

Религиозная организация — духовная образовательная организация  
высшего образования Русской Православной Церкви  
**«Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»**

*На правах рукописи*

Пиковский Иван Витальевич  
(иеромонах Ириной)

**БИБЛЕЙСКИЕ «ПЕСНИ ВОСХОЖДЕНИЙ» (ПСАЛМЫ 119–133):  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ГРЕЧЕСКОМ ПЕРЕВОДЕ**

5.11.1. Теоретическая теология  
(по исследовательскому направлению: православие)

**Диссертация на соискание ученой степени кандидата теологии**

Научный руководитель:  
доктор филологических наук,  
профессор  
Селезнев Михаил Георгиевич

Москва, 2024

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>4</b>
<b>ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ.....</b>	<b>17</b>
1.1. СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ».....	18
1.2. ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ .....	29
<b>ГЛАВА 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ».....</b>	<b>30</b>
2.1. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ И ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИХ ПСАЛМОВ.....	30
2.2. АНАЛИЗ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО ТЕКСТА «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ» .....	35
<i>Псалом 119</i> .....	36
<i>Псалом 120</i> .....	44
<i>Псалом 121</i> .....	51
<i>Псалом 122</i> .....	65
<i>Псалом 123</i> .....	71
<i>Псалом 124</i> .....	77
<i>Псалом 125</i> .....	82
<i>Псалом 126</i> .....	89
<i>Псалом 127</i> .....	98
<i>Псалом 128</i> .....	103
<i>Псалом 129</i> .....	110
<i>Псалом 130</i> .....	119
<i>Псалом 131</i> .....	127
<i>Псалом 132</i> .....	140
<i>Псалом 133</i> .....	149
2.3. НАДПИСАНИЕ שִׁיר הַמַּעֲלוֹת В ЕВРЕЙСКИХ ПСАЛМАХ.....	153
2.4. ЕДИНСТВО ЛЕКСИКИ, ФИГУР РЕЧИ И СИНТАКСИСА .....	161
2.5. СТРУКТУРА СБОРНИКА И ЕГО РЕДАКТУРА.....	168
2.6. ТЕОЛОГИЯ СИОНА В «ПЕСНЯХ ВОСХОЖДЕНИЙ» .....	177
2.7. МЕСТО СБОРНИКА В КОМПОЗИЦИИ ПСАЛТИРИ .....	185
2.8. ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ .....	196
<b>ГЛАВА 3. ПЕРЕВОД НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК.....</b>	<b>202</b>
3.1. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ И ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ПСАЛМОВ .....	202
3.2. АНАЛИЗ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ТЕКСТА «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ» .....	229

<i>Псалом 119</i> .....	229
<i>Псалом 120</i> .....	246
<i>Псалом 121</i> .....	254
<i>Псалом 122</i> .....	272
<i>Псалом 123</i> .....	279
<i>Псалом 124</i> .....	286
<i>Псалом 125</i> .....	293
<i>Псалом 126</i> .....	302
<i>Псалом 127</i> .....	313
<i>Псалом 128</i> .....	321
<i>Псалом 129</i> .....	331
<i>Псалом 130</i> .....	342
<i>Псалом 131</i> .....	352
<i>Псалом 132</i> .....	376
<i>Псалом 133</i> .....	381
3.3. НАДПИСАНИЕ $\phi\delta\eta\ \tau\omega\nu\ \alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\omega\nu$ В ГРЕЧЕСКИХ ПСАЛМАХ.....	388
3.4. ПОСВЯЩЕНИЕ ДАВИДУ И «ДАВИДИЗАЦИЯ» ЗАГОЛОВКОВ .....	393
3.5. ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ .....	402
<b>ГЛАВА 4. ТЕХНИКА ПЕРЕВОДА «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ»</b>	
<b>НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК .....</b>	<b>406</b>
4.1. СЕПТУАГИНТА И ДРУГИЕ ПЕРЕВОДЫ-РЕВИЗИИ .....	406
4.2. Сводные данные о расхождениях между масоретским текстом и Септуагинтой .....	409
4.3. Количественные редакторские изменения .....	419
4.4. Качественные редакторские изменения.....	433
4.5. Верность еврейскому источнику .....	436
4.6. Кажущиеся теологические смещения в греческих псалмах.....	444
4.7. Выводы по четвертой главе .....	452
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>454</b>
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ .....</b>	<b>458</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....</b>	<b>464</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Среди псалмов, входящих в состав Псалтири, особое место занимает сборник «псалмов восхождений» (Пс 120–134, согласно нумерации изданий еврейской Библии, либо Пс 119–133, согласно греческой Библии), в котором пятнадцать небольших по размеру псалмов (исключение составляет 131-й псалом) связаны друг с другом одинаковым заголовком. Тексты «псалмов восхождений» объединяет также схожая лексика и риторические приемы, стилистические особенности и литургическое назначение. Как в еврейской, так и в греческой версии, сборник псалмов занимает одинаковое место в композиции Псалтири.

