в виду Самуил, поэтому, подобно Моисею¹²⁴ и Гедонеу¹²⁵, он ссылается на незначительное положение собственно-го племени и семьи¹²⁶. Здесь, как и в случае с Гедоном, находит свое подтверждение Божественный закон, согласно которому Бог избирает слабое в мире и дает милость смиренному¹²⁷. Несмотря на то, что Вениаминово колено действительно было самым маленьким из всех и его чуть было полностью не истребили некоторое время тому назад из-за развращенности и упрямства его представителей¹²⁸, оно занимало стратегическое положение между севером и югом, к тому же на территории этого колена находился Иерусалим. Также заметим, что святой апостол Павел (евр. Шауль) тоже происходил из этого колена¹²⁹.

В стихах 22–24 описывается праздничный обед, возглавляемый Самуилом и проходивший в одном из помещений городского святилища. Саул и его слуга были почетными гостями среди других тридцати приглашенных. Самуил посадил их во главе стола. Саулу подали специально приготовленную для него лучшую часть жертвенного мяса (плечо). Заметим, что здесь используются те же термины, что и в выражении *плечо возношения... для Аарона и для сынов его*¹³⁰, когда говорится о части жертвы отделяемой по закону священникам¹³¹. Следовательно, Саулу отделялась священническая часть жертвы. Для него это были знаки нового положения в обществе, которое он должен был занять в ближайшем будущем¹³².

¹²³ Gordon 1986. P. 115; Tsumura 2007. P. 277.

¹²⁴ См. Исх. 3, 11.

¹²⁵ Суд. 6, 14.

¹²⁶ Gordon 1986. P. 115.

¹²⁷ Hertzberg 1964. P. 83.

¹²⁸ Суд. 19–20.

¹²⁹ Tsumura 2007. P. 278.

¹³⁰ Исх. 29, 27; Лев. 7, 32, 34.

¹³¹ Tsumura 2007. P. 279.

¹³² Gordon 1986. P. 116.

Тридцать человек, приглашенных на праздничный пир, вероятно, были социальной элитой той области и представляли народ. Следовательно, для них трапеза с Саулом, сидевшим во главе стола, означала подчинение ему, а в их лице покорность всего народа. В древнем мире авторитет царя, несмотря на его божественное избрание, во многом зависел от поддержки землевладельцев и военной аристократии¹³³, поэтому Саул, будущий царь, определенно нуждался в поддержке этих гостей, бывших представителями народа¹³⁴.

На рассвете следующего дня, когда еще весь народ спал, Самуил разбудил Саула и сам пошел провожать его до окраины города. Затем он отсылает слугу Саула вперед, чтобы не было ни одного свидетеля его священнодействия¹³⁵.

3.4. Помазание Саула и его возвращение домой (гл. 10, ст. 1–16)

Затем Самуил от имени Господа помазывает Саула в правителя над народом Божиим. Помазание было сакральным действием, посредством которого человек — священник или царь — посвящался на особое служение Богу. Поскольку в Ветхом Завете известны случаи помазания, не имеющие сакрального значения, священный характер помазанию сообщал не материал — масло оливы, смешанное с разными ароматными веществами¹³⁶, — а человек, совершавший это действие. В данном же случае святость помазания происходит от Самого Господа. Самуил действует как представитель и орудие Бога, акцентируя внимание на том, что Саула помазывает Сам Господь¹³⁷. После помазания пророк поцеловал Саула, выражая свою любовь к нему, которая, кстати, не иссякнет и впоследствии. Блж. Феодорит видит в этом особое действие, посредством которого Самуил передает Саулу «пребывающую в нем благодать. Ибо и Господь, дунув на апостолов, сказал: *«Примите Дух*

¹³³ Bryce 1998. P. 92.

¹³⁴ Tsumura 2007. P. 280.

¹³⁵ Hertzberg 1964. P. 83.

¹³⁶ См. Исх. 30, 23–25.

¹³⁷ Hertzberg 1964. P. 84.

Свят»¹³⁸, потому что от полноты Его все мы прияли. Так Пророк облобызал помазанного Царя, чтобы сообщить Царю обитающую в нем самом благодать»¹³⁹.

Саул не произносит ни слова в ответ на действия пророка точно так же, как и во время праздничной трапезы в святилище. Однако Самуил, как будто услышав возражения со стороны Саула и увидев его сомнения, предлагает несколько знамений для того, чтобы тот осознал реальность происходящего¹⁴⁰. «Обещание царской власти он подтверждает Саулу пророчеством обо всем»¹⁴¹, что с ним произойдет в ближайшем будущем. Во-первых, Самуил говорит о встрече с двумя людьми, которые сообщат Саулу о нашедшихся ослицах¹⁴². Встреча эта произойдет у гробницы Рахили, изначально располагавшейся на границе между коленами Вениамина и Иосифа¹⁴³. Так, пророк Иеремия, говоря о плаче Рахили по своим детям, упоминает о близлежащей Раме, родном городе Самуила¹⁴⁴, который, по-видимому, следует отождествить с местечком Эр-Рам в пяти километрах к северу от Иерусалима по дороге из Вефиля¹⁴⁵. Таким образом, первоначальное местонахождение гробницы Рахили в *Целсухе*¹⁴⁶ было около Рамы, и лишь согласно позднейшей традиции, она находилась в Вифлееме¹⁴⁷.

[Ст. 3—4] Три человека, идущие к священному дубу в Вефиль¹⁴⁸ на поклонение Богу с богатыми приношениями, дадут Саулу и его слуге два из трех своих караваев хлеба. Это не просто случайное при-

¹³⁸ Ин. 20, 22.

¹³⁹ Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

¹⁴⁰ Hertzberg 1964. P. 84.

¹⁴¹ Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

¹⁴² Ст. 2.

¹⁴³ Hertzberg 1964. P. 85.

¹⁴⁴ См. Иер. 31, 15.

¹⁴⁵ Там же. P. 85. Примеч. а; Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 763.

