

Еврейската Библия и проблемът за историческата истина

Милена Кирова

*Можем ли да кажем, че Библията пише история?
Мотивации на нейното неприсъствие в библейския текст*

Дискурсът, който разказва миналото, винаги е съпътствал човешкото общество, независимо дали има характер на съновидение, спомен, мит, списък или литературно повествование. Съвременното проучване на историята възприема като аксиома убедеността, че трябва да бъдем готови във всеки момент да разпознаем мотивите, които карат автора – всеки конкретен автор, индивидуален или колективен, във всяка конкретна социална ситуация и епоха – да пише за миналото по определен начин и с определена цел. Миналото, с други думи, се оказва словесен конструкт с характер на огледало: в него можем да видим най-напред потребността (желанието, задачите, целите) да се пише за нещо от гледнатата точка на „днешния ден“. Както красиво го казва Ян Асман, „настоящото е като връхлетяно от миналото, а миналото се конструира, моделира, а понякога и измисля от настоящето“.¹ Макар че представляват изображение на това, което се е случило някога и вече не съществува, историята и паметта, често дори открито, се изобретяват така, че да служат на настоящето, като доказват една или друга потребност от него. Това по никакъв начин не променя способността им да бъдат „истински“, т.е. да изглежда така, сякаш разказват с ангажимент за правдоподобност действителни факти, хора, събития. „Ефектът на истината“, за който говори Барт, е дефиниран през втората половина на XX век, но е съществувал много по-рано, особено ясно в библейския текст, където представлява именно ефект на умението да се разказва добре и с ясна цел, поради което не бива да се обърква с реалността – както и да е изглеждала тя. Историята освен това съществува преди всичко в текстовете; еврейската Библия представлява най-голямото доказателство за парадоксалната способност на текста да бъде по-„здрав“, по-устойчив от камъка, от материалната реалност на човешкия опит. Текстовете обаче типично се пишат или обработват така, че да подкрепят или да подриват определени възгледи, намерения, перспективи, а „тази тенденция е

¹ Асман, Ян. Мойсей Египтянина. Една следа в историята на паметта. С., 2005, с. 24.

особено остра в цивилизации и подкултури, където историческите писания имат фундаментално значение, такива като древен Израел или асирийския кралски двор².

Заедно с необходимостта да държим сметка за възгледите на историографите от различни епохи, на тези, които са писали история, все повече се осъзнава фактът, че изследователите на историографията също принадлежат към някакъв идеологически модел и дори когато се старят да бъдат обективни и независими, те неизбежно налагат върху чуждия текст „здравия разум“ на собствения си (по дефиниция исторически конструиран) мироглед, както и мирогледа на своето време. Съществува обаче и трета посока на трудността, която съпътства заниманията с история. Тя рядко излиза на преден план и малко историци обичат да пишат за нея, въпреки уроците на антропологията около средата на XX век. Имам предвид проблематизма на самото разбиране за история. Той става особено ясен, когато работим с древни текстове и епохи; Еврейската Библия представлява парадигматичен пример в това отношение.

За писателите на древния Израел достоверността сама по себе си не представлява особена ценност; стремежът към нея не може да бъде разбран като критерий за полезно описание на отминалите събития. Достоверно е това, което потвърждава религиозните убеждения на живия „историк“, макар че думата *историк* е крайно неподходяща за библейския автор, дори когато му приписваме съчиняването на „исторически“ книги. Достоверността, с други думи, за него не представлява непосредствена ценност; тя *става* ценност тогава, когато успее да изрази някакво актуално послание с религиозно-политически смисъл, когато придобие поучителен и възпитателен характер. Няма нужда да казвам, че именно този процес, в който историята става ценност чрез някакви стратегии на изразяване във вербален текст, може да бъде изречен най-точно с понятието *литература*. Сега вече ще разберем принципа на скептицизма, който някои модерни изследователи прилагат към разчитането на „истината“ в библейския текст: колкото по-добре един конкретен аспект на разказа се вписва в някаква литературна или идеологическа схема, толкова по-предпазливи трябва да бъдем към неговата способност да представлява исторически факт.³ По този начин разчитането става изключително сложно, традиционните граници, с които един модерен човек би се опитал да разграничи това, което е описано като реално случило се събитие, най-често са неясни и трудни за проследяване.⁴

За да си представим донякъде тази липса на „чисти“ граници в библейския текст, ще приведа, макар и накратко, няколко примера за разясняване на твърдението, че те не могат да съществуват.

² Brettler, M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel*. London, 1995, p. 137.

³ McKenzie, S. *King David. A Biography*. Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 44.

⁴ Hobbs, T.R. *2 Kings*. Word Biblical Commentary. Waco, Texas, 1985, pp. xxx–xxxi.

За нас като съвременни западни хора историографията представлява занимание със светски характер, което има за цел да разкаже някаква (повече или по-малко обективна) истина. Очевидно е, че за авторите на древния Израел писането не може да е имало светски характер, затова и прикрепяме към техния текст определения като *религиозна литература* или *религиозна историография*. Това обаче съвсем не изчерпва несъответствието между двата вида дискурс, независимо дали ще ги наречем „литература“ или „история“. Съществува още един и по-дълбок план на отликата, според който не можем да наречем библейския текст дори религиозна история или религиозна литература. Древният Израел, както и цялата източносредиземноморска култура около средата на първото хилядолетие пр.н.е. не познава самото разграничение между религиозно и светско. В миросгледа на този свят всичко: „социалният живот, здравето, климатът, историческите бедствия...е включвало боговете и по този начин не-религиозно [т.е. светско] е било буквално празно понятие“⁵. Ако кажем обаче, че терминът *светско* няма смисъл, тогава става безполезен и терминът *религиозно*, тъй като двете понятия имат значение само дотолкова, доколкото изграждат една опозиция; всяко от тях съществува (т.е. може да означава нещо) като обратното на другата категория. При това положение трябва да кажем, че в изследването на Еврейската Библия е изключително трудно – и в действителност невъзможно, ненужно – да проправяме някаква граница между история и религия, защото нейната религия изобщо не е нашата религия и нейната история не е онова, което за нас е история.

Логиката на това парадоксално на пръв поглед твърдение се вижда особено лесно, когато се фокусираме върху идеята *време*. Най-общо казано, времето за библейските хора не тече така, както можем да предположим; събитията не се измерват с познатите ни хронологически единици. В този свят няма понятия като *час* и *ден* (т.е. денонощие), думата *час* се среща едва в най-късната *Книга на пророк Данаил*, при това в един от пасажите, запазени само на арамейски език (Дан. 3:6)⁶. „На-малката единица за време, с която е работел древният човек, е била ден, но това не е нашият ден от двацет и четири часа, а времетраенето на светлината от изгрев до залез слънце... Всичко по-малко от ден се е означавало чрез продължителността на някаква дейност.“⁷ Трудно е даже да си представим светогледните разлики, обусловени от „другостта“ на хронологическия режим, в който живеят библейските хора. Единственото сигурно нещо е, че те оказват силно влияние върху идеята за история, тъй като историята не е нищо друго освен случването на някакви процеси и събития в определен отрязък от време.

⁵ Davies, Ph. In Search of „Ancient Israel“. Sheffield University Press, Sheffield, 1995, p. 19.

⁶ Вж. Hobbs, T.R. 2 Kings, p. 40.

⁷ Пак там.

От всичко дотук видяхме, че понятията *история* и *истина* не могат да бъдат приложени безпроблемно към изследването на библейския текст. Въпреки това светската библеистика е все така упорито фиксирана върху възможността да изгражда хипотези, да дефинира исторически истини за живота в древния Израел. По този начин тя странно възпроизвежда усилията на библейските автори, тяхната obsesivna грижа да налагат своите възгледи като единствена истина. Изглежда, че най-доброто, което сме в състояние да направим, е да разполагаме всяка отделна „историческа истина“ в контекста на потребностите от нея. Иначе казано, след всяко твърдение да поставяме въпроса – почти като детективи – кой има полза от тази „истина“? Ето няколко примера.

Всички книги на Еврейската Библия са страстно ангажирани с идеята за уникалния произход на еврейската религия, история и социална организация. За да бъде опазена тази уникалност, *Левит* и *Второзаконие* формулират множество правила на нетърпимостта към смесването с други племена и народи. Малко вероятно изглежда обаче подобен етнически сепаратизъм да е бил исторически факт преди VI в. пр.н.е. Във всеки случай съпоставителните изследвания на Близкия Изток от онази епоха не го потвърждават, подкрепени от археологията на древния Ханаан. Най-вероятно изглежда, че „уникалността“ е произведена по-късно, по време на Заточението и още повече след завръщането от него. Факт е, че на библейските автори не са липсвали добри причини в момент, в който е трябвало да отстояват правото си над Палестина, попаднали, включително в самия Йерусалим, сред големи маси от етнически смесено и национално недиференцирано население. По-интересно е обаче да се замислим защо европейските изследователи двайсет и пет века по-късно продължават да възприемат твърденията на малко група пророци от незначителната персийска провинция Йехуд като историческа истина при условие, че самата Европа е натрупала немалък опит с манипулативните техники на идеологическия дискурс? Преди всичко защото „за историята на Запада библейската идеология е по-важна от фактите на еврейската история, а преувеличаването на разликите между Израел и другите ханаански народи само по себе си представлява причина за много посоки в развитието на Запада“⁸. Получил се е ефектът на огледалото: една цивилизация се оглежда в текст, произведен от друга, много по-ранна от нея цивилизация, и там разпознава себе си, тъй като същият този текст е залегнал в основите на собственото ѝ формиране и развитие.

Типичен пример ще бъде потребността от вяра в „завоюването“ на Ханаан като „вербален конструкт, предназначен да задоволи изискванията на един фрустриран национализъм“, казано по радикалния маниер на Джовани Гарбини.⁹ Друг пример е страният „антимонархически“

⁸ Schneidau, H. Sacred Discontent. The Bible and Western Tradition. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1976, p. 55.

⁹ Garbini, J. History and Ideology in Ancient Israel.. Crossroad. New York, 1988, p. xv.

начин, по който е описана появата на израелска монархия (с доста умерената благословия на пророк Самуел и под управлението на цар Саул), както и възцаряването на Соломон, внушено в очевидно противоречие с идеята за добър монарх. И в двата случая мотивацията на наратива се оказва разбираема едва когато я разположим в контекста на пророческата идеология от времето, по което са писани първите две книги *Царствата*. В онзи момент монархическата институция се е опитвала да въведе културни реформи за модернизиране на израелското общество, докато пророците са се старали да удържат в своите текстове теократичния мироглед на една по-стара епоха.¹⁰

Ако сега вече се постареем да съберем заедно всички понятия, с които работихме до този момент: *история, политика, религия, литература*, ще открием в пресечната точка на тяхното синхронно присъствие обединяващия термин *идеология*. И тъй като ще работя с него често оттук нататък, трябва да уточня, че разбирам *идеология* доста общо, най-близо до дефиницията на френския историк Жорж Дюби (която на свой ред се изгражда върху казаното от Алтюсер): „система (със своя собствена логика и структура) от репрезентации (образи, митове, идеи и понятия), съществуващи и изпълняващи историческа роля вътре в дадено общество“¹¹.

Разбира се, когато говорим за текстове и за начините на тяхната употреба в дълъг исторически период, идеологията не може да бъде една. Най-малкото трябва да отделим идеологията на авторите (стига да можем да ги обединим, в противен случай отново ще става въпрос за множество от идеологии) от идеологическите нагласи на възприемателите в различни епохи. Ако все пак се решим да направим опит и да обединим неизвестния брой анонимни автори, работили в продължение на няколко века, в една обща (или поне доминираща) система от репрезентации и внушения, бихме могли да постигнем съгласие по няколко основни характеристики, типични за нея.

На първо място, тази „група“ от „писатели“ на религиозна литература не може да бъде представителна за древноеврейското общество като цяло. В същата насока ни предупреждава и Филип Дейвис: „Очевидно е, че литературата в древния свят не представлява продукт на цялото общество. Тя е писмовна дейност и следователно достъпна за по-малко от 5% жители на всяко древно селскостопанско общество.“¹² В древния Израел петте процента пишещи хора нормално са принадлежали към свещеническата класа, а тези измежду тях, които са се превърнали в библейски автори, несъмнено са изповядвали и практикували религиозния

¹⁰ Вж. по-подробно: Hexter, J.H. *The Judaeo-Christian Tradition*. New York: Harper, 1966, p. 43; Cross, F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 223–224.

¹¹ Цит. по: Brettler, M.Z. *The Creation of History in Ancient Israel*, p. 13.

¹² Davies, Ph. *In Search of „Ancient Israel“*, p. 19.