Характер перевода «псалмов восхождений» с еврейского языка на греческий может служить иллюстрацией той переводческой техники, которая наблюдается во всей греческой Псалтири. В частности, она демонстрирует стремление переводчика передать древнееврейскую версию текста, легшую в основу перевода, с максимальной точностью, в первую очередь в области теологии. При этом сравнение древнейших рукописных свидетельств Септуагинты с альтернативными переводами-ревизиями (Аквилы, Симмаха и Феодотиона) показывает, что на раннем этапе становления греческой версии псалмов не было полной удовлетворенности качеством древнегреческого перевода. Поскольку речь идет о поэтическом сакральном тексте, качество его перевода оценивается как с теологической, так и с литературной точки зрения.

Как известно, основываясь на разных языковых версиях Священного Писания (еврейской и греческой), представители иудейской и христианской религиозных общин уже на ранних этапах становления герменевтической традиции приходили к разным экзегетическим выводам. Это позволяет сформулировать научную задачу по выявлению специфических для техники перевода псалмов Септуагинты характеристик, которые могли преднамеренно или непреднамеренно повлиять на формирование разных интерпретационных выводов при чтении еврейской и греческой Псалтирей.

**Проблема исследования.** Имеющиеся на сегодня исследования не позволяют составить единого мнения о соотношении переводческой техники и богословской компоненты в процессе перевода Библии на греческий язык. Не выработался и консенсус в оценке того, в какой степени греческий перевод Священного Писания был адаптирован под мировоззрение говорящих по-гречески евреев и, таким образом, подвергся «эллинизации» в передаче теологических концепций иудаизма эпохи Второго Храма.

**Объектом исследования** выступают древнееврейские и древнегреческие тексты ветхозаветных «псалмов восхождений» (Пс 120–134 по нумерации масоретского текста или Пс 119–133 по нумерации изданий Септуагинты).

**Предметом исследования** являются особенности перевода «псалмов восхождений» с древнееврейского языка на древнегреческий с пристальным вниманием к вопросу о том, в какой степени можно говорить о теологических и иных изменениях в понимании библейского текста, которые появились в результате перевода.

**Научная новизна исследования.** В работе впервые в русскоязычном научном пространстве осуществляется комплексный лексико-семантический и экзегетический анализ как еврейского, так и греческого текстов «псалмов восхождений» (Пс 119–133).

С использованием результатов ранее проведенных исследований в отношении библейских текстов взвешиваются выдвигавшиеся гипотезы в отношении техники работы переводчиков изучаемых псалмов и выявляются те из них, которые представляются наиболее вероятными ввиду имеющихся текстуальных свидетельств.

Сравнительный анализ древнегреческих переводов-ревизий псалмов (Аквилы, Симмаха и Феодотиона) и практики толкования псалмов иудейскими и греческими христианскими экзегетами поздней Античности и Средневековья позволяет выявить герменевтические тенденции, которые могли оказать влияние как на вероучительные выводы, так и на саму рукописную традицию, еврейскую и греческую.

С учетом используемых в работе методов — историко-филологического, лингвистического и герменевтического — намечается путь к собственно теологическому подходу к изучению переводческой техники сакральных текстов, который сфокусирован на анализе лексических эквивалентов, использованных переводчиком для передачи значимых для вероучения и духовной практики идей.

**Актуальность исследования** объясняется тем, что разница в интерпретации ветхозаветных псалмов, которые используются за богослужением и в частной молитве в иудаизме и в христианстве, приводит не только к разным теологическим воззрениям на природу явлений, описанных в данных сакральных текстах, но и во взглядах на этику и социально-политические отношения. При этом разница в интерпретации обусловлена не только особенностями вероучения и духовной практики данных монотеистических религий, но и языковой среды, в которой получили свое начало библейские псалмы.

Хотя в лексиконе еврейской Библии отсутствует слово «богословие», но религиозный дух, набожность, благоговение перед «божественным» пронизывают библейские тексты, которые до сих пор воспринимаются различными конфессиями прежде всего как Священное Писание. Исследование того, как меняется представление о Творце и созданном Им мире при переводе библейского текста с одного языка на другой, дает возможность увидеть предпосылки различного понимания Священного Писания, которое с момента создания первых переводов (III–

I в. до н. э.), объединяемых под общим названием Септуагинта, со временем стало усугубляться в еврейской и греческой христианской герменевтике.