¹⁴⁶ 1 Цар. 10, 2.

¹⁴⁷ См. глоссу в Быт. 35, 19, а также Мф. 2, 17 и далее Tsumura 2007. P. 284.

¹⁴⁸ В Синодальном тексте в этом стихе стоит фраза «к дубраве Фаворской», хотя лучше было бы перевести «к дубу Фавор» как в переводе РБО. В Ветхом Завете дуб упоминается только в связи с местами, имевшими важное религиозное значение (Быт. 12, 6; Суд. 9, 37; Ис. 6, 13).

ветствие, особенно если учесть, что паломники несли свой хлеб для жертвоприношения и его должны были съесть священники¹⁴⁹. Вручение Саулу священных хлебов снова, как и на трапезе в святилище¹⁵⁰, демонстрирует отношение к нему как к священнику¹⁵¹, следовательно, этим подчеркивается святость его царского сана¹⁵². Также это напоминает о фрагменте 1 Цар. 9, 7, где Саул говорит о том, что у них со слугой закончился хлеб, то есть здесь автор вновь хочет показать действие Промысла Божия в отношении Своего помазанника¹⁵³.

[Ст. 5–7] «Холм Божий» тоже, вероятно, располагался недалеко от Рамы и был известным святилищем. Как полагают, этим местом могла быть либо Мицпа (Массифа)¹⁵⁴, что в переводе с еврейского означает «сторожевая башня/наблюдательный пункт»¹⁵⁵, либо Гивá Саулова¹⁵⁶, поскольку здесь говорится о народе, знавшем Саула прежде¹⁵⁷.

Большинство исследователей придерживаются второго варианта, отождествляя Гивá Саулову с современным Тель эль-Фулом, что приблизительно в пяти километрах к северу от Иерусалима¹⁵⁸. Название Гиву́, означающее «холм», город мог получить из-за своей геологической формы. Это место было важным стратегическим пунктом, благодаря своему расположению и открывающемуся панорамному виду (холм возвышается на 30 м. над окружающей долиной)¹⁵⁹, именно поэтому там размещался гарнизон филистимлян¹⁶⁰. Автор упоминает об этом, вероятно, потому, что Саул был избран Богом именно от них спасти Свой народ¹⁶¹.

¹⁴⁹ Чис. 18, 9–12.

¹⁵⁰ См. 1 Цар. 9, 24.

¹⁵¹ Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 327.

¹⁵² Tsumura 2007. P. 285.

¹⁵³ Hertzberg 1964. P. 85.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Brown, Driver, Briggs 1907. P. 859.

¹⁵⁶ 1 Цар. 11, 4.

¹⁵⁷ Ст. 11. McCarter 1980. P. 181–182; Tsumura 2007. P. 285.

¹⁵⁸ Tsumura 2007. P. 285.

¹⁵⁹ Arnold 1992. P. 1007–1009.

¹⁶⁰ Евр. слово גִּבּוֹרִים имеет несколько значений: «начальник», «гарнизон/отряд» и «статуя/столб» (Brown, Driver, Briggs 1907. P. 662).

¹⁶¹ Tsumura 2007. P. 286.

«После этого предрекает ему о лике пророков, о сонме ликующих с ними, играющих в свирели, сопели, гусли и тимпаны и о том, как изошедшая отсюда благодать Духа сделает так, что и он будет пророчествовать»¹⁶².

В этот ранний период истории Израиля существовало пророческое сообщество, получившее название «сонм пророков». Как правило, пророки использовали различные процедуры, чтобы подготовиться к получению пророческих откровений. Музыка играла важную роль в достижении похожего на транс состояния (исступления), которое, как полагали древние, делало человека восприимчивым к Божественным откровениям¹⁶³.

Такие группы пророков (נביאים [n'bi'im]) часто служили при святилищах. Они под звуки музыкальных инструментов входили в состояние пророческого экстаза. Согласно предсказанию Самуила, Саул под действием Духа Божия испытает это состояние, вследствие чего «превратится»¹⁶⁴ в другого человека¹⁶⁵.

В литературе часто высказывается мнение о том, что «пророчествование» в подобных группах было бессмысленным и исступленным, однако сам термин не обязательно означает состояние экстаза, хотя иногда этот процесс сопровождался определенного рода «сверхъестественным» опытом¹⁶⁶. Экстатическое состояние очень сближает между собой израильскую и ханаанскую практики пророчества. Однако, несмотря на заявления некоторых историков о происхождении израильского пророческого движения от ханаанского экстатического пророчества, сейчас это уже трудно утверждать¹⁶⁷.

По-видимому, игра на музыкальных инструментах: арфе, барабане, свирели и лире — была необходима для усиления их духовного «переживания», однако не она сама была его причиной¹⁶⁸.

¹⁶² Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

¹⁶³ Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 327.

¹⁶⁴ Использованное здесь слово имеет тот же корень что и глагол в Быт. 19, 21, где говорится о «ниспровержении» Содомы и Гоморры (Hertzberg 1964. Р. 85. Примеч. d).

¹⁶⁵ Hertzberg 1964. Р. 85.

¹⁶⁶ Tsumura 2007. Р. 286.

¹⁶⁷ Gordon 1986. Р. 117–118.

¹⁶⁸ Tsumura 2007. Р. 287.

Упоминания о пророках встречаются во многих древних ближневосточных текстах по всей Сирии — Палестине, например, в Эмаре на среднем Евфрате, Араме, Аммоне, Финикии, Анатолии и Месопотамии. Наиболее известны тексты II тысячелетия, открытые в Мари, а также новоассирийские пророческие тексты. Феномен экстатического пророчества является общим между Израилем и Мари. Состояние иступления описывалось как «основной аспект встречи с божеством»¹⁶⁹, но иногда экстаз рассматривался как определяющая черта израильского военного пророчества, не засвидетельствованная, однако, в Иудее¹⁷⁰. Вторая общая черта — необходимость подтверждения пророчества. В библейских книгах эта проблема хорошо показана не только на примере борьбы Илии с пророками Ваала¹⁷¹, но также противостояния Михея придворным пророкам Ахава¹⁷². Исходя из последнего эпизода, а также вспомнив дерзновенное осуждение Иеремией лжепророков, обещавших народу мир¹⁷³, можно предположить, что в Израиле к пророчествам о спасении относились с большой осторожностью в противоположность Мари и новоассирийским текстам, где такие пророчества были нормой¹⁷⁴.