култ на Йахве върху фона на много по-широк спектър от религиозни нагласи. Нищо чудно, че знаем толкова малко за всички други форми на древноеврейския религиозен живот: техните жреци или не са били способни на писмена конкуренция, или пък текстовете им са били постепенно изгласкани извън колективната памет. Що се отнася до другата част от израелското население, сред която нормално бихме очаквали да открием потенциалните възприематели на библейския текст, можем да я представим отново с казаното от Филип Дейвис: „Сред останалите 95% повечето от хората, които са притежавали някаква форма на грамотност, не са могли да придобиват или изучават този вид литература. Освен това е трудно да си представим, че селяните, даже да са били по някакъв начин огромотени, биха имали както свободното време, така и ентузиазма да се занимават с нещо, което всъщност изобщо не е засягало техните собствени приоритети. Затова, независимо от имената, които можем да им дадем, авторите на библейска литература са представлявали малка и елитарна група, а тяхното създание, „Израел“, отражение на класовото им съзнание (ако употребим един термин на Маркс).“¹³

Що се отнася до другия тип идеология – идеологията на възприемателя от конкретна епоха – тя също така е обусловена от специфичните условия на социален живот. И тъй като не е възможно да вземем предвид поотделно всички възприематели от всички места и епохи, нека обърнем внимание поне на собствения си тип принадлежност към модерния западен свят. Усвояването на Еврейската Библия в него извървява пътя на тайното съучастие в традицията на разказа да извежда на преден план твърденията за „автентичните“ отлики между Израел и другите представители на древната източносредиземноморска култура. „Въпросът за разликата на Израел естествено води към въпроса за разликата на Запада“; преувеличените размери и форми на тази разлика залягат в системата от причини на западното развитие.¹⁴

Както изглежда, опираме до това, което понякога се изразява с термина „дебат за превъзходството“. Не само библейските автори, но и западното съзнание (поне) от епохата на модерността насам подреждат приоритетите на собственото си съществуване по линията, която извежда на преден план повече или по-малко изявените националистично-етноцентрични нагласи. Своето, важното, се осмисля като способност за отлика и превъзходство върху фона на някакъв друг социално-културен модел. В единия случай става въпрос за т.н. европоцентризъм, в другия – за отказ от митологично-синкретичната традиция на древния източен свят; отвъд разликите във времето и пространството забелязваме аналогия, която предопределя ползите от Еврейската Библия в развитието на модерния западен свят.

¹³ Пак там.

¹⁴ Schneidau, H. Sacred Discontent, pp. 55–57.

Макар че отново ще стане въпрос за типично западна употреба на библейския текст, непременно трябва да забележим едно специфично и радикално решение на проблема за историческата истина в развитието на библеистиката от 70-те години насам. Имам предвид навлизането на модерни литературни подходи в изучаването на Еврейската Библия (както и на Новия Завет). Походът на литературознанието в полето на библейския текст трябва да се разглежда в тясна връзка с промените в областта на историческата науки, започнати от автори като Хейдън Уайт и Пол Вейн. Смяната на понятия: от история към историография, от представата за документална истина към идеята за описание на истината – съвсем логично изведе на преден план въпроси за идеологическата стратегия и литературните умения на писателите от древния Израел. Свещенният завет се превърна в литература, която – като всяка литература от всички епохи – съществува в различни жанрове и се подчинява на конкретни, рационално определени реторически техники за внушение на отределени послания.

През 70-те години литературата започва да си проправя път в авторитетното и затворено до този момент поле на библейската екзегетика. Този процес става – не на последно място – възможен като резултат от настъпването на известна умора и отегчение пред безкрайната и очевидно неразрешима борба за дефиниране на „документи“ и „източници“ в съвременната наличност на библейския текст. Първите борци на тази еретична идея се появяват в Америка. Нищо чудно тогава, че те донасят със себе си идеологията и концептуалния апарат на все още авторитетната там Нова критика.¹⁵

Литературознанието бързо се налага чрез способността си да предложи рецепта за облекчаване на вечно болезнения въпрос с повторенията, разминаванията, несъответствията и логическите несъизмерности в Светото писание, включително вътре в границите на отделните книги или дори между няколко стиха в една глава. Библеистите-литератори, възпитани в здравия формализъм на американската Нова критика, предлагат толкова просто решение, че отношението към тях бързо се разцепва между крайностите на привличането и пълното отрицание. Според предложеното решение Библията като литературен текст е това, което е: наличен и достъпен вербален продукт, който трябва да се разглежда синхронно; огромен дискурсивен масив, разгънат като географска карта върху

¹⁵ След по-кратки и частични опити през 60-те години, точно в средата на 70-те се появява първата книга, която прилага цялостно идеологията и аналитичните техники на Нова критика към библейския текст. (Вж.: Fokkerman, J.P. *Narrative Art in Genesis*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975). Още през следващите години усилията се умножават: Culley, R.C. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Philadelphia: Fortress Press, 1976; Licht, J. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes Press, 1978; Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981; Miscal, P.D. *The Workings of Old Testament Narrative*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

масата за литературна дисекция. Традиционните повторения и противоречия, пресичането на стилистични пластове, скоковете в езика... – всичко това отвеща единствено към уменията на един грандиозен и абстрактен Писател да сътвори сложен и многозначен текст. (Любопитно е как в този момент американските рационалисти изведнъж се доближават до логиката на най-ортодоксалните теолози.)

Старите проблеми с исторически характер сега се осмислят като съзнателно търсени похвати на художествено въздействие. Така например ако едно събитие е разказано по три различни начина, това се дължи не на факта, че са струпани три документа, а на повествователното решение да се покаже историята от три различни позиции. Повторението, иначе казано, се превръща в литературна стратегия, която дава възможност на писателя да изплете сложен наратив и да постигне амбивалентно внушение. Пропадането на логиката, липсата на последователност или неясният смисъл на свой ред престават да бъдат проблеми на съставителството и редакцията от различни епохи и се превръщат в хитроумни техники, каквито използва всеки добър писател.

Най-голямо разпространение този вид литературна интерпретация на Еврейската Библия достига през 80-те години; към вече посочените имена (сред които безспорно най-интересен е Робърт Олтър) трябва да добавим Робърт Ползин, Реймънд Хобс, Джоъл Розенбърг, Джордж Савран. Като цяло литераторите от Нова критика внасят свежест и оживление в библейската екзегетика; те, най-малкото, показват, че Свещеният текст има ясно и разбираемо изразен литературен характер. Разбира се, към тяхната работа могат да се отправят и множество несъгласия, включително отвътре на литературоведския метод. Да започнем с това, че новите критици анализират целостта на Еврейската Библия като създадена чрез усилията на един-единствен (абстрактен и безличен, както вече казах, тъй като не ги вълнуват никакви проблеми на историческото време и на биографичната личност) писател. За тази цел те работят само с текста, редактиран от масоретите, пренебрегвайки изцяло всички останали версии, и по този начин отново странно напомнят изследователите-фундаменталисти. Цялата школа категорично отказва да се съобразява с резултатите, натрупани чрез науки като история, археология, филология на древния иврит. Това е тяхното съзнателно решение на академични изследователи и можем донякъде да го разберем като желание за радикално противопоставяне на традицията. По-неоправдан ми се струва обаче отказът да се забележат възможностите на другите модерни подходи, които на свой ред и по свой начин се борят срещу традицията, например феминистичната библеистика (също така американско откритие) и новия историзъм. Като цяло ползата от библейското приключение на американската Нова критика може да бъде дефинирана с думите на Филип Дейвис: „Най-сетне се оказахме, макар и не всички от нас с желание, способни да възприемем идеята, че всеки герой и всяко събитие в Библията представляват на първо (ако не и на последно) място само **литературен герой и литературно събитие**. Това, разбира се, не оз-

начава, че те не са свързани с историята по някакъв начин – а тези начини са многобройни! Но все пак означава, или поне трябва да означава, че вече сме склонни да внимаваме да не объркваме историята с литературата.“¹⁶

Историята със сигурност не играе значима роля и в методологията, с която други модерни науки пристъпиха прага на библейската екзегетика през последния четвърт век. Структурализмът, деконструкцията, феминизмът и Gender Studies, теория на колониализма, марксистката критика... – всички те фокусират усилията си върху библейския текст, без да се занимават с проблеми на предисторията, биографичното авторство, историята на различните документи и версии, социалните обстоятелства в различни епохи от живота на Израел. Структуралистичната антропология например изцяло отказва да забележи оплетения възел на историческите догадки. Като използва за своя теоретична база възгледите на Леви-Строс, известният английски учен Едмънд Лийч прескача свободно проблема за истината и нейните „документи“, твърдейки, че „цялата Библия има митологичен характер и всички отделни разкази в целия корпус трябва да бъдат четени по синхронен начин“.¹⁷ Такава стратегия е приложила в своята работа върху кодовете за чистота и омърсяване в книга *Левит* и Мери Дъглас, също известен антрополог от школата на Леви-Строс.

Деконструкцията като модерна методология за изследване на литературния текст също изглежда подходяща за работа върху Еврейската Библия. Нейните автори винаги са обръщали голямо внимание на скритите значения, на езиковите игри и тяхната интерпретация – все неща, които можем спокойно да отнесем и към работата на талмудическите равини от началото на нашата ера. Понякога дори наричат равините – с тяхната страст по интерпретация, с техния безкраен семиозис – предшественици на библейската деконструкция. Модерните автори обаче, съвсем за разлика от техните древни колеги, имат един сериозен проблем: това е необходимостта да владеят перфектно библейски иврит – занимание, чиято трудност не знае само този, който си е спестил необходимостта да го предприеме.

За да завърши краткото представяне на новата и модерна тенденция да се мисли Светото писание като литература, искам да поставя един въпрос, много важен, когато говорим за способността на Еврейската Библия да изрича (малко или повече вярно, по свършен или по-скоро неравномерен повествователен начин) миналото на Израел: няма ли опасност чрез употребата на литературоведски подходи да се появи дълбоко

¹⁶ Davies, Ph. In Search of „Ancient Israel“, p. 12.

¹⁷ Leach, Edmund. Why Did Moses Have a Sister? In: Leach, E. and D. Alan Aycock (eds.). *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 26.

и непродуктивно противоречие между двете основни функции на библейския текст: добра литература и (в някаква степен вярна) история? Още Олтър забелязва този проблем и му отделя известно внимание. В крайна сметка, мисли той, библейският автор на исторически книги не може да бъде определян нито само като писател, нито само като историк. Да притискаме добрата литература в прокрустовото ложе на историографията е толкова лошо, колкото да отричаме на историографията способността да бъде добра литература. Самата дихотомия *литературно майсторство* – „вярна“ история изглежда фалшива; тя предразполага към еднозначни отговори в изкуствено окончателен план. „Добрата история, пише умерено модерният Т. Р. Хобс, не е точно възпроизвеждане на миналото. Тя е винаги и още нещо. Добрата история има влияние върху обществото, именно защото е добре разказана и защото се осмелява да представи истината колкото може по-убедително.“¹⁸ При това положение сякаш изглежда най-разумно да се откажем от изкушението на категоричния еднозначен отговор. Бихме могли да постъпим едновременно модерно и предпазливо, като повторим известните думи на Нортръп Фрай: „Библията е толкова литературна, колкото би била, ако наистина беше литература“.

*Исторически книги и типове библейска история.
Второзаконникът и Хронистът –
два типа авторство на исторически текст*

Сега, когато вече знаем колко е трудно да бъде възстановена историята на древноеврейското общество, включително с усилията на всички модерни науки, нека отново да се обърнем към реалността на библейския текст и да се запитаме как той разказва миналото на древния Израел, кои книги традиционно са мислени като исторически и какви са техните специфични стратегии за производство на историческа истина.

Учението или Тора разказва огромен период от време, започвайки с началото на света. Историята на Израел може да се сметне за основоположена в онази митична нощ, когато борбата с ангела превръща Яков, доскоро само син на Исак, в епонимичен герой на своя народ – Израел или *Този, който се бори с Бога*. Библейският автор едва ли е мислил по този начин, но можем да кажем, че историята на бъдещия Израел наистина ще бъде вековна и упорита борба за усвояване на непрекословната необходимост от Яхве, за примиряване на архаичното религиозно съзнание с идеята за единствен бог.

¹⁸ Hobbs, T.R. 2 Kings, p. XXXI.