С учетом специфики выбранной темы целесообразно воспринимать группу «псалмов восхождений» как собрание памятников еврейской сакральной литературы периода Второго Храма (VI в. до н. э. — I в. н. э.), историко-филологический анализ которых должен быть направлен на выявление теологических тенденций в процессе перевода, а именно — на выделение тех случаев, когда прослеживается сознательный выбор переводчиком таких слов и выражений, включая интерпретацию грамматических форм еврейского источника, которые, во-первых, проводят границу между монотеистическими убеждениями и языческим инакомыслием его реальных или предполагаемых оппонентов, а во-вторых, формируют иное представление о человеке в связи с его отношением ко Господу и связанными с Ним священными объектами (включая ковчег и Сион).

**Степень разработанности темы.** Греческий перевод Псалтири в последние годы является предметом споров: неразрешенными остаются вопросы места создания перевода и датировки, особенностей техники перевода и теологии Псалтири Септуагинты. Поскольку особенности перевода псалмов затрагивают лингвистический, исторический и теологический аспекты, при рассмотрении объекта исследования привлекается литература по всем трем направлениям.

В библеистике XIX–XX веков значительное внимание уделялось вопросам реконструкции исторического фона описываемых в псалмах событий, жанра, композиции, авторства и датировки псалмов (Г. Гункель, С. Мовинкель). За последнее столетие иностранная библеистика совершила своего рода эволюцию от поиска в масоретском тексте многочисленных ошибок, требующих исправлений (Т. К. Чейн)<sup>1</sup>, до глубокого анализа лексики и стилистических приемов, которые позволяют видеть в трудах составителей и редакторов псалмов не «ошибки», а особенности техники работы с не дошедшими до нас источниками (Э. Ценгер, Ф.-Л. Хоссфельд)<sup>2</sup>.

Среди работ русскоязычных библеистов конца XX — начала XXI века значительную ценность представляют исследования по Ветхому Завету С. С. Аверинцева, А. С. Десницкого, М. Г. Селезнева, А. А. Алексеева и К. А. Битнера<sup>3</sup>. Они не посвящают отдельных монографий Псалтири, но сама методология исследований говорит о том, что российская библейская наука пользуется теми же методами, что и европейская. Поскольку число российских исследователей,

<sup>1</sup> Cheyne T. K. The Book of Psalms : Translated from a Revised Text with Notes and Introduction. New York : Thomas Whittaker, 1904.

<sup>2</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Die Psalmen 101–150. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2008.

<sup>3</sup> См. в первую очередь: Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев : Дух і літера, 2004 ; Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007 ; Селезнев М. Г. Септуагинта: греческая Библия на перекрестке еврейской и греческой культурных традиций. М. : Гранат, 2021 ; Битнер К. А., Алексеев А. А., Петров А. Е. Псалтирь // Православная энциклопедия. Т. 58. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2020. С. 531–557.

которые владеют текстолого-лингвистическим инструментарием, ничтожно мало, публикации по темам, связанным с псалмами, на русском языке выходят гораздо реже, чем на других языках.

Об особенностях «техники перевода» при выборе смысловых эквивалентов в семантическом поле языка перевода писали С. Олофссон<sup>4</sup>, Э. Тов<sup>5</sup>, Г. Ауслос и Б. Леммеляйн<sup>6</sup>. Противоположные по своей цели исследования Йохан Кук сгруппировал в разряды «минималистов» и «максималистов», свидетельствующих о разной оценке влияния эллинистической культуры на характер греческого перевода библейских текстов<sup>7</sup>. Это значит, что предметная область исследований уже находится не в сфере «принятия» или «отрицания» влияния теологии на технику перевода, а в определении степени влияния теологических (идеологических) установок переводчика на результирующий текст.

Иностранные исследования, посвященные специально «псалмам восхождений», уделяли преимущественное внимание риторическому и лексическому анализу масоретского текста (К. Кит, К. Зайболд, Л. Кроу, С.-С. Ким, С. Стокс)<sup>8</sup>, а также богословию псалмов, подразумевая под «восхождением» путешествие к месту духовного присутствия Творца неба и земли (Б. К. Грегори)<sup>9</sup>. Среди отечественных сочинений, посвященных анализу «псалмов восхождений» в масоретском тексте и в древнегреческих переводах, можно выделить магистерскую диссертацию священника Сергея Шилова<sup>10</sup>.