В недавнее время стали предприниматься попытки понять израильских пророков, опираясь на социальный, религиозный и политический контекст их служения. Благодаря этому можно значительно улучшить наше представление об израильском пророчестве. Тем не менее, как верно замечает П. Миллер, «слово пророка, обращенное к обществу глубоко укоренено во взаимосвязи с Божественным, выполняя посредническую роль между Божественным словом и современниками пророка»¹⁷⁵.

Далее Самуил сообщает, что Саул будет «пророчествовать». Это выражение на библейском языке не всегда означает «предсказывать».

¹⁶⁹ Miller 1995. P. 110.

¹⁷⁰ Blenkinsopp 1996. P. 53–54.

¹⁷¹ См. 3 Цар. 18.

¹⁷² 3 Цар. 22, 5–28.

¹⁷³ Иер. 6, 13–14; 8, 10–11; 28, 5–9.

¹⁷⁴ Möller 2005. P. 825.

¹⁷⁵ Miller 1995. P. 101.

В данном случае, как и нередко в Библии¹⁷⁶, оно может означать прославление Бога в хвалебных песнях, что сопровождалось особым состоянием человека¹⁷⁷. Однако также возможно, что здесь имеется в виду получение Саулом способности к Божественному водительству¹⁷⁸.

Дух Господень дается помазаннику в помощь для исполнения возложенных на него задач. Помазанник становится орудием Божиим в управлении народом, избранником для служения Ему¹⁷⁹. С этого момента Саул будет способен осуществить свою миссию, будучи уверенным, что Бог «с ним». Но в то же время он будет *обязан* это сделать¹⁸⁰.

Фраза: «Бог/Господь с тобой/ним» — используется в Ветхом Завете по отношению к Аврааму, Исааку, Иосифу, Гедонеу, Саулу, Давиду, Соломону и Езекии. Однако, по-видимому, не случайно, что в отношении Саула она встречается только однажды, в отличие от ее многократного повторения в адрес Давида¹⁸¹. В истории о возвышении Давида¹⁸² утверждение о том, что «Бог был с Давидом» будет своего рода лейтмотивом, объясняющим его выживание и успех вопреки всем предпрятиям Саула. Саул начал с такого же обещания, но потерпел неудачу, пытаясь использовать этот дар в корыстных целях¹⁸³.

[Ст. 8] Поскольку этот стих связан с эпизодом об отвержении Саула в 1 Цар. 13, 7–15, многие комментаторы считают его вторичной редакторской вставкой, призванной подготовить читателя к последнему. Однако в предыдущих стихах (особенно в ст. 5–7) также прослеживается связь с 13, 7–15. В любом случае, свобода Саула, предполагаемая в стихе 7, ограничена пророческим авторитетом Самуила, а в его лице — самим Богом. Это, по словам одного исследователя, было «древом познания в райском саду Саула»¹⁸⁴.

¹⁷⁶ См., например: Чис. 11, 25; 1 Цар. 10, 6–13; 1 Цар. 19, 20 и др.

¹⁷⁷ Протопопов 1987. С. 250.

¹⁷⁸ Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 327.

¹⁷⁹ Ср. Суд. 6, 34; 11, 29.

¹⁸⁰ Hertzberg 1964. P. 85.

¹⁸¹ 1 Цар. 16, 18; 18, 12, 14; 20, 13; 2 Цар. 7, 3. Tsumura 2007. P. 289.

¹⁸² 1 Цар. 16 — 2 Цар. 5.

¹⁸³ Gordon 1986. P. 118.

¹⁸⁴ Ср. Быт. 2, 16 и далее. Gordon 1986. P. 118.

Итак, Самуил, оканчивая речь, отправляет Саула в Галгал вблизи Иерихона, где тот должен ждать пророка семь дней. Это ожидание могло иметь религиозное значение, поскольку в Ветхом Завете выражение «семь дней» в большинстве случаев появляется в описании религиозного ритуала. Оно часто связано с обычаями плача¹⁸⁵, обрядом посвящения в священники¹⁸⁶ и особенно с праздниками Пасхи, Опресноков и Кушней¹⁸⁷.

Интересно, что в LXX глагол $\beta\eta\eta\iota\tau\alpha\iota$ (*tôhēl*) — «ждать» — переведен как $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\omega$ («прекращать, останавливаться»; также в 1 Цар. 13, 8), что означает «прекращать делать что-либо» или «ничего не делать»¹⁸⁸. Это напоминает заповедь о субботе, когда человеку запрещается мирская деятельность и повелевается освятить этот день. Именно в это время люди получают возможность подражать своему Творцу, посвятив себя созерцанию и молитве в совместном богослужении. Всем тем, кто подобным образом соблюдает завет с Господом, обещается радость и благо¹⁸⁹. Также на время семидневных праздников люди оставляли всякую работу, участвуя в богослужении и других священных торжествах. Одним словом, в повелении Самуила об «ожидании-покое» семи дней могла заключаться мысль о соответствующем проведении этого периода¹⁹⁰, который должен был стать важным этапом в подготовке Саула к полноценной царской деятельности.

[Ст. 9–12] *Бог дал ему иное сердце*. Это выражение отличается от приведенного в стихе 6, и можно предположить, что здесь речь идет о духовном перерождении Саула под воздействием божественного помазания¹⁹¹. Согласно блж. Феодориту, поскольку он «был поселянином, умевшим только возделывать землю, Бог, помазав его

¹⁸⁵ См. Быт. 50, 10.

¹⁸⁶ См. главы книги Исход: 29, 30, 35–37.