Петокнижието завършва точно преди еврейското племе, предвождано от Мойсей, да навлезе в Обетованата земя. Днес само най-ортодоксално религиозните библеисти са способни да прочетат очевидната легендарност на този разказ като история. Най-интересна е съдбата на петата книга, *Второзаконие*, около която се сплитат множество перипетии на модерния прочит. В основата им заляга един разказ от четвъртата книга *Царства*. Йошиа (Йосия в наш превод през гръцки) царува от 640 до 609 г. пр.н.е. в Юда. Той предприема радикални реформи в религиозното устройство и държавното управление, за да наложи култа на Яхве като единствен и задължителен. (Ако ни трябва опората на някакво приблизително сравнение, можем да си припомним княз Борис и въвеждането на християнството в средновековна България.) Унищожени са всички местни светилища на божествата, типични за Ханаанския регион, избити са техните жреци и пророци, храмът в Йерусалим е прочистен от другите култове и наложен като единственото място за отдаване на почит към Яхве. Тези безпрецедентни в размаха и крайността си мерки („Подобен нему не е имало цар преди него“, 2 *Цар.* 23:25) са предходени от една гениална маневра с идеологически и пропаганден характер. След като осемнайсет години е властвал по традиционния начин, в 622 г. пр.н.е. Йосия, вече дваисет и шестгодишен, започва ремонт на Храма. В процеса на работите изведнъж се оказва открит „свитъкът на Закона“ – текст, съдържащ предсмъртната реч на Мойсей към еврейското племе пред прага на Ханаан. Трудно е да се изброят ползите, които внезапно „откритият“ свитък предоставя на царския двор. Най-общо казано, той снабдява практическото провеждане на реформите с адекватна в радикализма си идеологическа база. Текстът бива незабавно сакрализиран (след като свещената му валидност е потвърдена от пророчицата Олдама, впрочем една от онези „магьосници“, които скоро ще бъдат изтребени); той се превръща в част от Петокнижието – *Второзаконие*. Като има предвид стиловата му автономност и специфичната стриктност на яхвисткия монотеистичен канон в него, големият немски библеист Мартин Нот отхвърля възможността да говорим изобщо за Петокнижие. Терминът, който избягва капана на много по-късно канонизираната структура, според Нот трябва да бъде *Четверокнижие*.¹⁹

Къде тогава попада *Второзаконие*, изгонено от пространството на легендарната сага? За библеистиката през последния век и половина то получава друга и не по-малко значима роля. В него се изгражда законовата рамка и се разгръща идеологическият регламент на онзи тип библейско повествование, който единствен (ако не безпроблемно, то поне

¹⁹ Идеята, че първите четири книги на Тора съставят затворена цялост, която изключва *Второзаконие* – само по себе си начало на друга структурна цялост – е заявена от Мартин Нот през 1943 г. в една студия, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, която вече е придобила статут на класическо изследване в областта на библейската екзегетика.

отдавна и утвърдено) носи определението *история*. Става дума за традиционно известните като „исторически“ книги: *Исус Навин*, *Съдии*, *Самуел* и *Царства* (в източноправославната традиция *Самуел* 1 и 2, *Царства* 1 и 2 са обединени в четири книги *Царства*). Те разказват живота на древния Израел от навлизането в Обетованата земя до Вавилонското заточение – период от около седем века. В Еврейската Библия всички тези книги принадлежат към раздела *Невиим* или *Пророци*, който, от своя страна, е поделен на *Ришоним* (*Ранни пророци* или вече изброените „исторически“ книги) и *Ахароним* (*По-късни пророци*; всички останали пророчески книги без *Данаил*).

Втория тип исторически разказ (след Тора и *Ранните пророци*) ще открием съответно в третия раздел на Еврейската Библия – *Кетувим* (*Писания*). Това са две книги *Хроники* (или *Летописи* според друга възможност за превод на български), присъстващи в Синодалната Библия с традиционно неподходящото название *Паралипоменон*²⁰. Те имат късен произход, със сигурност след завръщането от Вавилонското заточение – V или IV в. пр.н.е. – и разказват (доста подборно, при това напълно изключвайки Северното царство, Израел) историята на библейския свят между Сътворението и връщането от Вавилон. Авторът на *Летописите* със сигурност е познавал отблизо и е ползвал подробно (всъщност буквално) историческия разказ в книгите от раздела *Ранни пророци*; по тази причина ще говоря за него едва след като съм представила матрицата, от която е черпил пример.

Нека сега се върнем назад, към книгите, които налагат модела и утвърдената представа за исторически разказ в корпуса на Свещения текст. В същата студия, в която отделя *Второзаконие* от композиционно-концептуалната цялост на другите книги в Тора, Мартин Нот поставя началото на нов подход в историческото изследване на библейския текст. Традиционната филологическа археология на авторството и източниците (позитивистичният историко-критически метод) се оказва изместен от превръщането на идеологията в главен критерий за историческа оценка на текста. Като анализира религиозно-политическите възгледи в седмоязичната последователност от *Второзаконие* до *4 Царства*, Нот стига до извода, че те са създадени в резултат на единно авторство (не толкова един писател, колкото група писатели в рамките на една обща школа) съставят този огромен текст в сравнително компактен период от време). Използвайки законовата рамка и религиозно-мирогледния регламент на *Второзаконие*, авторът, наричан винаги оттогава *Второзаконник*, съгражда цялостна история на библейския Израел преди Вавилонското

²⁰ *Паралипоменон* е име, което поставя Септуагинтата, последвана от Вулгатата. То идва от гръцкия глагол *paraleipein*, *изпускам*, и внушава представата за сборка от сведения, които допълват разказаното в другите исторически книги. Подобно заглавие е неточно, най-малкото защото *Летописите* почти не добавят никакви нови сведения, а по-скоро повтарят съвободно подобрени части от стария разказ.

заточение. Разказът преодолява обичайните противоречия в другите книги и представя своя обект в забележителна последователност и хомогенност на оценката и отношението към неговата съдба. *Второзаконническата история*²¹ според Мартин Нот, последван от почти всички модерни изследователи, е изключителен пример за силата и способността на една религиозна идеология да произвежда с вербални средства, чрез разказ (който в по-късно време започва да се нарича *историография*) миналото на една държава, историческата представа за един древен народ.

Кои обаче са основните принципи, как можем да дефинираме опорните точки на регламента, който обединява седем големи книги в целостта на един общ тип история?

Първото, което прави силно впечатление, защото контрастира с религиозната идеология, специфична за древния блискоизточен свят, е забележителната нетърпимост към религиозните култове на всички други божества освен Яхве. Както разбираме от самия текст, до 622 г. в Юда са били широко разпространени местните светилища, посветени на някое от многобройните божества, почитани в земите на Палестина (между тях е и Яхве). Следи от традиционното разнообразие на този пантеон можем да открием дори в названията на Яхве; фрази като „Яхве на Самария“, „Яхве на Теман“ подсказват, че преди да стане Единствен, този бог е имал статут на местно божество.²² *Второзаконие* категорично заклеява разпръснатите из цяла Юда светилища като чужди и опасни места, които подбуждат израилтяните към блудство и беззаконие. Самият Мойсей във *Второзаконие* издава недвусмислената команда да бъдат разрушавани местата, където се вършат „гнусотии“, макар че тези места са удобно приписани на съседните племена и народи: „Но постъпвайте с тях тъй: жертвениците им разрушете, стълбовете им разбийте и дъбравите им изсечете и истуканите (на боговете) им с огън изгорете“ (*Втор. 7:5*, като същата заповед се повтаря във *Втор. 12:2-3*).

Удивителното в този случай е пълната метаморфоза, с която текстът внушава собствената религиозна традиция като лоша и чужда. Искам още веднъж да припомня, че унищожените от Йосия местни светилища не са нищо друго (въпреки ужасяващите епитети, с които ги снабдява библейският автор) освен по-старата и дълбока традиция на хората от самата Юда като част от древната цивилизация на ханаанския свят.

²¹ В този случай терминологията, особено след превод на български език, звучи доста тромаво, обаче е важно да се придържаме към точността на всички нюанси в използваните названия. Терминът *Второзаконна история* остава запазен за историческия разказ в самата книга *Второзаконие*, докато изграденото по този модел повествование в шестте книги между *Исус Навин* и *4 Царства* носят име, което поставя акцент върху техния допълващ характер – *Второзаконническа история*.

²² По-подробно за различните названия и превъплъщения на Яхве вж.: McCarter, P. K. Jr. *Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data*. In: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 137–143.

„Местните светилища сега са определени като чужди, ханаанитски при-
мамки, те противоречат на израелската идентичност. Тъй като е разли-
чен, Израел трябва да отрине практиките на другите народи. По този
начин религията на старото време се оказва стигматизирана като чуж-
дия Друг.“²³ Нищо чудно, че всички съседни общности са заклеени
като развратни, безбожни и склонни към всякакви „гнусотии“. Барух Хал-
пърн описва това явление, чието начало извън *Второзаконие* поставя про-
рок Осия, като „елитарно пре-дефиниране на традиционната култура“²⁴.
„Елитарно“ в този случай означава закон и практика, наложени от мо-
нархическата институция и свързаната с нея свещеническа каста в про-
тиворечие с религиозната действителност, типична за огромната част
на израелския свят.

Втората специфична черта на *Второзаконната идеология* е също
така пряко свързана с царската институция и по-точно с опита да се сак-
рализира легитимността на юдейската царска династия, произхождаща
от Давид. Второзаконният историк упорито повтаря, че земите на целия
Израел трябва да бъдат управлявани от един богоизбран монарх, спосо-
бен да следва стриктно законите от Синай, както и още по-стриктните
указания за благочестие, вложени от *Второзаконие* в последната реч на
Мойсей, четиридесет години по-късно.

За да разберем важноста на този закон, трябва да сме ориентирани
в историко-политическата ситуация от втората половина на VII в. пр.н.е.
Точно столетие преди реформите на Йосия Северното царство, Израел,
е било окончателно победено и напълно унищожено от войските на Аси-
рия; голяма част от населението е била разселена или отведена на зато-
чение (Библията започва да говори за „десетте изгубени пламена“). Оста-
ва малкото царство Юда в гънките на хълмистата местност западно
от Мъртво море, в най-неплодородната част на Ханаанския регион.
Именно тук и най-вероятно посредством компенсаторния механизъм,
който преобръща реалността в нейната противоположност по дискур-
сивно-въображаем път, избуява една идеология (очевидно свързана с це-
лите на царския двор), която разбира Юда като оцелялото изражение на
легендарния Израел (т.е. обединената монархия на Давид и Соломон), а
династията с произход в коляното на митичния Юда, син на Яков – като
спасител и обединител на всички евреи според Завета, сключен от Бог с
Давид. До 586 г. пр.н.е., когато Юда окончателно е превзета от Вави-
лон, тази идеология с нескрито месианистичен характер ще работи като

²³Hendel, R. Remembering Abraham. Culture, Memory and History in the Hebrew Bible. Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 27.

²⁴Halpern, B. Sybil, or the Two Nations? Archaism, Kinship, Alienation, and the Elite Redefinition of Traditional Culture in Judah in the 8th–7th Centuries B.C.E. In: The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. J.S. Cooper and G.M. Schwartz, eds. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1996, 291–338.

политическа реалност с конкретна (макар и не твърде възможна) историческа цел. След Заточението и загубата на Храма тя ще започне да придобива чертите на религиозна утопия, на духовен блян; това в никакъв случай няма да намали нейната привлекателност и дори ще я направи още по-ценна за духовенството и аристокрацията на Втория храм.

Що се отнася до цар Йосия от VII в. пр.н.е., той е реформаторът без аналог в цялата Библия. (Второзаконният историк разказва накратко и за неговия дядо Езекия, който поставя началото на реформаторската традиция, без да постигне размаха на своя внук.) Йосия е единственият цар, който се заема да премахне из дъно последиците от либералната етно-религиозна политика на цар Соломон. И тъй като успява да изтръгне самия корен на схизмата, попада в уникална позиция, която му дава право да претендира за наследството на някогашната (повече или по-малко реална) Двойна монархия.

Третата специфична черта на новата идеология, въведена чрез *Второзаконие*, се изразява в забраната да се извършват жертвоприносителни ритуали на Яхве във всяко друго място освен в храма, който Соломон е издигнал в Йерусалим. За писателя-Второзаконник чистотата на култа се гарантира от правилното пространство на неговото извършване. В противоречие с всички религиозни традиции на съседните племена и народи царският двор в Юда налага едно-единствено място за почит към Бога: храма на хълма Цион, представен в книга *Второзаконие* като избран от самия Яхве, „за да пребъдва името Му там“ (*Втор. 12:21*). Няма никакво значение, че за евреите от Израел с някогашен център Самария Йерусалим би бил твърде далече, дори ако предположим, че някак се сбъдне мечтата за ново обединено царство, все така под управлението на *бет Давид*, *къщата на Давид*. „Във Второзаконическата конфигурация на историята, пише Гари Кнопърс, и Юда, и Израел намират благословия единствено чрез Цион.“²⁵

Но ако все пак решим да останем верни на историческата реалност и продължим да говорим само за жителите на Юда, ще видим, че разрушаването на всички светилища, пръснати из страната, е водело до практическа невъзможност на хората от „провинцията“ да се движат непрекъснато между вкъщи и храма. С този факт вече сме се обърнали към четвъртата важна черта от идеологията на *Второзаконие*. Започва да се налага нов възглед за Бога като напълно трансцендентен; Бог, който не може да бъде постигнат по пътя на човешкото съпреживяване и със средствата на традиционния (практическо-магически) култов опит. Не само местата, но също така и голямото разнообразие от практически обредни действия, общи за Израел и съседните на него народи, са отхвърлени като опасни и вредни. „Новият религиозен елит развил нетърпимост,

²⁵Knoppers, Gary. *Two Nations under God*. Vol. 2. Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1994, p. 36.