Проводимые ранее исследования «псалмов восхождений» (Пс 119–133) в основном базировались на сравнении масоретского текста по изданию Штутгартской Библии (1977)<sup>11</sup> с греческим текстом критического издания Септуагинты (2006)<sup>12</sup>, обходя стороной варианты, представленные в рукописной традиции. Они отразили многообразие гипотез в отношении истории появления и композиции псалмов исследуемого сборника, которые высказывались в литературе XX века, но не нашли однозначного признания среди ученых на границе XXI века.

---

<sup>4</sup> Olofsson S. *God Is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*. Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1990.

<sup>5</sup> Tov E. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. 3rd edition. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2015.

<sup>6</sup> *Die Theologie der Septuaginta — Theology of the Septuagint* / Eds. H. Ausloos, B. Lemmelijn. München : Gütersloher Verlagshaus, 2020.

<sup>7</sup> Cook J. *A Theology of the Septuagint? // Old Testament Essays*. 2017. Vol. 30/2. P. 265–282.

<sup>8</sup> Keet C. C. *A Study of the Psalms of Ascents: A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms 120 to 134*. London : Mitre Press, 1969 ; Seybold K. *Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*. Neunkirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978. P. 79 ; Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*. Atlanta, Georgia : The Society of Biblical Literature, 1996 ; Kim S.-S. *Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in Context*. St. Paul, Minnesota : Luther Seminary, 2003 ; Stocks S. P. *The Form and Function of the Tricolon in the Psalms of Ascents: Introducing a New Paradigm for Hebrew Poetic Line-form*. Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2012.

<sup>9</sup> Gregory V. C. *The Theology and Spirituality of the Psalms of Ascents*. New York : Paulist Press, 2022.

<sup>10</sup> Шилов Сергей, свящ. *Песни восхождения: псалмы 119–133 и их место в иудейской традиции, святоотеческой экзегетике и современной библеистике*. Дзержинский : Николо-Угрешская Духовная семинария, 2017.

<sup>11</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

<sup>12</sup> *Septuaginta*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Среди исследований последних лет, посвященных сравнению псалмов Септуагинты с еврейской Библией, можно выделить работы Ф. Буэ (2013)<sup>13</sup> и П. Сандера (2017)<sup>14</sup>. Однако и эти исследования сужены до наблюдений за общими переводческими тенденциями в псалмах Септуагинты или анализа причин появления разницы в нумерации псалмов еврейской и греческой Псалтирей.

Исследований по генезису и методологии греческого перевода «песней восхождений» до настоящего времени было проведено недостаточно для полной изученности поднимаемой нами темы. То же можно сказать и об изучении Септуагинты в целом. Издатели современного французского перевода Септуагинты полагают, что она «все еще слишком часто и несправедливо пренебрегается»<sup>15</sup>. Новые исследования могут пролить свет как на техническую и теологическую сторону древнегреческого перевода «псалмов восхождений», так и на предпосылки формирования разницы в иудейской и греческой христианской традиции интерпретации Псалтири в целом.

**Границы исследования.** Поскольку ни одна из существующих рукописей не отражает древнегреческий перевод Псалтири (так называемый Old Greek), диссертант вынужден прибегать как современным научным изданиям, реконструирующим древнегреческий перевод (например, к изданиям Штутгартской или Гёттингенской Септуагинты), так и отдельным рукописям (например, Синайский кодекс), а также иным переводам-ревизиям (Аквила, Симмах и Феодотийон). Ввиду того что исследование направлено на выявление теологических аспектов при переводе псалмов на греческий язык, а не последующих теологических выводов, сделанных из прочтения текста раннехристианскими экзегетами, сочинения отцов Церкви привлекаются только в тех случаях, когда они содержат свидетельства о древних чтениях, позволяющие реконструировать рукописную традицию. Таким образом, исследование ограничивается текстами библейских псалмов, содержащихся в древнейших рукописях Священного Писания (II в. до н.э. – V в. н.э.) или в цитатах классических иудейских и христианских экзегетов (III–XIII в. н.э.).

**Цель исследования** состоит в выявлении причин появления разных интерпретационных выводов при прочтении «псалмов восхождений» на еврейском и греческом языках, связанных с преднамеренным и непреднамеренным выбором переводчиком эквивалентов словам и выражениям, а также редакторской обработкой библейского текста при создании древнегреческого перевода.

---

<sup>13</sup> Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. Leuven : Peeters, 2013. 282 p.