¹⁸⁷ Исх. 12, 15–19; 13, 6–7; 23, 15 и др. Klingbeil 1997. P. 500–513; Klingbeil 2007. P. 139–140.

¹⁸⁸ Tsumura 2007. P. 290.

¹⁸⁹ Ис. 58, 13–14; 56, 6–8. Rausch 2001. P. 1046. Также см. перевод издания на русский язык: Эвелл 2003. С. 1026.

¹⁹⁰ Tsumura 2007. P. 291.

¹⁹¹ Протопопов 1987. С. 251.

царем, дал ему царственную мудрость»¹⁹². Однако необязательно понимать это изменение в духовном смысле. Вполне вероятно, автор просто говорит об абсолютной готовности Саула к принятию любого действия от Бога¹⁹³.

И действительно, Саул в точности исполнил повеление провидца. Вернувшись в родной город, он встретился с сынами пророческими, и вскоре горожане с удивлением увидели, что сын почтенного землевладельца охвачен исступлением, подобно бродячим пророкам¹⁹⁴. Библейский автор, по-видимому, хотел таким образом объяснить возникновение известной в его дни пословицы: «Неужели и Саул во пророках?» Однако в 1 Цар. 19, 18–24 дается другое объяснение. Смысл притчи, по-видимому, заключается в следующем: «Разве благоразумный человек, занимающий хорошее положение в городе, может находиться среди этой странной толпы бродяг?»¹⁹⁵ Находится среди таких людей, у которых даже *нет отца*¹⁹⁶, означало, что «они никто, пустое место»¹⁹⁷. Такая презрительная оценка ситуации отчасти напоминает событие, описанное в Новом Завете. Когда на апостолов сошел Дух Святой, некоторые, смеясь над ними, говорили, что они напились сладкого нового вина¹⁹⁸. Однако не подлежит сомнению, что автор положительно оценивает то, что произошло с Саулом, точно так же, как и св. Лука — происшедшее с апостолами¹⁹⁹.

Но есть другая интерпретация этих слов, согласно которой ответ указывающего на пророков означает, что нравы и положение родителей в данном случае не играют никакой роли, поскольку пророческий

¹⁹² Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

¹⁹³ Hertzberg 1964. P. 86.

¹⁹⁴ Мень А., прот. 1991. С. 263.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Ст. 12. В русском языке в подобных случаях часто используется фразеологизм «без роду и племени», т.е. «человек одинокий, без близких и родных, неизвестно откуда появившийся» (Ларионова 2014. С. 15)

¹⁹⁷ Gordon 1986. P. 119.

¹⁹⁸ Деян. 2, 13.

¹⁹⁹ Hertzberg 1964. P. 86.

дар не передается по наследству²⁰⁰. Следовательно, Саул имеет такое же право получить его, как и любой другой человек²⁰¹.

Таким образом, Саул должен был стать вдохновенным прорицателем, прежде чем возглавить народ для борьбы²⁰². Подобно судьям, бывшим до него, он «возвысился старинным путем как харизматический герой»²⁰³.

По-видимому, перемена в Сауле была настолько поразительной, что выражение: «Неужели и Саул во пророках?» — вошло даже в поговорку, употреблявшуюся для выражения изумления по поводу необычного поведения человека²⁰⁴ или при виде какого-либо неожиданного явления²⁰⁵.

Чтобы правильно понять значение этой поговорки, также важно учесть отношение говорящего к Саулу: положительное оно или отрицательное? Судя по всему, в настоящем контексте «пророчествование» Саула представлено как положительный знак того, что он получил статус пророка (подобно Самуилу) и служителя Господа²⁰⁶. В отличие от данного эпизода в 1 Цар. 19, 24, «одержимость Саула духовными силами становится знаком его отвержения. Исступление, когда-то сделавшее Саула свободным и способным исполнять волю Божию, впоследствии ознаменовало его упомешательство и рабство»²⁰⁷.

После этого Саул пришел в святилище²⁰⁸, где встретил своего дядю. Отвечая на его вопросы, Саул проявляет осторожность и ничего не сообщает о царстве. Таким образом, никто не знал, что ему предстояло стать царем Израиля. Саул возвращается к своим привычным заняти-

²⁰⁰ Протопопов 1987. С. 251.

²⁰¹ Gordon 1986. P. 119.

²⁰² Мень А., прот. 1991. С. 263.

²⁰³ Bright 1979. P. 185.

²⁰⁴ Gordon 1986. P. 119.

²⁰⁵ Протопопов 1987. С. 251.

²⁰⁶ Gunn 1989. P. 61

²⁰⁷ Там же. P. 63.

²⁰⁸ В этом стихе стоит слово «высота», однако в некоторых переводах, следующих, по-видимому, интерпретации Ю. Вельгаузена (Wellhausen 1871. P. 75; Tsumura 2007. P. 293), можно встретить такую фразу: «он пришел домой» (см.: New Revised Standard Version of the Bible).

ям, но все происшедшее глубоко запало ему в душу. Вероятно, осознав, что он призван стать избавителем Израиля, Саул ждал только случая явить свою силу²⁰⁹.

3.5. Избрание Саула царем (ст. 17–27)

Если в предыдущем эпизоде описывается помазание Саула в вождя/предводителя (מִשְׁפָּחָא), то в следующем изображается народное собрание в Мицпе, во время которого посредством священного жребия Саул публично избирается царем. (*В полу бросается жребий, но все решение его — от Господа*²¹⁰.)²¹¹

При чтении библейского повествования создается впечатление, будто истории 1 Цар. 9, 1 – 10, 16 не было, а продолжается рассказ 1 Цар. 8, 22. Предполагается, что существовали два различных предания о воцарении Саула — здесь сохранилась традиция города Мицпы. Оба рассказа объединяет важная идея: решающая роль в происходящем принадлежит Самому Господу, который использует Самуила в качестве посредника²¹². Кроме того, Самуил вновь напомнил народу, что только Бог всегда спасал Израиль от врагов²¹³.