която на моменти обхващала всички традиционни форми на религиозния ритуал, заменяйки ги с първенство на индивидуалната етика и вътрешното благочестие.“²⁶ С тази дефиниция на Роналд Хендел вече сме видели посоката, в която архаичната религия на ханаанския народ Израел (от държавата Юда) ще се превърне в по-късния и по-добре познат **юдаизъм**. „Повече от всички други библейски книги Второзаконие определя новия курс на юдаизма като религия на вътрешния избор и призвание. Целта е да се обича Бог и да се спазва законът, който той е засадил в нашите сърца. Жреци, пророци и други религиозни посредници се споменават рядко; ритуалите по-скоро напомнят за милостивите разпоредби на Бог. Бог е трансцендентен и Един, а не множество от локални явления.“²⁷ Но нека да се вслушаме в патоса на самия текст:

*Слушай, Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един;
обичай Господа, твоя Бог, от всичкото си сърце, от всичката
си душа и с всичките си сили.*

*Тия думи, които ти заповядвам днес, да бъдат в сърцето ти;
и внушавай ги на децата си и говори за тях, когато седиш вкъщи
и кога си на път, кога си лягаш и кога ставаш... (Втор. 6:4-7)*

Това вече наистина не е архаична религия от митично-магически тип; тук не се очакват чудеса; никакви свръхестествени знаци не могат да гарантират присъствието на Бога. Религията става чисто духовна реалност, живот на сърцето, облечен в думи: „и говори за тях, когато седиш вкъщи и кога си на път, кога си лягаш и кога ставаш...“. Второзаконие, можем да кажем, полага основите на това, което няколко века по-късно ще се превърне в познатата ни класическа юдейска духовност, развита и засвидетелствана чрез школите на равините. Промените в религиозния мироглед, от своя страна, водят до промени в националната идентичност; реформите на Йосия (или поне начинът, по който ги представя *Второзаконие*) поставят началото на един дълъг процес, в който старият израелтянин, жител на Ханаан, се превръща в нов тип еврейски човек, гражданин на една духовна държава.

Ако сега си спомним за проблемите на историята и на онзи вид „документално“ писане, който нарекохме *второзаконническа история*, можем да обобщим, че библейският автор си служи с историята съвсем свободно и подборно, неговата цел ни най-малко не е да се каже „истината“ за миналото, защото самата идея за истина означава не *животът такъв, какъвто е бил*, а *животът такъв, какъвто трябва да бъде*.

²⁶ Hendel, R. Remembering Abraham, p. 26.

²⁷ Пак там. По-подробно за новия религиозен курс на *Второзаконие* вж. в: Weinfeld, M. Deuteronomy and the Deuteronomistic School. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 191–243.

При това положение, когато религиозната идеология предопределя представата за действителност, би трябвало да говорим за теологическа история или дори за „историческа теология“²⁸. Авторът разказва миналото, за да поучава читателите – сега и в бъдеще време. Всички перипетии на историята в продължение на четири века са обяснени като пряк резултат от начина, по който народът се отнася към Бог. Послушанието носи разцвет и военни победи; непослушанието, безверието, идолопоклонството – нещастия и разруха. Чудотворната поява на книга Второзаконие най-вероятно се режисира, за да легитимира в перспективата на священото радикалните реформи, предприети от цар Йосия. Остава само да се добави, че седемте книги – Второзаконие, Исус Навин, Съдии, Царства – са допълнително обединени от ясно изразена прилика в терминологията, в стила на писане и в структурирането на разказа. Всичко това утвърждава тенденцията да се говори за второзаконническата история като за относително хомогенна цялост с общи авторство, място и мотиви на сътворение.

Така вече достигахме до един въпрос, който е занимавал библейските изследователи в течение на век и половина. Кога е написана второзаконническата история, този внушителен корпус от книги? (Въпросът *къде* също е актуален за разрешаване, но отговорът му ще бъде в пряка зависимост от първия отговор.) Спомняме си, че библеистът, който пръв дефинира общото авторство на седемте свитъка, е немецът Мартин Нот. Във вече цитираната му студия (често определяна като „брилянтна“) *Überlieferungsgeschichtliche Studien* той развива хипотезата, че целият корпус е създаден от много оригинален автор по време на самото Заточение, около 550 г. пр.н.е. Многобройни документи от по-старо време са били събрани – понякога във вид на преразказ, друг път чрез съкращение – и са поместени в теологическата рамка, зададена чрез Второзаконие, така че да образуват една дискурсивна цялост. В границите на същия творчески импулс се е появила и книга *Второзаконие*; нейната канонична версия се ражда като преработка на по-стар исторически текст, снабден около средата на VI в. пр.н.е. с подходящо въведение (Втор. 1:1 – 4:43) и заключение (Втор. 31:1 – 32:44)²⁹.

Според Нот второзаконническата история е обединена от една обща тема, която преминава, като се разгръща с последователност и упоритост, през всички книги. В стила на цялата древна литература, която познаваме, бихме могли да я наречем *темата за съдбата*. Разбира се, това е съдбата на народа, който „се бори с Бога“, или Израел. Неговата история представлява дълга поредица от прояви на отстъпничество и

²⁸ McKenzie, S. King David, p. 27.

²⁹ Втор. 33 и 34 се смята за добавено още по-късно, чрез откъсване на парче текст от края на Четверокнижието (*Битие-Числа*).

идолопоклонство към чуждите богове. Гневът на Яхве, проклятието и страховитото отмъщение са неизбежният и неизменен резултат на тази измяна; темен справедлив („исторически“) израз са разрухата на държавата, загубата на родната земя, пленничеството и смъртта на хиляди хора... Авторът-Второзаконник според Нот отправя своето послание към еврейската общност на заточение във Вавилон. Неговата внушителна теология на историята, вплетена в рамката на целия корпус, има за цел да обясни катастрофалните събития като закономерен и окончателен резултат на една дълга поредица от падения, в която благочестивите царе като Езекия и Йосия са били само частични опити за спасение. Втората страна в усилията на автора е обърната към историята в бъдеще време. Тя представлява грандиозен за своето време проект да се опазят миналото, културата, идентичността на една изчезнала нация. Сега вече – и отвъд дебата за историческите достойнства на този проект – можем да кажем, че усилията на библейския автор отпреди 2600 години доказват изключителен усет за механизмите, които произвеждат и съхраняват колективната памет.

Версията на Мартин Нот изглежда много разумна и убедителна, тя, още повече, съпровожда самото възникване на теорията за единното авторство на седемте исторически книги. Въпреки това скоро след нейното утвърждаване се появява алтернативна теория, изградена върху простия, но логичен въпрос *кой има най-голяма и непосредствена полза от второзаконническата идеология?* Отговорът е лесен: цар Йосия, дворът на Юда през втората половина на VII в. пр.н.е. и тази част от групата на свещениците и пророците, която е изповядвала култа на Яхве. Така се налага хипотезата, че корпусът *Второзаконие-Царства* е написан в основни линии по времето, когато царува Йосия, за да обслужва неговите реформи с религиозно-административен характер и да подплъти с подходяща идеология териториалните му амбиции. С още малко допълнения и поправки се стига до онази теория, която днес подкрепят най-голям брой измежду утвърдените библеисти. Тя обикновено се означава с името *Теория на двойната редакция*, което всъщност подвежда, тъй като става въпрос за основен исторически текст с една-единствена редакция от по-късно време.

Първата версия или първото *издание*, както обикновено се казва, е написана по времето на Йосия като програмен документ на неговата политическа цел да възкреси значимостта на обединената еврейска държава. „В това издание темите за Божията присъда и за надеждата работят едновременно, за да осигурят мощна мотивация на завръщането към суровия и ревнив бог на стария Израел, както и на перспективата да се обединят двете отчуждили се полуцарства Израел и Юда под егидата на Йосия.“³⁰ Второто издание (старият исторически текст след основна

³⁰Cross, F.M. Kings and Prophets. In: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973, p. 287.

редакция) е завършено по време на Заточението (около 550 г. пр.н.е.). То не само „актуализира историята, като добавя хроника на събитията след царуването на Йосия, но преди всичко преобразува съчинението в проповед за историята, адресирана към заточениците от Юда“.³¹ „Редакторът от заточението“ дописва второзаконническия корпус, за да добави някои важни събития като падането на Йерусалим и да „преработи историята с минимални усилия така, че да я превърне в послание, адекватно за новото време, в което бляскавите надежди на йосианската вяра са се оказали безвъзвратно изгубени“³².

Сред най-известните съвременни библеисти, които подкрепят теорията на двойната редакция, трябва да отбележим Франк Муър Крос, Рудолф Шменд, Израел Финкелщайн, Гари Кнопърс, Стивън Маккензи... И все пак те, за разлика от Мартин Нот, не са измислили нещо напълно ново. Хипотезата за оригинален текст от времето на Йосия се надгражда върху усилията на вечния Велхаузен, който още преди края на XIX век пише за два различни типа документи в историческите книги. Едните от тях разкриват идеология с промонархически характер; техният произход според Велхаузен може да бъде само във времето преди Заточението, когато подкрепата за монархията е била „естествена и универсална“. Вторият тип документи са станали възможни едва след падането на Йерусалим и загубата на Храма; критицизмът към грешките на управлявалите владетели се е развил едва по време на Заточението, продължавайки и след завръщането от него.³³

Нека сега да оставим за малко текста и времето/времената, в които той е създаден, за да обърнем по-голямо внимание на неговия предполагаем автор. След установяването на хипотезата за двойната редакция усилията по сътворяването започват да се бележат с две различни названия. Авторът на първото издание се означава с термина *Второзаконник 1*, а на второто – *Второзаконник 2*. Библейските учени са положили немалко усилия, за да дешифрират идентичността на този писател (поскоро група писатели), както и да дефинират похватите, типични за историзма на неговото писане. Резултатите, постигнати в първата посока на търсене, са нищожни. Сякаш всичко, което можем да кажем, е обобщено от Стивън Маккензи: „Идентичността на второзаконния историк е неизвестна. Той (авторът е със сигурност мъж) се нарича просто „Второзаконник“ или накратко „Втр.“. Едновременно редактор и автор, той често включва по-стари документи като основа на своя исторически разказ... В тези по-стари източници Второзаконникът не се поколебава да внася поправки, когато сметне това за необходимо. Неговите творчески

³¹ Пак там.

³² Цит. съч., с. 285.

³³ Вж.: Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*. Edinburgh: A.&C. Black, 1885, pp. 247–56.

способности се проявяват най-вече в начина, по който свързва различните източници, както и в теологическите коментари, които добавя.³⁴ Особено внимание трябва да обърнем върху факта, че авторът-Второзаконник използва по-стари и очевидно налични за него документи; не рядко той го подчертава в самия текст; за съжаление обаче, нито един от тези документи не е открит. Именно това позоваване на по-ранни хроники обикновено се възприема като доказателство за историческия характер на второзаконническите книги. Барух Халпърн прави дори обобщението, че библейските автори по принцип са използвали източници, чийто текст не рядко са преписвали или преразказвали.³⁵ И все пак не трябва да забравяме, че не съществува никакъв механизъм, който би ни позволил да изразим ясно мнение върху достоверната (или обективна) употреба на древните документи. В действителност библеистите предполагат високо равнище на изборност в отношението към тях. „Нашият писател подбира своите източници със скандална свобода – пише Т. Р. Хобс... Той се ръководи от принципа на изборност до такава степен, че пълното количество сведения, което можем да извлечем от неговите описания на различни владетели [...] е наистина много малко.“³⁶

Хобс има предвид фрагментарната и често оскъдна фактологична информация, която можем да съберем и сглобим в наратив чрез внимателен прочит на шестте исторически книги. Но дори там, където има конкретни факти, усилията на изследователите са допълнително утежнени от многобройни противоречия между тях. Една и съща история можем да срещнем в две, дори три, при това доста различни помежду си, версии. Едно твърдение може да се окаже напълно опровергано няколко страници по-нататък. По традиция изследователите обясняват това явление (типично впрочем за всички книги) с разнообразните източници, които е ползвал библейският съставител (всъщност обикновено няма ясна граница между трите термина *автор*, *съставител* и *редактор* на библейския текст³⁷). И тъй като древноеврейският писател се отнася към буквите и към всеки наследен от предходна епоха текст с безкомпромисно уважение, логично е да помислим, че той би си позволил да избира между цели текстове или да използва части от тях, но не и да внася промени вътре в избрания текст.