<sup>14</sup> Sander P. J. *Bringing together and setting apart: The theological significance of alternate delimitations in the Hebrew and Greek Psalters*. New York : Fordham University, 2017.

<sup>15</sup> Dorival G., Harl M., Munnich O. *La Bible Grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris : Ed. du CNRS, 1999. P. 5.



**Задачи исследования:**

1) рассмотреть историю рукописной традиции и изданий древнееврейских и древнегреческих текстов Псалтири с целью определения важнейших источников, которые могут быть положены в основу текстологического и теологического анализа псалмов;

2) провести лексический и синтаксический разбор еврейского текста каждого псалма исследуемой группы с целью определения его богословского содержания, а также греческих рукописей Сетуагинты и альтернативных переводов (ревизий) для установления переводческих тенденций и редакторских изменений, появившихся на границе перевода и в процессе последующего копирования рукописей;

3) оценить гипотезы, связанные с появлением «псалмов восхождений» и применением их в практике раннего иудаизма периода Иерусалимского Храма вплоть до его разрушения в 70 г. н. э., с учетом предполагаемых культовых и литературных контекстов, возможной датировки и места в библейском каноне;

4) показать разницу между масоретским текстом и греческим переводом LXX, которая могла сформироваться в результате применяемой техники перевода, а также те теологические смещения, которые появились в результате случайного или преднамеренного выбора переводчиком смысловых эквивалентов, которые могли повлиять на последующие выводы экзегетов, сделанные из прочтения Септуагинты в отрыве от еврейской Библии.

**Методология и методы исследования.** В данной работе применяются описательно-аналитический, сравнительно-сопоставительный, историко-критический методы исследования («псалмы восхождений» как объект исследования рассматриваются в историческом контексте их появления и применения в религиозной практике), текстологический анализ (привлекаются как отдельные рукописи, так и сочинения отцов Церкви, из которых извлекаются цитаты из Священного Писания), проводится филологический и литературный анализ текста (исследуются семантика ключевых слов, синтаксис, поэтический ритм и композиция), теологический подход (рассмотрение объекта исследования как сакрального текста с присущими ему особенностями теологических воззрений), а также методы герменевтики, с помощью которых анализируются пути интерпретации тех идей, которые присущи еврейской и греческой версиям «псалмов восхождений».

В рамках данной методологической базы предполагается подготовить отдельный анализ еврейской и греческой версий «псалмов восхождений», чтобы продемонстрировать происхождение, редакторские правки и богословские особенности еврейской версии псалмов, а затем те трансформации при переводе, которые были сделаны тогда, когда «псалмы восхождений» вошли в состав канонической Псалтири. Особое внимание уделяется рукописным свидетельствам, которые демонстрируют либо разночтения, обусловленные иными еврейскими

источниками, взятыми за основу греческого перевода, либо редакторские изменения, связанные с ошибками переписчиков или сознательными правками, появившимися в ходе копирования рукописей.

Для сопоставления выявленных особенностей важно рассмотреть технику перевода, которая предполагает как механический подбор переводчиком смысловых эквивалентов в рамках доступных для него языковых средств (чаще всего из набора устойчивых эквивалентов, сложившихся в ходе более ранних переводов книг Септуагинты), так и сознательный (местами интуитивный) подбор лексических эквивалентов или добавление поясняющих слов, которые формируют определенные смысловые (теологические, идеологические) смещения при переводе.

**Источники исследования.** Основными источниками исследования являются еврейские тексты масоретской традиции, рукописи Мертвого моря, Септуагинта и переводы-ревизии (Аквила, Симмах, Феодотион). Нами принимаются во внимание 5-е издание *Biblia Hebraica Stuttgartensia* под редакцией Р. Киттеля (1997) и Септуагинта под редакцией А. Ральфса и Р. Ханхарта (2006). Оба издания подготовлены Немецким библейским обществом (*Deutsche Bibelgesellschaft*) и содержат аппарат разночтений. Помимо данных изданий мы обращаемся непосредственно к некоторым рукописям из Кумрана (11QPs<sup>a</sup>, 1QPs<sup>b</sup>, 4QPs<sup>c</sup> и др.) и рукописям Септуагинты (*Codex Sinaiticus*, *Psalterium Turicense* и др.). Тексты из Гексапл Оригена цитируются по изданию Ф. Филда (1875)<sup>16</sup>, а также из святоотеческих творений латинских и греческих христианских экзегетов (святитель Иоанн Златоуст, блаженный Феодорит Кирский и др.).