Мицпа снова представлена главным религиозно-политическим центром израильских колен²¹⁴, в святилище которого, очевидно, и происходило собрание. Возможно, к этому времени туда была перенесена скиния²¹⁵.

Речь Самуила начинается так называемой «формулой глашатая (или вестника)», которая была традиционной для позднейших пророков-писателей: «*Так говорит Господь*»²¹⁶. Пророк напоминает о преступлении народа, отвергнувшего своего Бога, Который несмотря на это при-

²⁰⁹ Мень А., прот. 1991. С. 263.

²¹⁰ Притч. 16, 33.

²¹¹ Gordon 1993. P. 46.

²¹² Hertzberg 1964. P. 87.

²¹³ Ст. 18. Баев, Батухина 2000. С. 414.

²¹⁴ См. 1 Цар. 7, 5–6. Tsumura 2007. P. 297.

²¹⁵ Протопопов 1987. С. 252.

²¹⁶ Ст. 18. Gordon 1986. P. 120.

нимает требование поставить над ними царя²¹⁷. Кандидат на царский престол указывается жребием. Мы почти ничего не знаем о механизме жеребьевки. В частности, несколько удивительно, что Саула выбрали в его отсутствие²¹⁸.

Однако Саул, будучи робким человеком, пришел в смятение и спрятался. По-видимому, он понимал всю тяжесть ответственности, возлагаемой на него этим выбором²¹⁹. Интересный комментарий на этот стих приводится в Таргуме. Там сообщается, что он решил уединиться для молитвы и изучения Писания²²⁰.

Наконец, Господь указал место укрытия Саула. Когда его вывели перед всеми, и народ увидел его мужественную красоту и огромный рост — раздались восторженные крики: «Да здравствует царь!»²²¹

Здесь необходимо особо отметить ярко выраженное двойственное отношение к царской власти. С одной стороны, в стихах 17–19 вновь слышен критический тон главы 8, с другой же, в стихах 24–27 изображен безграничный энтузиазм по поводу воцарения Саула. По мнению некоторых исследователей, в эпизоде искусственно соединены два разных предания об избрании Саула: одно связано со священным жребием, другое — с его высоким ростом²²². Так это или нет, в рассказе подчеркивается впечатление, которое произвела на людей внешность Саула, как если бы это само по себе подтверждало его царское призвание. Такое представление действительно было очень распространенным в древности. Например, в угаритском мифологическом эпосе «Баал и Мот» рассказывается об Астаре²²³ (боге плодородия и ирригации), стремившемся занять место Баала, «владыки Вселенной». Но поскольку его ноги были слишком короткими и не доставали до подножия, голова же не достигала

²¹⁷ См. 1 Цар. 10, 19.

²¹⁸ Баев, Батухина 2000. С. 414.

²¹⁹ Tsumura 2007. P. 298.

²²⁰ Gordon 1986. P. 121.

²²¹ Мень А., прот. 1991. С. 263.

²²² См.: Eissfeldt 1931. P. 7 (приводится по: Hertzberg 1964. P. 88), а также: Gordon 1993. P. 46.

²²³ Древнесемитское астральное божество, олицетворение планеты Венера, мужская параллель Иштар (Астарты) (Самозванцев 2000. С. 163).

верха спинки трона Баала, он был отвергнут в качестве царя²²⁴. Здесь явная отсылка к могучему росту Баала как истинного царя в сравнении с оказавшимся негодным для управления вселенной Астаром.

Судя по всему, это качество Саула было на самом деле важным для народа, поскольку в рассказе дважды повторяется утверждение о его высоком росте²²⁵. Кроме того, эта мысль прослеживается в словах Самуила, представившего Саула таким избранником Божиим, которому *подобного нет во всем народе*²²⁶.

В стихе 25 сообщается о важном документе (свитке), в который Самуил записал *права царства*, провозгласив их прежде во всеуслышание. Документ этот должен был находиться в святилище (*перед Господом*) так же, например, как книга закона, положенная Моисеем рядом с Ковчегом Завета²²⁷. Таким образом, Самуил здесь выступает в роли посредника и свидетеля договора между царем и народом. Возможно, этот документ стал «древним источником и образцом для всех последующих израильских царских договоров»²²⁸. Хотя мы не знаем подробностей его содержания, но, вероятно, он включал в себя «как права, так и обязанности». Другими словами, это был документ, определявший, что царь может требовать от своих граждан и какие у него обязанности пред Богом по отношению к народу²²⁹.

Во Втор. 17, 14–20 содержится так называемый «закон о царе», где, в частности, написано: «*Но когда он сядет на престоле царства своего, то должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов*»²³⁰. И хотя здесь говорится об установлениях Второзакония в общем, возможно, что согласно с этим в «правах царства» описывался тот теократический идеал царя, которому должен следовать царь Израиля²³¹.

²²⁴ Поэма о борьбе 1999. С. 150.

²²⁵ Ст. 23, а также 9, 2.

²²⁶ 1 Цар. 10, 24.

²²⁷ Втор. 31, 26.

²²⁸ Веп-Варак 1979. Р. 30–43 (приводится по Gordon 1986. Р. 121).

²²⁹ Баев, Батухина 2000. С. 414.

²³⁰ Ст. 18.

²³¹ Протопопов 1987. С. 253.

После окончания процесса избрания царя Самуил отпустил народ, однако, как сказано, не все приняли нового царя, хотя это было равносильно сомнению в решении Самого Бога²³². Однако, в любом случае, Саул стал царем только де-юре, но де-факто его положение совершенно не изменилось²³³: он не был реальным царем, пока не утвердил себя в качестве успешного полководца²³⁴.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в результате исследования 1 Царств 7–10 можно сделать следующие выводы. Глава 7 является богословским введением к последующему повествованию, начинающемуся главой 8. В главе 7 представлена идеализированная картина процветания Израиля под управлением пророка и судьи Самуила. Замысел автора очевиден: он хотел сказать, что до сих пор без царя израильтяне благоденствовали и побеждали своих врагов, поскольку Сам Бог был с ними и помогал им. Таким образом, в царе нет и не будет никакой необходимости, ни сейчас, ни в последующее время. На этом фоне требование народа поставить над ними царя представляется совершенно бессмысленным.