³⁴ McKenzie, S. King David, p. 28.

³⁵ Halpern, B. The First Historians: The Hebrew Bible and History. Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1996, p. 118.

³⁶ Hobbs, T. R. 2 Kings, p. xxxii.

³⁷ Различно мнение по този въпрос изразява известният библейски историк Джон ван Сетерс в своята последна книга. Според него разпространеното мнение, че трябва да смятаме редакторите твърде отговорни за текста на Еврейската Библия, е анахронично, наследство от времето на Ренесанса. Вместо за редакторите той говори за авторите (или историографите) като за първични съставители на текста. Вж.: Van Seters, John. The Edited Bible: The Curious History of the „Editor“ in Biblical Criticism. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.

През последните десетилетия обаче започна да се оформя една друга хипотеза, едно различно мнение за подхода на библейските автори. Хетерогенността, която традиционно е била определяна като неволен резултат от множеството на източниците и редакторските намеси, сега вече се разчита като ефект на авторското умение да се направят сложни изводи и внушения. Роналд Хендел например, като се занимава с изображението на цар Соломон в третата книга *Царства*, говори за „сложно изплетен курс“. Пишейки, авторът е имал различни интереси и цели, които понякога се сблъскват помежду си или противоречат на целите и интересите, съдържащи се в инкорпорираните по-стари текстове.³⁸ Само един между многото примери е противоречивият начин, по който се описва състоянието на царството под управлението на Саламон. В *3 Цар. 4:24-25* Второзаконникът казва с размах на една поетично изградена похвала:

*... защото той господаруваше над цялата земя отсам реката,
от Тисах до Газа, над всички царе отсам реката, и имаше мир
с всички околни страни.*

*И живееха Иуда и Израел спокойно, всеки под лозата си и под
смоковницата си, от Дан до Вирсавия, през всички Соломонови дни.*

По-късно обаче, на малко текстово разстояние, изведнъж разбираме, че израелската държава е имала много противници, с които цар Соломон е бил в състояние на почти непрекъснат военен конфликт: „идумееца Адера“, с когото израелтяните се сражават в продължение на шест месеца; Разон, „началник на шайка“, по-късно сирийски цар, „бе противник на Израеля през всички дни на Соломон ... винаги пакостеше на Израеля“ (11:25); Йеровоам, който пък се опитва да направи дворцов преврат (11:26-40)... Причината за това очебийно несъответствие според Хендел идва от разминаването между сюжета, който Второзаконникът се опитва да изгради (Соломоновата ера като връх на държавното великолепие в историята на Израел) и сюжета (вероятно по-достоверен), съдържащ се вътре в някой от източниците, инкорпорирани в целостта на текста.

Така всъщност стигаме до необходимостта да четем второзаконническия разказ не само (и може би не толкова) като история, колкото като добра литература – качество, което признават всички изследователи. И както във всяка добра литература, текстът използва различни похвати, за да постигне художествено внушение. Между тях задължително присъстват повторението, натрупването, преувеличението, смяната на стилистични режими... Хетерогенността, с други думи, трябва да бъде интерпретирана с методи на литературната критика. Тогава тя няма да бъде неизбежност (резултат от натрупването на източници) или слабост

³⁸ Hendel, R. Remembering Abraham, p. 86.

(неумение на древния автор). Хетерогенността ще се превърне в съзнателно търсен, сложно изграден механизъм за разнопосочно въздействие върху читателя, за полилогично внушение, в което се сплитат противоречиви аспекти на оценка и отношение. Та нали тогава, когато говорим за художествена литература, винаги критикуваме черно-бялата, елементарна характеристика на героите и сюжета, но хвалим способността на текста да бъде разногласен и „двусмислен“, да оставя свободно пространство, в което въображението на читателите от различни места и в различни епохи ще продължи да съгражда интерпретации?

След като представих накратко основните хипотези за възникването на второзаконническата история, време е да си зададем въпроса *какво описва тя, кои са нейните главни герои и защо са представени така, както ги познаваме от библейския текст?*

Най-лесно и кратко може да се отговори на втория въпрос. Едва ли има съмнение, че най-важният герой на писателя-Второзаконник е цар Давид. На него са отделени най-много страници; сагата за Давид се простира в три последователни книги: *1 Цар. 16-3 Цар. 2*. Този отговор едва ли би могъл да ни изненада с нещо, защото Давид е най-важният герой на Еврейската Библия изобщо. Статистиката твърди, че името му се среща над хиляда пъти по нейните страници. И все пак количественият показател далече не е най-важното доказателство в нашия случай. По-важни са функциите на образа. Чрез Давид Еврейската Библия изразява своята идеална представа за способността да се царства и да се служи на Бога. С него Бог сключва вечен завет за управление над своя избран народ; династията или „къщата“ на Давид получава „договор“ за непреходна легитимност на монархическите претенции върху целия Израел – на север до Сирия, на юг до горната граница на Червено море. След разрушаването на Храма именно в нея се фокусират месианистичните надежди на всички пророчески текстове. Дори тогава, когато Израел се оказва народ без земя и държава, Давид ще бъде моделът, по който трябва да се съгради отново неговото величие; Давид е самото обещание за това величие поради изключителните прерогативи, които е получил от Бог. В границите на самата второзаконническа история той задава стандарта за царстване, по който ще се равняват всички бъдещи владетели на Юда и Израел. Нищо чудно, че никой няма да го достигне, а повечето владетели дори ще се провалят драматично в несъответствието си с него; този стандарт е толкова висок, толкова абсолютен, че може да служи като горна граница на самото човешко. Давид, можем да кажем, е мярка за извисена човешкост. Ако трябва да изберем един герой, който би могъл да представи достойнствата на земния свят пред лицето на бога, това безспорно ще бъде той.

Подходящ за изключителността на своя герой е и текстът, който разказва неговата история. Той безспорно е между най-добрите страници на библейския наратив, а за много изследователи – и най-високото достижение на древната историческа проза. „Като се започне с *2 Цар. 2*,

равнището на политическия репортаж се издига до висота, каквато в древността е постигал единствено Тукидид. То се различава обаче от Тукидид и от неговите епигони по това, че отделя внимание на жените, на семейството и на подробности в личната мотивация: теми, интересът към които ще се завърне едва в имперската ера на Рим.³⁹

Разбира се, древният историзъм винаги се разгръща върху една обща граница с митологичното и легендарното. Съвременният литературен анализ лесно ще различи матриците, по които се моделира неговата действителност. Като се имат предвид влиянията между съседни култури в синкретичния свят на древния Близък Изток, трудно би било да повярваме, че фигурата на Давид няма аналози, както и митологеми за подражание. Най-близо до нея сякаш стоят биографиите на други царе, които са основали династии в региона, деконструирани и препоредени в рамката на израелската представа за легендарен герой.⁴⁰ И все пак дори вътре в границите на самата еврейска библиотека сагата за Давид е изключително литературно постижение, ненадминато по способността да се разказва сбито и убедително: „За разлика от мъглявите спомени за странстванията на патриарсите, за магическото бягство от Египет или пък от кървавите визии в книгите *Исус Навин* и *Съдии*, историята на Давид е силно реалистична сага за политическо маневриране и династична интрига. Въпреки че много детайли в описанието на ранните години от живота на героя със сигурност имат легендарен характер, учените дълго време са вярвали, че онази част, която разказва издигането на власт, съвпада с археологическата реалност.“⁴¹

Наистина, трябва да оставим лесната вяра в миналото на академичната библеистика. И въпреки това някои по-традиционно настроени изследователи и днес вярват, че сагата за Давид е създадена в значителна степен върху знанието за реални исторически факти, наследено чрез по-стари документи, после напълно изчезнали.

Другият въпрос, на който трябва да отговорим, е *какво ни разказва тази сага?* Кой са онези сюжетни събития, което се колебаем как точно да разположим върху трудната граница между бивалото и небивалото в древния свят.

За известно удобство можем да разделим наратива на две приблизително равни части. Първата започва в *1 Цар. 16* с помазването на едно неизвестно момче – най-малкия син на витлеемеца Йесей, Давид – от пророк Самуел. Следва поредица от изпитания и превращения на героя:

³⁹ Halpern, B. *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King.* Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001, p. 27.

⁴⁰ Finkelstein, I. and N.A. Silberman. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts.* The Free Press, New York, 2001, p. 62.

⁴¹ Пак там. За механизмите, по които се извършва митологичното моделиране на социалното поведение върху дискурсивни матрици, вж.: Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors.* Cornell University Press, Ithaca, 1974.

той е ту музикант в двора на цар Саул, ту войн, който сразява филистимеца-великан Голиат, след това царски зет и съкровен любимец на царския син Йонатан. Около средата на първата книга *Царства* вече назрява конфликт в отношенията между Давид и Саул, момчето-герой избягва, става водач на банда, която напада филистимските градове, докато царят на Юда го преследва с отбрана войска. В самия край на книгата цар Саул е убит в жестока битка с филистимците на планината Гелвуй; заедно с него падат поразени трима от синовете му, включително Йонатан, и почти цялата израелска войска.

След като оплаква убитите, Давид най-сетне е помазан за цар над Юда в Хеврон; три глави по-нататък във втората книга *Царства* при него се стичат всички старейшини на еврейските племена и го възцаряват над цял Израел (т.е. Юда и Израел); ражда се Обединената монархия. По това време той е трийсетгодишен; всички години на управлението му са четиридесет (възприети са датите 1015–975 пр.н.е.). Тази част от историята разказва за изпитанията, превращенията и успеха на един млад човек – първоначално неизвестен никому, но постепенно станал всеобщ любимец и накрая – велик цар.

Втората част от сагата е известна като *Дворцовата история* или *Разказ за наследството на Давид*. Тя се простира между 2 Цар.5 и 3 Цар. 2. Историците на Еврейската Библия обикновено я смятат за хетерогенна, т.е. съставена чрез „снаждането“ на няколко източника от различно време. Отначало тя най-вероятно е разказвала само управлението на Давид в Йерусалим; по-късно е включен наративът за предаването на царството на Соломон (3 Цар. 1-2): сложна история на дворцови интриги, която прехвърля властта върху десетия син на вече престарелия и очевидно не твърде с ума си цар. Второзаконникът има силна потребност от този разказ: в ретроспективен план той регламентира една историческа ситуация като постановена от Бог. Формулата, с която бащата предава властта на своя син: „ти бъди твърд, бъди и мъжествен и пази завета на Господа, твоя Бог, като ходиш по неговите пътища и пазиш повелите Му ... та Господ да изпълни думата Си, що бе казал за мене“ (3 Цар. 2:2-4) – е явно отнесена към завета за вечно царстване, сключен с Бог, и постановява, че се е изпълнило пророчеството, възложено някога на Самуел. Второзаконникът полага всички усилия, за да не остане съмнение, че именно Соломон олицетворява сбъдването на сключения завет.⁴²

В своя първоначален вид *Дворцовата история* е била ясно фокусирана върху въстанието на Авесалом заедно с неговите причини и перипетии (2 Цар.13-20). Разказът има добре изразен апологетичен характер; той се стреми да покаже Давид като любящ баща, толкова привързан

⁴² По-подробно вж.: McKenzie, S. Deuteronomistic History. – ABD 2, pp. 160-168; McCarter, P.K. The Apology of David. – JBL 99 (1980), pp. 489–504; Knoppers, G. Two Nations Under God, vol. 1, pp. 60–77.

към синовете си, че не успява нито да ги дисциплинира, нито да ги накаже за грешките, дори когато една такава грешка се превръща в дворецов преврат. (Разбира се, тази особена сърдечност и мекота на сърцето не се отнасят към дъщерите, както можем да съдим от историята с изнасилената Тамар.) В тази част на сагата се намира и една странна история – присвояването на красавицата Вирсавия, което довежда до смъртта на нейния мъж, преданият войн Урия. Историята е странна, тъй като внася рязък дисонанс в общия апологетичен тон; тя сблъсква читателя с един непознат и неочакван Давид – колкото грабливо похотлив, толкова жесток и безскрупулен. Немалко учени са на мнение, че историята с Вирсавия е допълнително вмъкната, след като Второзаконникът е свършил своята работа.⁴³ Добавянето ѝ позволява да се види животът на царското семейство от нова интерпретативна позиция, според друга логика. Сега вече всичко, което се случва от *2 Цар. 11* нататък: тъжната съдба на Тамар, братоубийствата, бунтовете, превратът, коронясването на един далечен наследник... – се превръща в закономерна последица от греха на Давид. По този начин историята престава да бъде наниз от случайни събития, свързани чрез неразбираема логика. Редакторът е подчинил съдбата на Израел на своята концепция за човешки характер, а всички заедно – Израел, историята, човекът – стават възможни чрез отношенията си с Бог.