**Теоретическая значимость** настоящей диссертации заключается в выработке теологически ориентированного подхода к анализу техники перевода древних сакральных текстов на примере библейских псалмов. Результаты исследования могут также использоваться в изысканиях, посвященных экзегезе Библии и истории ее герменевтики в различных конфессиях.

**Практическая значимость** настоящей диссертации состоит в выработке теологически ориентированного подхода по осуществлению перевода сакральных текстов, ориентированных на перенос идейного поля или богословской системы из одной языковой среды в другую. Кроме того, результаты исследования могут использоваться при чтении спецкурсов, посвященных Псалтири в различных ее аспектах.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

---

<sup>16</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplati.* Oxford : Clarendon Press, 1875.

1. Несмотря на наличие определенного интереса к «псалмам восхождений» в отечественной и иностранной исследовательской литературе, греческая версия данной группы псалмов исследована не до конца обстоятельно. Собранные и проанализированные библиографические сведения послужат основой для дальнейших изысканий греческой Псалтири в целом и «псалмов восхождений» (Пс 119–133) в частности.

2. На современном этапе развития библейской науки не представляется возможным предложить окончательное решение проблемы авторства и датировки псалмов выбранной группы, если рассматривать каждый из них как независимое произведение. Анализ лексики, стилистических приемов и теологии «псалмов восхождений» показывает, что данный сборник псалмов следует воспринимать как целостное произведение, прошедшее редакторскую обработку неизвестным храмовым писцом в персидский период. Сравнение масоретского текста псалмов с рукописями из Кумрана продемонстрировало, что сборник был составлен и ему было дано соответствующее надписание до того, как он был включен в состав канонической Псалтири.

3. Несмотря на то что надписания «псалмов восхождений» продолжительное время рассматривались как маркеры преданий о возможных исторических предпосылках их появления (написание псалмов Давидом или связь с возвращением из Вавилона), такой подход к интерпретации псалмов следует признать неактуальным. Надписания появились позже самих поэтических произведений, они ничего не говорят об историческом контексте их появления, а служат свидетельством древнейшей интерпретации сборника как целостного произведения в эпоху Второго Храма.

4. Сравнение чтений из рукописей Септуагинты с ревизиями Аквилы, Симмаха и Феодотиона позволило установить те места в псалмах, где Септуагинта отклоняется от предполагаемого протомасоретского текста или сближается с ним. Перевод Аквилы признается наиболее близким к масоретской традиции и, как следствие, считается наиболее буквальным. В ходе проведенного исследования выявлены примеры, когда за более точный перевод, яснее передающий смысл еврейского источника, следует принять Септуагинту, а не перевод Аквилы (см. Пс 122:2; 126:2; 127:3; 128:6; 137:1).

5. Анализ рукописей Септуагинты показывает, что, сохраняя трепетное отношение к своей религиозной традиции, переводчик псалмов стремился создать своего рода греческий эквивалент еврейской Псалтири, допуская при этом определенную свободу в передаче смысла еврейского источника. В отличие от переводчиков книг Исайи, Иова или Притч, переводчик Псалтири не стремился «осовременить» перевод, адаптируя его под мировоззрение целевой аудитории. Переводчик псалмов выполнял свою работу, ориентируясь на стандартные эквиваленты, которые выработаны при создании более ранних греческих переводов (например, греческого перевода Пятикнижия). Эта система стандартных эквивалентов подразумевает определенные

теологические сдвиги (например, превращение  $\psi\delta\eta$  в  $\psi\lambda\chi\eta$ ), пронизывающие всю Септуагинту. А это значит, что наиболее значимые содержательные отклонения греческой Псалтири от еврейского текста вызваны системными сдвигами, продиктованными семантикой типовых греческих эквивалентов, за которые переводчик Псалтири ответственности не несет.

6. Были выявлены теологические смещения между еврейской и греческой версиями «псалмов восхождений». Они минимальны, спорадичны и не демонстрируют каких-то сквозных тенденций, присущих Септуагинте в целом. Зачастую такие смещения происходили вследствие иного *Vorlage*, другой вокализации консонантного текста, адаптации перевода к правилам греческой грамматики или желания сделать текст более поэтичным. В этом случае теологические смещения объясняются не преднамеренной задачей переводчика представить текст читателям иначе, чем это было принято в еврейской традиции, а непреднамеренными изменениями, связанными с особенностями применяемой техники перевода.