В действительности же полная победа над главным врагом израильского народа, филистимлянами, была еще впереди. Это видно уже из последующих глав, рассказывающих о Сауле и Давиде. Судя по всему, при Самуиле спасения от филистимлян ожидать не приходилось, особенно после сокрушительного поражения израильтян в битве при Афеке, когда был пленен Ковчег Завета²³⁵ и разрушен Силом, бывший религиозно-политическим центром израильских племен. Народ находился под игом иноплеменников, и положение было чрезвычайно опасным во всех отношениях. Филистимляне всячески стремились предотвратить объединение и усиление израильтян, максимально ослабив их, контролируя даже изготовление орудий из металла. У израильтян не

²³² Hertzberg 1964. P. 90.

²³³ См. 1 Цар. 11, 15.

²³⁴ См.: McCarter 1964. P. 196.

²³⁵ См. 1 Цар. 4.

было ни своих кузнецов, ни боевого оружия²³⁶. Ситуация усугублялась религиозным кризисом, народ все дальше отступал от Завета с Богом, о чем свидетельствуют слова Самуила, обращенные ко всему Израилю: «Удалите от себя чужих богов и Астарт, и устремите сердце ваше ко Господу, и Ему одному служите»²³⁷. Можно предположить, что, если бы такая ситуация продолжалась и дальше, израильскому народу грозила бы опасность ассимилироваться под давлением более сильных соседей.

Таким образом, несмотря на то, что требование земного царя стало серьезным грехом отвержения Бога в качестве царя²³⁸, равным идолопоклонству²³⁹, а в желании уподобиться прочим языческим народам выразилась попытка израильтян отказаться от своего особого статуса богоизбранного народа, нам кажется, что во всем этом эпизоде важно усмотреть Промысл Божий, действующий в соответствии с человеческой волей.

Когда израильтяне отвергли теократию, это была также попытка отказаться от возложенной на них миссии — хранить веру в Единого Бога, Творца всей вселенной, и нести свет истины окружающим языческим народам. Согласно Божественному плану, они должны были стать посредниками между Богом и всем остальным человечеством, чтобы послужить делу спасения людей от тьмы язычества, отделенности от Творца — Источника жизни — и избавить их от вечной смерти в преисподней. Однако, как уже было сказано, если бы они не потребовали себе царя, то после смерти последнего великого судьи Самуила, объединявшего их и поддерживавшего остатки благочестия, Израиль мог бы прекратить существование в качестве отдельного народа, растворившись среди окружающих его соседей. Господь, промышляя как о Своем народе, так и о всех остальных, уступил воле израильских старейшин, повелев пророку помазать им царя.

В главе 9 показано, как Промысл Божий ведет ничего не подозревавшего Саула к царскому венцу — все описано очень просто, но

²³⁶ 1 Цар. 13, 19–22.

²³⁷ 1 Цар. 7, 3.

²³⁸ Ст. 7.

²³⁹ См. ст. 8.

одновременно подчеркивается чудесный характер происходящего. Автор, по-видимому, хотел показать, что без воли и призвания Бога появление царской власти в Израиле было бы невозможным. Также представляется важным, что народ просит царя как у других народов, а Господь дает им вождя/правителя (евр. נָגִיד [nāgîd] — «провозглашенный, назначенный»)²⁴⁰. И хотя впоследствии Саул избирается царем²⁴¹, однако суть его правления заключалась в том, что он был лишь назначенным регентом — представителем Небесного Царя, Который продолжал в несколько иной форме управлять Своим народом.

В то же время в повествовании посредством нескольких, на первый взгляд, незначительных деталей подчеркивается святость его будущего царского сана. На трапезе у пророка никому не известный Саул занимает место во главе стола, а затем ему подается лучшая часть жертвы, предназначавшаяся священникам²⁴². Кроме того, при возвращении из Рамы домой Саулу встретились паломники, шедшие в святилище, они отдали ему хлеб, несомый для жертвоприношения, который по закону должны были съесть священники²⁴³.

Затем на Саула сходит Дух Господень²⁴⁴, давший ему силы и способности осуществить возложенную на него миссию. Однако Саул, получив этот дар от Господа, в отличие от Давида потерпел неудачу, ибо пытался использовать дарованное в корыстных целях.

В рассказе о церемонии избрания в Мицпе сообщается о свитке, в который Самуил записал *права царства*²⁴⁵. Документ этот был настолько важным, что должен был находиться в святилище (*перед Господом*) точно так же, как книга закона, положенная Моисеем рядом с Ковчегом Завета. Возможно, этот договор между царем и народом стал впоследствии источником и образцом для всех последующих израильских царских договоров.

²⁴⁰ 1 Цар. 9, 16.

²⁴¹ 1 Цар. 10, 17–27.

²⁴² 1 Цар. 9, 22–24.

²⁴³ 1 Цар. 10, 3.

²⁴⁴ 1 Цар. 10, 10.

²⁴⁵ 1 Цар. 10, 25.

Как ни странно, в Мицпе Саул становится царем лишь де-юре, но де-факто его положение совершенно не изменилось²⁴⁶. Он стал реальным царем (де факто) после того, как заслужил верность царю всего Израиля, показав себя успешным полководцем и одержав победу над аммонитянами²⁴⁷.