Давид, както вече казах, е мярка за цар и човек в Еврейската Библия. По негово време двете съседни племенни общности Израел и Юда се свързват (разбира се, няма друго доказателство за тази връзка освен казаното в самия текст) и постепенно се разширяват в територия, която става достатъчно голяма, за да подхранва политическото въображение в продължение на хилядолетия с представата за могъща монархия и Златен век. Тогава се изгражда (ако рискуваме да приемем написаното като исторически факт) националното съзнание на Израел; формира се чувството за държавна принадлежност на еврейския човек. Неслучайно Барух Халпърн представя Давид с метафоричната фраза „главен архитект на израелската идентичност“⁴⁴. Двойната монархия, от своя страна, става мярка за историческо постижение в живота на Израел. Ясно е, че подобен легендарен статут не може да бъде съграден чрез разказ, написан според изискванията на реалистичния, фактологично достоверен тип наратив. Двойната монархия е легенда – независимо от това до каква степен и дали изобщо библейският разказ съответства на историческата действителност. Затова нека се опитаме да открием някаква алтернатива, по-скоро коректив, на писаното от Второзаконника във втора и трета книга *Царства*. Как, по-ясно казано, е изглеждало царството на Давид

⁴³ Вж. например: Van Seters, J. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. Yale University Press, New Haven, 1983, pp. 26–64.

⁴⁴ Halpern, B. *David's Secret Demons*, p. 75.

през X в. пр.н.е. според резултатите от извършената досега археологическа работа?

На първо място – много различно в двете полу-царства: Юда (откъдето произхожда самият той) и Израел. Земите на юг от Йерусалим (това, което ще стане Юда) са били много рядко населени; двайсетина селца с оскъдна материална култура са били разхвърляни из бедна, хълмиста област с не повече от 5 000 жители, включително скитащи скотовъдци. Самият Йерусалим (преди да го завладее Давид – селище на племето йевусейци) е представлявал типично планинско село. Юда, можем да обобщим, през X в. пр.н.е. е била малка и незначителна общност дори за размерите на Ханаан, със слабо развита материална култура и примитивна родово-племенна система на социална организация. Оказва се обаче, че подобна среда може да бъде особено подходяща за съграждане на легендарен разказ около фигурата на един прославен герой; именно обективната незначителност на един колектив има нужда от компенсаторни механизми на въображаемо величие и значимост.

Върху фона на Юда Израел е изглеждал доста по-процъфтяващ, разположен в плодородни земи, с по-високоразвита цивилизация. Районът е бил сравнително гъсто населен, обитателите му наброявали девет пъти повече, отколкото в Юда. Тези 45 000 души живеели както в села, така и в градове с укрепления и донякъде развита система на централизирано управление. „Казано просто, докато Юда била все още икономически изостанала и политически маргинална, Израел процъфтявал.“⁴⁵

При наличието на толкова много разлики и със съзнанието, че „общото“ минало е написано по-късно за целите на идеологията към царския двор, става логично да се запитаме какво все пак е било общото между двете полудържави през X в. пр.н.е.? На първо място хората в тях говорели на близки езици, диалекти на иврит, макар че започнали да пишат по еднакъв начин едва в началото на VIII в. пр.н.е. Във фолклора им имало много общи легенди, герои и разкази с етиологичен характер (разкази за общ произход). И в Юда, и в Израел бил разпространен култът на Яхве, макар и като култ към едно между множество други божества в древния пантеон. И все пак „те са били доста различни една от друга по демографски състав, икономически потенциал, материална култура и отношения със съседите. Казано просто, Израел и Юда са преживели доста различни истории и са развили две специфични култури. В някакъв смисъл Юда е била нещо като селската провинция на Израел.“⁴⁶ Но да се върнем отново към историята – такава, каквато я познаваме, разказана от писателя-Второзаконник.

⁴⁵Finkelstein, I. *The Bible Unearthed*, p. 163. Твърденията на Финкелщайн са основани върху резултатите от няколко археологически експедиции, ръководени от него самия. Изводите са много добре обобщени и убедително представени, поради което съм възприела теорията му за историята на Израел като изходна позиция на моите разсъждения в тази книга.

⁴⁶Finkelstein, I. *The Bible Unearthed*, p. 165.

След като превзема Йерусалим и укрепва своето царстване там, Давид според библейския текст е поканен от старейшините на Израел да се възцари над всички еврейски племена. Обединената монархия функционира около седемдесет години; след смъртта на Соломон Ровоам, внук на Давид, изгубва управлението. Археологическите находки твърдят, че и след разделянето, до 722 г. пр.н.е., когато е разгромен от Асирия, Израел е между най-развитите държави на Ханаан. Времето на Юда идва едва през VII в. пр.н.е. Останала единствената еврейска държава, тя развива политическа теология с месианистичен характер. Царската династия, произтичаща от легендарното племе на патриарха Юда, основоположена от Давид, е идеологизирана като спасителна перспектива на общата идентичност, като начин на оцеляване; в ретроспективен план се пише историята – така, че да изведе на преден план величавите фигури на царете-основатели. Легендата обслужва историята; историята осигурява „действителност“ на теологията, а второзаконническият разказ става необходим и възможен като синкретично единство на трите.

Ведната след сагата на Давид с особено важни функции се откроява разказът за цар Соломон (*3 Цар. 2-3 Цар. 11*). Внимателният читател неизбежно е удивен от обесивната настоятелност, с която авторът препраща Соломон към Давид, припомня бащата във всеки завой от действието на сина, а двамата заедно – на многобройни равнища, от стилистично до теологическо – свързва с основните послания на Второзаконния код. Не може да остане и сянка от съмнение, че измежду многото синове на Давид именно Соломон е избраният да утвърди вече сключения завет. (Всъщност второто име, дадено на момчето, Йедедия, означава именно *Обикнат от Бога*.) Соломон е това „семе“, за което говори в своето откровение пророк Натан (*2 Цар. 7:12*). Смисълът на неговото присъствие е внушен в две различни, но свързани помежду си посоки.

На първо място е обещанието на Бог да изведе династия, която ще притежава достойнства според вкуса му и вечно ще управлява неговия народ. Давид и Соломон могат да бъдат тълкувани и отделно, но само представата за тяхното историческо присъствие като две страни на едно явление може да ни разкрие политическите възгледи и теологическата концепция на писателя-Второзаконник. Фактът, че става въпрос за баща и син, за непосредствена приемственост между две поколения, доказва, че в текста работи древен митологичен модел, който разбира обществото като циклично възпроизвеждане на историческите явление по подобие на природния кръговрат. Идеалната земна връзка между син и баща, от друга страна, е метафора на отношенията между човека и Бога; така идеалната приемственост между двама царе гарантира случването на онази история, която Яхве е обещал на своя народ. *Давид плюс Соломон*, можем да кажем, е цикъл, който дава образ и пример за идеалното в историята на Израел.

В повествователната икономия на двойната връзка ролите са прецизно разпределени – така, че да задоволяват напълно изискванията на легендарния механизъм за производство на минало. Давид е цар-войн,

пълководец, чийто живот минава от битка в битка, от изпитание към изпитание. Около него има много разплетени интриги, потушени преврати, пролята кръв – на чужди и свои, включително кръвта на собствените му синове. За държавата и народа това са години на териториална експанзия, но и на непрестанни войни, на бунтове и вътрешен смут. Времето на Соломон е представено в идеална обратност – четиридесет години на несмутен мир и общо благоденствие. (Повторението на цифрата *четиридесет* при царуването на сина и бащата очевидно е продиктувано не толкова от любов към обективните факти, колкото от изискванията на митологичния модел, в който четиридесет е образ на пълнотата; две – на усещането за цикъл, а комбинацията от двете внушава идеята за безкрайност на щастливото време.)

Именно тук виждаме другата посока, в която Второзаконникът е осмислил фигурата на Соломон. Неговото царуване прави реалност обещанието, което Бог дава на избраното племе чрез своя пророк Мойсей. Пред прага на Ханаан Господ чертае визията на едно бъдещо време, когато всички ще бъдат щастливи в земята, що им е дадена като „дял“; враговете наоколо ще бъдат сразени и хората ще живеят в безопасност и мир (*Втор. 12:10*). И ето, три века по-късно настъпва епохата на безпрецедентен мир, на всеобщо щастие и богатство. Сега вече разбираме онази логика на легендарното мислене, която кара Второзаконника да описва Соломоновата държава с неудържим размах на въображението, в хиперболи, които съвсем очевидно отказват да имат нещо общо с реалността, каквато и да е била тя през X в. пр.н.е. Така например за строежа на Храма царят ангажира само преносвачи на товари седемдесет хиляди, и осемдесет хиляди каменоделци в планините; трийсет хиляди души изпраща в Ливан да сечат кедри, после идват останалите видове работници и целият народ (*3 Цар. 5:14-18*).⁴⁷ Самият Соломон е най-мъдрият между всички хора. Той знае три хиляди притчи и пее хиляда и пет песни. Богатството му е неизброимо; цялото царство изглежда потънало в благоденствие и охолство – дотам, че среброто „не се смяташе за нищо“ (*3 Цар. 10:21*), тъй като е станало „равноценно с простите камъни“ (*3 Цар. 10:27*). През това изключително време, описано в категории на вълшебната приказка, всички ядат, пият и се веселят: „Иуда и Израел, бидейки многобройни като пясъка при морето, ядяха, пиеха и се веселяха“ (*3 Цар. 4:20*).

Мирът, сигурността и богатството, от своя страна, превръщат столицата на Двойната монархия в място, достойно да приюти храма, който Бог отказа някога на Давид. Това безспорно е центърът на историята за цар Соломон, тук се пресичат всички посоки на неговото величие. Издигането на Храма, също както възцаряването на траен мир, представлява реализация на обещание, неколкократно изречено от Бог чрез

⁴⁷ По данни на археологията Обединеното царство е разполагало с население от около сто хиляди души. Именно него писателят описва като по-многобройно от „пясъка при морето“.

Мойсей (напр. *Втор. 12:11*). Виждаме още веднъж как Второзаконникът се грижи да представи всичко, случило се по времето на Соломон, в пряка теологическа и наративна връзка с посланията на книга *Второзаконие*. Според Мартин Нот приказката за Соломон е създадена до голяма степен, за да разкаже издигането на Храма; този епизод има ключово място във второзаконническата концепция за историята на Израел. По-късните изследвания обаче разширяват фокуса към цялостното осмисляне на периода, представен чрез красивата утопия на Златния век – време, в което царува не толкова един конкретен човек, колкото самите принципи на единството, благоденствието и мира. Изцяло според законите на легендарно-утопичния разказ писателят отказва да обясни в исторически факти как е станал възможен Златният век: от „малко момче“, което „не знае как да излезе и влезе“, Соломон изведнъж прескача в статута на властен цар начело на огромна държава. Никакви детайли и факти не ни позволяват да разберем как е подчинил съседните народи и е принудил царете им да изплащат огромни данъци в храни, стоки и злато на Израел. Включването на подробности от естество, което днес бихме нарекли историческо, не съвпада с логиката на древния разказвач, нито с неговите възгледи за история; то би подронило „генеративната роля на божествената харизма“⁴⁸, гарантираща успеха в царуването на Соломон.

Описанието на младия цар като момче, което „не знае как да излезе и влезе“ (*3 Цар. 3:17*) се оказва енигматично за логиката на модерната мисъл; няма начин да разберем какво точно е означавала тази фраза, най-вероятно с характер на разпространена формула. Според някои предположения тя е имала военно значение; поне така е използвана на други места (напр. *Втор. 28:6; 31:2; Ис. Нав. 14:11; 1 Цар. 18:13*).⁴⁹ При това положение особено важна става нейната отрицателна форма („не знае как...“); на Соломон е отредено да покорява, без да се омърсява с кръв и война.⁵⁰ По този начин той е утвърден като Другия цар, *alter ego* на своя баща, чийто път през властта е осеян с трупове. Давид и Соломон наистина не могат да бъдат разглеждани поотделно във второзаконническата теология на историята. Те са два начина да има велика държава; два модела на успеха в миналото на Израел. За да внуши тази идея, писателят умело изгражда механизма на образната двойка, не много различен от по-късния похват на пародийната двойка (Дон Кихот и Санчо Панса например), но в много сериозен, дори възвишен план. И както във всяка добра литература, внушението се стреми към имплицитно обобщение за целостта на човешката природа, за механизмите на властта, за това какво е история.

⁴⁸ Knoppers, G. Two Nations Under God, part 2, p. 83.