7. Была отмечена тенденция, которая, однако, характеризуется весьма небольшим числом примеров, согласно которой греческий переводчик еще больше, чем еврейский источник, на который он опирается, акцентирует внимание читателя на том, что Бог лишен антропоморфизмов и является Творцом всего (см. Пс 131:7). В некоторых местах переводчик вставляет в текст краткие экзегетические комментарии, призванные уточнить мысль, выраженную в еврейском источнике (Пс 119:7; 129:6; 131:4; 133:1). В этом случае необходимо принять теологические смещения как реальные, а не кажущиеся, обусловленные экзегетическими тенденциями в иудаизме эпохи Второго Храма и личной интуицией переводчика.

8. Появившиеся в результате перевода смещения (идеологические, теологические) могли повлиять на формирование разницы в выводах иудейских и христианских экзегетов. Но в этом случае развитие теологии Псалтири Септуагинты обязано не самим переводом (довольно буквальным), целью которого было максимально точно передать содержание еврейской Книги Псалмов, а теми толкователями, которые применили иносказательные методы интерпретации к греческому Священному Писанию.

**Апробация** материалов диссертационного исследования осуществлялась при чтении лекций по герменевтике Псалтири в Сретенской духовной академии и доведена до научной общественности в ходе следующих научных конференций:

1. «Давидизация “псалмов восхождений” (Пс 119–133 LXX) в исторической и пророческой перспективе». Доклад на V Всероссийской научно-практической конференции «Исследуйте Писания. Библейские пророки, вестники Бога: образы, учение, актуальность» (Держинский, Николо-Угрешская духовная семинария, 7.03.2024).

2. «Образ младенца на груди матери в тексте 130/131 псалма». Доклад на XXXIV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

университета. Секция: «Библейские образы: роль и значение в передаче Откровения» (Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 8.12.2023).

3. «Техника перевода “псалмов восхождений” (Пс 120–134 МТ / 119–133 LXX) с древнееврейского на греческий язык». Доклад на Международной научно-практической богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 15.11.2023).

4. «Паломнический псалом 121». Доклад на XV Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская духовная академия, 28.09.2023).

5. “The technique and theology of the Psalm 131/132 translation in the Septuagint”. Доклад на 3-м Международном симпозиуме по библейской экзегетике (The 3rd International Symposium on Biblical Exegesis; Timișoara, Romania: Faculty of Letters, History and Theology of the University of West in Timișoara, 10–12.11.2022).

6. «Псалом 127 в древнееврейской и древнегреческой версиях». Доклад на Всероссийской Покровской научно-богословской конференции (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 12.10.2022).

7. «Псалом 128 в древнееврейской версии и в греческих переводах». Доклад на XIV Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская духовная академия, 28.09.2022).

8. «Теология 129 псалма в его еврейской (МТ) и греческой (LXX) версиях». Доклад на XIII Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская духовная академия, 29.09.2021).

9. «Древнееврейская и древнегреческая версии 9–10 псалма как два параллельных источника». Доклад на Международной научно-практической богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 12.05.2021).

10. «Между теологией и “критикой текста” в толковании на Псалмы Ганса-Иоахима Крауса». Доклад на XXXI Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 4.03.2021).

11. «Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода». Доклад на XII Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного

богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургская духовная академия, 16.11.2020).

12. «Завет Господа с Давидом в 131 псалме». Доклад на Всероссийской научно-богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 11.05.2020).

13. «Литургический фон исполнения “Псалмов восхождения” (Пс 119–133) в период Второго храма». Доклад на Всероссийской научно-богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» (Сергиев Посад, Московская духовная академия, 16.05.2019).

Отдельные положения и выводы диссертации отражены в девяти публикациях в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ:

1. Ириной (Пиковский), иером. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс. 119–133) в греческой христианской традиции / иером. Ириной (Пиковский) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2020. — № 3 (31). — С. 13–43. — DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10301 (ВАК).

2. Ириной (Пиковский), иером. Значение образа еля, стекающего на бороду Аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть II / иером. Ириной (Пиковский) // Богословский вестник. — 2020. — № 4 (39). — С. 21–34. — DOI: 10.31802/GV.2020.39.4.001 (ВАК).

3. Ириной (Пиковский), иером. Значение образа еля, стекающего на бороду Аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Ч. I / иером. Ириной (Пиковский) // Богословский вестник. — 2020. — № 2 (37). — С. 17–40. — DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-17-40 (ВАК).

4. Ириной (Пиковский), иером. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс. 119–133) в иудейской традиции / иером. Ириной (Пиковский) // Богословский вестник. — 2020. — № 1 (36). — С. 17–41. — DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-17-41 (ВАК).