Таким образом, в рассмотренном библейском повествовании акцент делается на действии Промысла Божия, без чего невозможно было бы само появление у израильтян царской власти и первого царя. Библейский писатель показывает, как зло отвержения Себя Господь претворил во благо, поскольку с установлением монархической формы правления в Израиле появился сильный объединяющий фактор в лице царя и его свиты, а благодаря этому народ смог устоять перед натиском более сильных врагов, их культуры и религии и, в конечном итоге, сбросил иго, став в X столетии до Р.Х. крепкой самостоятельной державой.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева 1983 — *Афанасьева В.* История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. [*Afanas'eva V. Istoriia vsemirnoi literatury (History of world literature). Moscow, 1983. T. 1.*]
- Баев, Батухина 2000 — Новый Библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова / Пер. А. А. Баева, Т. Г. Батухиной и др. СПб., 2000. [*Novyi Bibleiskii kommentarii: v 3 ch. Ch. 1. Vetkhii Zavet. Kniga Bytie — Kniga Iova (New Bible Commentary: in 3 parts, Chast' 1. The Old Testament. Genesis — The Book of Job) / Per. A. A. Baeva, T. G. Batukhinoi i dr. Saint Petersburg, 2000.*]
- Вельгаузен 1909 — *Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. Н. М. Никольского. СПб., 1909. [*Wellhausen J. Vvedenie v istoriiu Izrailia (Prolegomena zur Geschichte Israels) / Per. N. M. Nikol'skii. Saint Petersburg, 1909.*]
- Выдрин А., свящ. 2012 — *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии в 2 Пар. 29–32. Дисс. на соиск. уч.

²⁴⁶ См. 1 Цар. 11, 15.

²⁴⁷ 1 Цар. 11, 1–13.

- ст. канд. богословия. Сергиев Посад, 2012. [*Vydrin A., sviashch. Istoriko-filologicheskii analiz povestvovaniia o tsare Ezekii v 2 Par. 29–32. Diss. na soisk. uch. st. kand. bogosloviia (Historical and philological analysis of the King Hezekiah narrative in 2 Chronicles 29–32. Candidate of Theology thesis.). Sergiev Posad, 2012.*]
- Ларионова 2014 – Ларионова Ю. А. Фразеологический словарь современного русского языка. М., 2014. [*Larionova Iu. A. Frazеologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka (Phraseological dictionary of modern Russian language). Moscow, 2014.*]
- Леон-Дюфур 1990 – Словарь библейского богословия / Ред. К. Леон-Дюфур и др. Бр., 1990. [*Slovar' bibleiskogo bogosloviia (Vocabulaire de théologie biblique) / Red. X. Léon-Dufour i dr. Bruxelles, 1990.*]
- Липин 1980 – Законы Хаммурапи / Пер. и ком. Л. А. Липина, в новой ред. В. А. Якобсона // Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1980. Ч. 1. С. 152–178. [*Zakony Khammurapi (Laws of Hammurabi) / Per. i kom. L. A. Lipina, v novoi red. V. A. Iakobsona // Khrestomatiia po istorii drevnego Vostoka (Chrestomathy of the history of Ancient East). Moscow, 1980. Chast' 1. P. 152–178.*]
- Лопухин 1986 – Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. [*Lopukhin A. P. Bibleiskaia istoriia Vetkhogo Zaveta (Biblical history of the Old Testament). Montréal, 1986.*]
- 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.*]
- Мень А., прот. 2000 – Мень А., прот. Исагогика. М., 2000. [*Men A., prot. Isagogika (Isogogy). Moscow, 2000.*]
- Нот 2014 – Нот М. История Древнего Израиля / Пер. Ю. П. Варганова. СПб., 2014. [*Noth M. Istoriia Drevnego Izrailia (The history of Israel) / Per. Iu. P. Vartanova. Saint Petersburg, 2014.*]
- Протопопов 1987 – Протопопов В. 1 книга Царств // Толковая Библия / Под ред. Лопухина. Стгл., 1987. Т. 1. С. 227–299. [*Protoporov V. 1 kniga Tsarstv (1 Kings) // Tolkoivaia Bibliia (Bible with commentary) / Pod red. A. P. Lopukhina. Stockholm, 1987. T. 1. P. 227–299.*]
- Самозванцев 2000 – Самозванцев А. М. Мифология Востока. М., 2000. [*Samozvantsev A. M. Mifologiia Vostoka (Mythology of the East). Moscow, 2000.*]
- Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003 – Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно–исторический комментарий. СПб.,