⁴⁹ По-подробно вж.: Van Der Lingen, Anton. Een profet onder de profeten. Jeremia. Zoetermeer, Boekencentrum, 1992, pp. 59–66.

⁵⁰ Knoppers, G. Two Nations Under God, part. 2, p. 82.

Взаимното допълване на две противоположни визии за „добра“ държава може да ни подсказва и политическия замисъл на писателя-Второзаконник. Той е убеден в правилността на монархическото управление, разбира този вид държава като най-доброто, което се е случвало и което трябва да се случи, след като народът излезе от заточение и се върне по родните земи. Промонархическата идеология на текста подсказва ясно неговия произход сред свещениците, свързани с царския двор, и най-вероятно е полемизирала с традицията на пророческите възгледи, според които идеалният тип държавна организация е трябвало да възпроизведе по-стария и несъмнено по-демократичен модел *конфедерация на племенни общности*.

След всичко, казано дотук, изглежда вече навременно и много логично да се запитаме защо този умел писател, Второзаконникът, не се е постарал да направи историите за Давид и Соломон хомогенни по отношение на идеята за идеален модел? Защо и в двата случая има някакъв повествователен контрапункт, който (поне привидно) разколебава идеологическото внушение? Защо апологетичният тон на места пропада в ясни пукнатини по нравствения облик на двамата герои? Традиционният отговор на библейската екзегетика свързва тази смущаваща разнопосочност на повествователното внушение с класическата теория за множеството от документи, сглобени в целостта на второзаконническия текст. Тя работи особено добре в случая с Давид. И до днес някои авторитетни учени поддържат идеята, че значителна част от сагата е написана в основни линии три века преди *Второзаконие*, т.е. по времето на Соломон (може би дори по времето на Давид) или няколко десетилетия по-късно, през първата половина на IX в. пр.н.е.⁵¹ Доказателствата за тази хипотеза са конструирани главно по логически път. Разказът е изключително ангажиран с подробности от личното битие на Давид, като твърде често се стареа чрез подходящ сюжет да оправдае поведението (обикновено става въпрос за убийство) на своя герой. Подобна комбинация на апология в легендарен стил с конкретни, дори интимни, подробности изглежда странна за навигите на древните историци. Тя навярно е имала полемичен характер, ясен единствено в контекста на времето, когато самият Давид (или неговият пряк наследник Соломон, в краен случай внукът Ровоам) е бил жив и мненията/спомените за него са били актуални и свежи в колективната памет.

⁵¹ Такова е било общоприетото мнение от началото на XIX в. до 70те години на XX. Следва вълна на отричане според различни нови теории за историята на библейското авторство. Сред авторите, които поддържат старото мнение днес, са например Маккартър (McCarter, P. Kyle. *1 Samuel*. – *Analecta Biblica*, 8, Garden City, New York: Doubleday, 1980) и Халпърн, който убедено пише в книгата си „Тайните демони на Давид“: „повечето от историята на Давид е било написано по времето, когато царства Соломон, и целта е била както да се възвеличи основателят на династията, така и да се подкрепи политическата позиция на Соломон (Halpern, B. *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor. King*. Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 57).

Със средствата на апологията библейският текст се стареа да изчисти (паметта за) Давид от многобройните обвинения, най-вероятно в убийство, разпространени в традицията на устния разказ. Достатъчно е да се преброят хората, които умират край Давид в някаква връзка с неговото поведение и по особено полезен за издигането му начин, за да разберем необходимостта от подобна защита. (Стивън Маккензи дори използва доста модерното определение „сериен убиец“.) Чрез изнасянето на тайни подробности от интимния живот на царя разказът полага усилия да наложи алтернативни версии на всички онези случаи, в които Давид е бил смятан за виновен в убийство. Фактът, че сюжетът всеки път много внимателно и подробно представя обстоятелствата, които доказват невъзможността да е виновен във всяка конкретна ситуация поотделно, ни помагат да разберем какви по-точно са били обвиненията на неговите съвременници, достигнали до следващите няколко поколения жители на древния Израел.

При Соломон обаче нещата стоят по различен начин. Наистина, още в началото на своето царуване (и въпреки че е „малко момче“) царят изстребва безмилостно всички реални и потенциални конкуренти и врагове. Оттам нататък обаче текстът възторжено говори за мир и спокойствие ... чак до последната глава на неговата история (2 Цар. 11). Тази прословута единадесета глава внася рязка дисхармония в образа на мъдрия и праведен цар. Сюжетът се разпада на две части, всяка от тях разказваща за различен период от живота на Соломон; първият период е блестящ и праведен; вторият е греховен и с разрушителни последици за цялото царство. Отначало текстът представя един могъщ и праведен цар, строител и мъдрец, „ходещ по Бога“ в традицията на своя баща Давид. След това обаче животът му тръгва в катастрофално противоречие с правилата на Второзаконния код. Всичко започва оттам, че царят залюбва „много жени чужденки ... от ония народи, за които Господ бе казал на Израилевите синове: не влизайте при тях, и те да не влизат при вас, за да не склонят сърцето ви към своите богове“ (3 Цар. 11:2-3). Както изглежда, някогашното момче, което „не знаеше как да излезе и влезе“, бързо се е научило да „влиза“, макар и не точно при войските на Израел. Като се има предвид броят на това влизане-и-излизане при седемстотин съпруги и триста наложници, няма да се учудим, че сърцето на Соломон се променя с напредването на възрастта. Изглежда, че това е семейна традиция в „къщата“ на Давид. Последната глава, която разказва старостта на бащата, е пълна с истории за жени, които имат фатални последици. Синът, след като на свой ред достига дълбока старост, позволява на жените си, разни „моавитки, амонитки, идумейки, сидонки и хетейки“ плюс една дъщеря на египетски фараон, да склонят сърцето му към техните божества – дотам, че им съгражда светилища и сам започва да служи на „Астарта, сидонско божество, и на Милхома, амонитска гнусотия“ (3 Цар. 11:5). Казано по модерен начин, Соломон се завръща към религиозните практики, традиционни за еврейското племе като част от общността на ханаанския регион. И макар че Второза-

конникът никак не се е вълнувал от съвременните стандарти и категории, с които описваме древния свят, някои учени са представили царуването на Соломон в модерни политически термини, без да отричат достоверността на второзаконническите факти. Сега вече благочестието на царя в първия период се оказва загуба на израелската автентична идентичност, а отстъплението от вярата в Яхве през втория период – завръщане към изгубената традиция. „Трябва да се подчертае колкото може по-силно, че с края на Соломоновото царуване държавата около Йерусалим е напълно паганизирана.“⁵² Разцветът на царската институция обаче изцяло е променил баланса на силите в обществения живот: „богатството се оказва прехвърлено от масата на произвеждащите го хора към една паразитна, не-продуктивна класа“⁵³. По-нататък според Норман Готуолд Соломон е успял да осигури съществуване сред лукс и привилегии само за много ограничен елит.⁵⁴ Като цяло съвременната политическа оценка гласи, че „Соломоновото царуване е белязано от самото начало с потисничество над традицията в политическите и обществените отношения, съществувала вече двеста години по тези земи“⁵⁵.

Наистина, още веднъж трябва да кажа, че писателят-Второзаконник се е ръководел от съвсем друга идеология и от други принципи на оценка. Когато веднъж надмогнем тезата, че хетерогенността е неволно произведена от струпането на документи, можем да видим как работи един съвършен механизъм за производство на смисъл в границите на текста, разбран като едновременно породена цялост. Разпадането на два периода в целостта на един общ сюжет дава възможност на писателя да сблъска два контрастни режима на способността да царуваш и оттам – на способността да живееш изобщо. В първата част Соломон постъпва според второзаконническите идеали за праведно поведение и това води до изумителен личен просперитет и до блажено спокойствие за цялата общност. Неподчинението във втората част, от своя страна, предизвиква разпадането на царството. Давидовата династия изгубва по-голямата и по-богата част на обединения Израел. Въпреки че виновният е единствено Соломон, наказанието трябва да сполети целия народ, защото царят е неговото „лице“ пред Бога. И така, както често се случва в Еврейската Библия, бедствието ще застигне едва следващите поколения. По този начин текстът успява да впрегне (може би реалистичните) исторически факти за царуването на Соломон в работата на един литературен

⁵² Mendenhall, George. *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973, p. 16.

⁵³ Gottwald, Norman. *The Hebrew Bible: A Sociolo-Literary Introduction*. Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 3.

⁵⁴ Gottwald, N. *The Hebrew Bible*, p. 323.

⁵⁵ Coote, Robert. *In Defence of Revolution: The Elohist History*. Minneapolis, Michigan: Fortress Press, 1991, p. 50.

сюжет, който внушава значението на Второзаконния код отвъд идеята за конкретна (пък била тя и особено важна) личност. „Както положителната, така и отрицателната фаза в управлението на Соломон имат формативен характер в начина, по който Второзаконникът конструира историята“, пише Гари Кнопърс.⁵⁶

Митологичното мислене засяга не само възможността да се пише историята на Израел в теологически предпоставен план. Още по-ясно проявено го виждаме в две други особености на второзаконническия текст. Всеки период, в който царува конкретен владетел, е разказан в рамките на някакъв разпознаваем модел; историята по този начин се превръща в редуване на модели, които внушават човека и света във фиксирани представи на колективното мислене. Свързан с този е и другият доминиращ похват: конструирането на митологични фигури, които – изпълнявайки представителни функции на историческия процес – в същото време възпроизвеждат типологията на персонажа от фолклорния приказно-легендарен текст. За доказателство ще посоча само няколко измежду най-лесно разпознаваемите (обикновено наричани *архетипни*) фигури на второзаконническия текст. Давид, както вече знаем, е типично митологична (или архетипна) фигура; той полага модела на идеалния цар. Този модел ще започне да се завръща в описанието на други владетели, като задава стандарта, по който ще бъдат оценявани техните характеристики и тяхното поведение. Езекия например, царувал в началото на VI в. пр.н.е., е представен в положителен паралел. Неговото поведение съдържа черти от поведението на идеалния цар: той премахва (очевидно неизтребимите) оброчища, „изпочупи статуите, изсече дъбравата и унищожи медната змия“, наречена Нехушан (*4 Цар. 18:3*). Заради всичко това текстът го сравнява с Давид в положителен план: „Той вършеше ... всичко тъй, както правеше неговият отец Давид“ (*4 Цар. 18:3*). Амасия, дядо на Езекия, също се е стараел да угоди на Бога, но подражавал по-скоро (и съвсем разбираемо) на своя собствен баща Йоас, отколкото на далечния дядо, поради което си спечелва нотка на укор в гласа на повествователя: „И вършеше той, каквото беше угодно пред очите на господата, но не тъй, както неговият отец Давид; във всичко той постъпваше като баща си Йоаса“ (*4 Цар. 14:3*).

По този път на мислене историята се оказва ясно разцепена в две контрастни редици от фигури. В първата редица са тези, които повече или по-малко повтарят добродетелите на парадигматичния цар: Соломон, Езекия, Йосия. Във втората пък се разполагат мрачните фигури на отказа от мярката да бъдеш добър. Сред тях изпъква първият владетел на Израел след разцепването на Двойната монархия – Иеровоам. Достатъчно е да знаем отрицателното отношение на Второзаконника към този исторически факт, за да предположим чертите, с които ще бъде

⁵⁶ Knoppers, G. Two Nations Under God, Part 2, p. 60.

представен злочестият израелски цар, превърнат във фигура-епитом на една историческа ситуация, която според писателя е началото, ако не и причината, за последвалите катастрофи в живота на двете царства. Йеровоам бен Нават, издигнат някога от цар Соломон заради изключителната му сила, оглавява бунта на десетте племена, предсказан от пророк Ахия като наказание за греховете на Соломон. Оттам нататък той царува над Израел и върши всички „гнусотии“, които повеждат дома му „към грях, към погибел и към изстребването му от земното лице“ (3 Цар. 13:34) в продължение на двама месеца и две години. Първият цар на Израел (Северното царство) става мярка на греха и порока в човешкото поведение, от една страна, архетип на лошия цар, от друга. Неговата сянка ще броди докрай по страниците на второзаконническия разказ. Виждаме го възпроизведен в присъствието на много царе, които владеят над Северното царство в продължение на двеста години, до падането му под удара на Асирия.