2003. Ч. 1. Ветхий Завет. [Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. Bibleiskii kul'turno–istoricheskii kommentarii (Bible background commentary). Saint Petersburg, 2003. Chast' 1. Vekhii Zavet.]
- Эвелл 2003 — Теологический энциклопедический словарь / Под ред. У. Элвелла. М., 2003. [Teologicheskii entsiklopedicheskii slovar' (Theological Dictionary of the Bible) / Pod red. W. Elwell. Moscow, 2003.]
- Arnold 1992 — Arnold P. M. Gibeah // Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. 2. P. 1007–1009.
- Ben-Barak 2003 — Ben-Barak Z. The Mizpah Covenant: the source of the Israelite Monarchic Covenant // ZAW. 1979. Bd. 91. S. 30–43.
- Blenkinsopp 1996 — Blenkinsopp J. A history of prophecy in Israel. Louisville: Westminster, 1996.
- Bright 1979 — Bright J. A history of Israel. L., 1979.
- 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.
- Bryce 1998 — Bryce T. The Kingdom of the Hittites. Oxford, 1998.
- Campbell 2003 — Campbell A. F. 1 Samuel. Grand Rapids, 2003.
- Childs 1979 — Childs B. S. Introduction to the Old Testament as Scripture. L., 1979.
- Clements 1974 — Clements R. E. The Deuteronomistic interpretation of the founding of the Monarchy in 1 Sam. 8 // VT. 1974. Vol. 24. P. 398–410.
- Curtis 1979 — Curtis J. B. A Folk etymology of Nābī' // VT. 1979. Vol. 29. P. 491–493.
- Eissfeldt 1931 — Eissfeldt O. Die Komposition der Samuelbücher. Leipzig, 1931.
- Evans 1983 — Evans W. E. An Historical reconstruction of the emergence of Israelite Kingship and the reign of Saul // Scripture in Context II: More essays on the comparative method / Ed. W. W. Hallo, J. C. Moyer, L. G. Perdue. Winona Lake, 1983. P. 61–67.
- Finkelstein 2007 — Finkelstein I. The emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects // The Journal for the Study of the Old Testament. 1989. Vol. 44. P. 43–74.
- Fleming 1998 — Fleming D. The Biblical tradition of anointing priests // Journal of Biblical Literature. 1998. Vol. 117. P. 401–414.
- Fried 2002 — Fried L. S. The High Places (*bāmôt*) and the reforms of Hezekiah and Josiah: archaeological investigation // Journal of the American Oriental Society. 2002. Vol. 122 (3). P. 437–465.
- 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.
- Gunn 1989 — *Gunn D. M.* The fate of the King Saul. An interpretation of a Biblical Story. Sheffield, 1989.
- Haran 1985 — *Haran M.* Temples and temple-service in ancient Israel: an inquiry into biblical cult phenomena and the historical setting of the priestly school. Winona Lake (Indiana), 1985.
- Heim 2005 — *Heim K. M.* Kings and Kingship // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downer Grove, 2005. P. 610–623.
- Hertzberg 1964 — *Hertzberg H. W.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Philadelphia, 1964.
- Klingbeil 1997 — *Klingbeil G. A.* Ritual Time in Leviticus 8 with special reference to the Seven Day period in the Old Testament // ZAW. 1997. Bd. 109. S. 500–513.
- Klingbeil 2007 — *Klingbeil G. A.* Bridging the Gap: ritual and ritual texts in the Bible. Winona Lake (Indiana), 2007. P. 139–140.
- Koehler, Baumgartner 1994 — *Koehler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1994.
- McCarter 1980 — *McCarter P. K.* 1 Samuel. Garden City (New York), 1980.
- Mendelsohn 1956 — *Mendelsohn I.* Samuel's denunciation of Kingship in the light of the Akkadian documents from Ugarit // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1956. № 143. P. 17–22.
- Miller 1995 — *Miller Jr. P. D.* The world and message of the Prophets: biblical prophecy in its context // Old Testament interpretation: Past, Present, and Future / Ed. J. L. Mays, D. L. Petersen, K. H. Richards. Edinburgh, 1995. P. 97–112.
- Möller 2005 — *Möller K.* Prophets and Prophecy // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downer's Grove, 2005. P. 825–829.
- Pritchard 1969 — Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with Supplement / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969.
- Rainey 1975 — *Rainey A.* Institutions: Family, Civil and Military // Ras Shamra Parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible / Ed. L. R. Fisher. R., 1975. Vol. 2. P. 69–107.
- Rausch 2001 — *Rausch D. A.* Sabbath // Evangelical dictionary of Theology / Ed. W. A. Elwell. Grand Rapids (Michigan), 2001. P. 1046.

- Speiser 1963 — *Speiser E. A.* Cuneiform law and the history of civilization // American Philosophical Society Proceedings. 1963. Vol. 107 (6). P. 536–541.
- Tsevat 1980 — *Tsevat M.* The Biblical account of the foundation of the Monarchy in Israel // The Meaning of the Book of Job and Others Biblical Studies. New York, 1980. P. 92–93.
- Tsumura 2007 — *Tsumura D. T.* The first Book of Samuel. Grand Rapids, 2007.
- Weinfeld 1995 — *Weinfeld M.* Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Minneapolis, 1995.
- Wellhausen 1971 — *Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen, 1871.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Библия в Синодальном переводе 2006 — Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М., 2006. [Biblija: Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentarijami i prilozhenijami (Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament in the Synodal translation with commentary and appedeces). Moscow, 2006.]
- Библия. Современный русский перевод 2011 — Библия. Современный русский перевод. М., 2011. [Bibliia. Sovremennyi russkii perevod. (Bible. Modern Russian translation). Moscow, 2011.]
- Поэма о борьбе 1999 — Поэма о борьбе силача Баалу и Муту // О Баалу. Угаритские поэтические повествования / Пер. И. Ш. Шифмана. М., 1999 (Памятники письменности Востока 105, 2). [Poema o bor'be silacha Baalu i Mutu (Poem of the fight of strongman Baalu and Mutu) // O Baalu. Ugaritskie poeticheskie povestvovaniia (About Baalu. Ugaritic poetic narrative) / Per. I. Sh. Shifmana. Moscow, 1999. (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka 105, 2)]
- Феодорит Кирский, блж. 2003 — Феодорит Кирский, блж. Толкование на Первую книгу Царств // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 232–262. [Feodorit Kirskii, blzh. Tolkovanie na Pervuiu knigu Tsarstv (Exegesis on the first Book of Kings) // Iz'iasnenie trudnykh mest Bozhestvennogo Pisanii (Explatantion of difficult places in the Holy Scripture). Moscow, 2003. P. 232–262.]

Abstract

Vydrin Andrew, priest. The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological study of 1 Kings 7–10. Part I

The present publication offers the reader an exegetical commentary on a passage from the Old Testament book of Kings (1 Kings 7–10), which talks about the Israelites demand “to appoint a king” as the ruler of the people, replacing thereby the previous institute of judges and turning the theocracy into a monarchy. The author of the publication describes the situation in which the Israeli people were, when they asked the last a judge, Samuel to appoint a king, and compares it with the situation in Mesopotamia and in general in the Ancient East where the imperial tradition had a long history and was considered sacred. The author sees as one of the most important reasons for desiring a change of the form of government, in addition to solving safety issues and improving society, the attitude toward imperial power in the Ancient East and Israel when the tsar was considered accountable to the highest authority – to God or gods and therefore the people felt protected from an autocracy of arbitrariness. The behavior of Ancient Israel shows on the one hand a falling away from the direct rule of God, but also a Divine Providence, which has directed the further development of the oppressed Israeli peoples’ strong state institutes and the preservation of its identity.

Keywords: Old Testament exegesis, Old Testament, Book of Kings, Ancient Israel, monarchy in the Old Testament, prophet Samuel, Judges, King Saul, Providence of God in the Old Testament, the Philistines.