Сюжетът имплицира една символична линия на контраста в поведението на Йеровоам и Давид, на Лошия и Добрия цар. Внимателният читател ще открие, че техните съдби, както и съдбите на синовете им, изграждането на храм, отношението към култа, династическото строителство – всички важни моменти от живота на един древноеврейски цар – са представени в две огледално съотнесени версии. Браздата на опозицията минава, разбира се, през вярата в Яхве. Интересно ще бъде да видим как писателят Второзаконник успява да използва механизма на митологичната антиномия така, че да постигне внушение за характера и смисъла на историческия процес. Трябва да припомним само това, че зад Давид бен Йесей се подреждат само царе на Юда; зад Йеровоам бен Нават – царете на Израел с едно-единствено изключение – Манасия, който управлява Юда по „гнусен“ начин в продължение на петдесет години, докато Господ най-сетне изгубва търпение и заявява: „ще направят върху Йерусалим и върху Иуда толкова зло, че който чуе за него, ще му писнат и двете уши“ (4 Цар. 21:12). Тази символика на черно-бялото разделение има за цел да внуши песимистичните възгледи на писателя, когато става въпрос за характера и съдбата на Северното царство. Според него то също носи вина за разпадането на могъщата империя, а след разпадането съвсем е забравило задълженията към Бога и е заменило монотеистичния култ с обредни практики, обърнати към целия пантеон на местните божества.

Към Южното царство Второзаконникът проявява двойствено отношение. Той дълбоко вярва, че Юда не може да пропадне напълно поради завета, сключен някога между Бог и Давид. В същото време обаче очевидните факти на историческия колапс го принуждават да изгради концепция, в която те са пряк резултат от греховете на юдейските жители. И пак имаме възможност да се изумим от умелия начин, по който авторът успява да съгласува своите теологически възгледи с фактите на историческия процес. Израел и Юда, внушава второзаконническия разказ, пропадат не защото други народи и богове са се оказали по-силни

от тях и от Яхве (както е обичайният начин на митологическо мислене в региона), а защото Яхве е толкова силен, че може да превърне чуждите народи и богове в оръдия на своя гибелен гняв и така – чрез тяхното „историческо“ поведение – успява да накаже неверието на своя народ.

Ако се върнем към примерите за архетипни фигури, непременно трябва да споменем Соломон. Той е не само цар, но и мъдрец. Една история с житийно-легендарен характер разказва как той насън, докато разговаря с Бог, се отказва от слава, богатство, почести, за да избере мъдростта, която ще го направи способен да съди своите поданици справедливо. Трогнат, Господ му дава и мъдрост, и богатство, и слава. Така Соломон задминава всички хора по света; освен че знае три хиляди притчи и хиляда и пет песни, той е истински биолог-енциклопедист, защото може да разказва компетентно за всички дървета, птици и зверове, които са съществували някога в земния свят.

Не само царете могат да бъдат фигури с архетипен характер в Еврейската Библия. Пророците също имат образ-матрица, но тъй като профетичната институция предхожда появата на държава, пророците от второзаконническият текст са обречени да възпроизведат Мойсей. Когато разказва за характера и делата на Соломон, Елиа (нашия Илия) и Елиша (Елисей), авторът умело вмъква аналогии с историите на Мойсей и Исус (Навин). Целенасоченият хараактер на това внушение е особено ясен в епизода с възнесението на Елиа, когато той успява да раздели морето на две, точно както постъпи някога Мойсей с Червено море пред армията на фараона (*4 Цар. 2:8*). Оттам нататък чудесата се извършват все така по мойсеевски начин, обаче от Елисей; пречишването на извора например има почти точен аналог в книга *Изход*, а напълването на голям брой съдове с дървено масло на свой ред се превръща в матрица на чудото с вино в Кана Галилейска от Новия Завет.

След като представих в най-общи линии характера и целите на второзаконническият наратив, вече настъпи моментът, в който трябва да разкажа за другия тип библейска история или *Хрониките*, познати в Синадалната Библия като *Паралипоменон*. Както казах по-рано, те са написани късно, най-малко век и половина след завръщането от Вавилон⁵⁷, и техният автор, когото ще наричам оттук нататък Хрониста, познава добре и ползва без всякакво чувство за авторско право второзаконническият текст. По това време е съграден отново храмът в Йерусалим и възстановяването на другите политически и религиозни институции продължава да бъде задача с особено важно значение. Вероятно затова Хронистът проявява особено силен интерес към историята на култа и храма в Израел, пренебрегвайки понякога военните действия. В действителност той

⁵⁷ Периодът, в който се разполага възможното авторство, е V–IV в. пр.н.е. В последно време вземат се накланят към IV век, Стивън Маккензи дори споменава по-ясна дата, „около 3500 пр.н.е.“. Вж. McKenzie, S. King David, p. 36.

прави преглед на цялата „еврейска“ история, започвайки с Адам (без да споменава Ева, тъй като порасналото съзнание на писателя изисква да се изключат жените като субекти на действие с колективен смисъл) и завършвайки със завръщането от плен (втората половина на VI в. пр.н.е.).

В своите представи за идеална еврейска държава *Хрониките* повтарят изцяло второзаконническия текст. Израел според замисъла на Бог трябва да обединява дванайсетте племена, произхождащи от синовете на Яков, достигнали заедно Ханаан и разпределили помежду си земите му. Иначе казано, Северното и Южното царство трябва да бъдат едно цяло както в Златното време на Давид и Соломон. Хронистът изгражда своя идеал в имплицитната метафорика на патриархалните отношения: държавата е продължение на семейната цялост, макар и реализирана с методите на войната и политиката. Неговият „исторически“ подход успява да изпусне няколко века съществуване на Северното царство като сравнително силна и развита държава (със сигурност по-развита и по-силна от Юда). Израел се споменава много рядко и то само във връзка с фигури и събития от историята на Юда. Неговото откъсване от обединената монархия и особено възстановяването на традиционния политеизъм според автора на двете книги са равностойни на бунт срещу Бога. Зад този вид „историзъм“ очевидно стои идеологията на придворния кръг и свещеническата класа в Йерусалим на Втория храм: книгите изразяват историческите и политическите претенции на Давидовата династия и категорично отстояват Цион като единствено място за жертвоприношения и други видове култова практика. Навярно поради тази причина *Хрониките*, както впрочем и целият второзаконнически канон, не са били приети от самаряните и продължават да не присъстват в техните религиозни книги до днес.⁵⁸ Можем да обобщим с думите на Елиас Бикърман от едно по-старо изследване: „Хронистът ... дава такава информация за миналото, каквато му се струва най-възможна, и поправя източниците в съгласие със собствените си исторически стандарти“.⁵⁹

Като основен похват за производство на исторически смисъл в *Хрониките* отново ще срещнем вече познатото ни „моделиране“ на фигури и събития според мястото, което заемат в концепцията на автора. Тук, най-напред трябва да кажем, изцяло липсва идеята за два периода в царстването на Соломон. Давидовият син е представен в изцяло положителна светлина, неговата фигура в най-голяма степен изразява модела на идеалния цар. Той допълва идеалното в образа на своя баща и често завършва започнатите от него дела. В съответствие с този възглед е

⁵⁸ Вж. Soggin, J. Alberto. Introduction to the Old Testament. The Westminster Press, Philadelphia, 1980, p. 15. Името *самаряни* идва от Самария, столицата на Северното царство. След неговия разгром от асирийския цар Салманасар V в 722 пр.н.е.

⁵⁹ Bickerman, Elias. From Ezra to the Last of the Maccabees & Foundations of Postbiblical Judaism. New York, Schocken Books, 1962, p. 22.

изчезнала и дворцовата интрига, която увенчава т.н. *Разказ за наследяването* в началото на третата книга *Царства*. Сега вече властта преминава от Давид към неговия десети син, Соломон, съвсем безбурно, а текстът подсказва чрез ясни лексикални и сюжетни асоциации за легендарния преход на водачеството над Израел между Мойсей и Исус (Навин). Каква е целта на сюжетното моделиране в този случай казва ясно Марк Цви Бретлър: „Хронистът използва текст от Тора, който трябва да е бил известен на общността по-добре, отколкото *Царства*, за да създаде нов и силен образ на правилния преход между Давид и Соломон“⁶⁰.

Веднъж положен, моделът може да се легитимира само чрез неговото възпроизвеждане в подходящ момент. Ето защо писателят си избира Езекия сред юдейските царе след разцеплението и въздига неговата фигура като продължение на Соломон. Този въпрос е подробно разгледан от Х. Уилямсън в изследването му „Израел в книгите *Хроники*“. Уилямсън внимателно проследява похватите, чрез които Хронистът съгражда своя художествен паралелизъм: писателят размества материала, който намира във второзаконническия наратив, като изтегля „факти“ от описанието на Езекия и ги прилепва към Соломон така, че да „предвиди“ появата на бъдещия му продължител, или пък, ако не намери подходящите доказателства, сам ги създава. Тези и още много други наблюдения дават основания на Уилямсън да направи следния извод: „Като цяло Хронистът представлява по-скоро господар, отколкото слуга на своите източници. Той е последният пример за израелския гений в разказването на свещената история по начин, който прилага творчески нейните уроци към нуждите на една развиваща се общност“⁶¹.

Твърдението на Уилямсън, точно защото е много категорично, ни помага да разберем по-добре откъде произтича небивалият интерес към книгите *Хроники* през последните трийсетина години. Дълги години учените са ги подценявали като източник на историческа информация и като текст с оригинални достойнства. Класически трудове като *В търсенето на историята* от Джон ван Сетерс и *Първите истории* на Барух Халпърн биха били типичен пример, който при това е упражнявал силно влияние. Не е трудно да забележим, че става въпрос за истории на Еврейската Библия, които разглеждат текста преди всичко в светлината на способността му да разказва най-ранното минало на Израел. Но и *Хрониките* разказват миналото, дори **цялото** минало, а по този начин приличат на онзи жанр, който днес бихме нарекли *кратка история на един народ*. Бедата е там, че те твърде вярно, а понякога и дословно, повтарят своите източници и най-вече *Царства*. Както, не без известна ирония, отбелязва един библеист: „Някои древни истории не са си правила

⁶⁰ Brettler, M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel.*, p. 38.

⁶¹ Williamson, H.G.M. *Israel in the Books of Chronicles.* Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 117.

труда да ловят риба в морето, а са я купували при рибарите и след това казвали на другите, че са я уловили сами“⁶².

Едва в началото на 80-те години учените започват да си припомнят подхода на Велхаузен, който твърди, че е добре да се започне оттам, където нещата са най-ясни, т.е. от *Хрониките*. И наистина, вече в края на XX век, Бретлър ще потвърди: „Те са особено полезни, защото дата-та на написването им е грубо известна, имаме други текстове, които са техни съвременници и отразяват историческия фон, на който е работил техният автор“⁶³, а и много от източниците им са налични“⁶⁴. Бретлър изброява три фактора, които имат решаващо значение за възможността да наблюдаваме пряко как идеологията от времето на Втория храм оказва влияние върху писането на библейския текст. Нямаме никакви причини да предпологаме, че по-ранните създатели на исторически книги не са били подвластни на същите механизми за производство на минало и на смисъл, чрез който да влияят върху съвременната им действителност и отвъд нея – върху бъдещето на своя народ.

Но това не е всичко. Нека добавим, че *Хрониките* предлагат уникална възможност да влезем в кухнята на библейския историзъм. Знаем основния материал, от който ще бъде сготвен текстът: Тора и четирите книги *Царства*.⁶⁵ Хронистът, който е истински майстор на вербалното ястие, ползва този материал умело, сякаш е „глина в ръцете на грънчар“⁶⁶, и „творчески слепва парченцата, за да моделира различни съдове“⁶⁷. Запознати сме с идеологическия вкус на неговите читатели. Пред очите ни са реторическите подправки, с които ще се подсили търсеното внушение. Така се оказваме в състояние да възстановим рецептата на творческия процес и с малко аналитични усилия можем да разглобим механизма, който кара историята да служи на действителността в древния Израел. И след като вече знаем, че за историческата наука през последните няколко десетилетия „графията“ или писането на разказ има първостепенно значение, а понятията „обективност“ и „истина“ се използват единствено върху фона на някаква конкретна система от възгледи за човека и обществото, можем да разберем защо интересът към иначе скучните *Хроники* се е повишил и много вероятно ще продължи да стимулира нови усилия. В крайна сметка точно Хронистът с неговото умение да обработва своите източници като умел грънчар, се оказва прототип на самия библейски изследовател, ако не и на самия еврейски Бог, моделиращ тялото на първото човешко създание от парченца глина.

⁶² Carr, David. Цит. по: Brettler, M.Z. *The Creation of History*, p. 136.

⁶³ Имат се предвид книгите на Ездра и Неемия.

⁶⁴ Brettler, M. Z. *The Creation of History*, p. 21.

⁶⁵ Преобладава мнението, че Хронистът е имал и други източници, сам той споменава за още два: „записките на Пророк Натана“ и „записките на ясновидеца Гада“ (*1 Парал.* 29:29), но все пак близостта с *Царства* е най-голяма и много често буквална.

⁶⁶ Williamson, H.G.M. *Israel in the Books of Chronicles*, p. 125.

⁶⁷ Brettler, M.Z. *The Creation of History*, p. 39.