5. Ириной (Пиковский), иером. Литургическое богословие псалма 120 (121) / иером. Ириной (Пиковский) // Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3. — № 2. — С. 159–176. — DOI: 10.21638/spbu28.2021.203 (ВАК).

6. Ириной (Пиковский), иером. Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода / иером. Ириной (Пиковский) // Христианское чтение. — 2021. — № 2. — С. 157–169. DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_2\_157 (ВАК).

7. Пиковский И. В. Понятие «Шеол» в еврейской Библии и в древнейших переводах на греческий язык / И. В. Пиковский // Вопросы теологии. — 2022. — Т. 4. — № 3. — С. 492–513. — DOI: 10.21638/spbu28.2022.310 (ВАК).

8. Пиковский И. В. Дидактика 77 (78) псалма в источниках иудейской и христианской экзегезы / И. В. Пиковский // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2023. — № 43. — С. 11–32. — DOI: 10.24412/2224-5391-2023-43-11-32 (ВАК).

9. Ириной (Пиковский), иером. Теология 129 (130) псалма в его еврейской (MT) и греческой (LXX) версиях / иером. Ириной (Пиковский) // Христианское чтение. — 2023. — № 3. — С. 32–46. — DOI: 10.47132/1814-5574\_2023\_3\_32 (ВАК).

Кроме того, в соавторстве с иереем Назарием Эйвазовым было издано учебное пособие «Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту Синодальной Библии» (Сретенский монастырь, 2023; авторский вклад 95%), в котором приводится историко-богословский комментарий на все 150 псалмов еврейской Библии.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, четырех глав и заключения.

Во введении обоснованы актуальность темы диссертации, раскрывается степень изученности темы исследования, формулируются объект и предмет исследования, цель и задачи исследования, методы и границы исследования, описаны новизна, теоретическая и практическая значимость полученных результатов, а также положения, выносимые на защиту.

Первая глава содержит историографию исследований последнего столетия, специально посвященных «псалмам восхождений».

Вторая глава исследует рукописную традицию и издания еврейской Псалтири, представляет критический и богословский анализ еврейского текста каждого из «псалмов восхождений», взвешиваются подходы к интерпретации заголовков псалмов в современных исследованиях, дается оценка литературного единства пятнадцати псалмов, входящих в данный сборник, затрагивается вопрос теологии еврейских «псалмов восхождений» и их места в каноне еврейской Библии.

В третьей главе проводится анализ рукописной традиции и переводов-ревизий греческих псалмов, критический и богословский анализ греческих переводов каждого из «псалмов восхождений» с объяснением причин появления разницы в семантике древнееврейского и древнегреческого текстов, рассматривается общий для всех псалмов заголовок «псалмов восхождений», а также надписания некоторых псалмов «Давиду» и «Соломону».

Четвертая глава описывает технику перевода, в ней сравнивается Септуагинта с иными переводами-ревизиями, приводятся сводные данные о смещениях в теологии греческих псалмов, систематизируются данные о количественных и качественных изменениях, приводятся примеры использования типовых лексических эквивалентов при переводе с еврейского на греческий,

дается оценка видимых и кажущихся теологических смещений, делаются выводы в отношении общих тенденций в технике перевода «псалмов восхождений».

В заключении формулируются выводы проведенного исследования.



## ГЛАВА 1. ИСТОРИОГРАФИЯ

По различным аспектам исследований Псалтири в мире ежегодно публикуются сотни книг и статей. В постоянно обновляемой библиографии Бита Вебера приводится список в несколько тысяч наименований публикаций о псалмах, которые вышли в свет с 1990 по 2023 год<sup>17</sup>. По большей части это книги и статьи немецких и англоязычных исследователей, реже — французских, итальянских, испанских и израильских. Следовательно, можно констатировать факт необычайно высокого интереса к ветхозаветным псалмам по всему миру.

Поскольку в настоящей диссертации внимание сосредотачивается на древнееврейских и древнегреческих текстах, мы оставляем в стороне ту группу исследований, которая посвящена вопросам адаптации псалмов к современной пастырской деятельности или использованию текста псалмов в художественной литературе и изобразительном искусстве. Мы не можем отложить в сторону те герменевтические исследования, которые проливают свет на то, как интерпретировалось содержание псалмов в иудейской и греческой традиции в первые века новой эры, когда создавались альтернативные Септуагинте переводы с древнееврейского языка (Аквила, Симмах, Феодотион). Опираясь на методологические принципы одного из выдающихся текстологов Ветхого Завета — Эммануила Това, мы будем учитывать не только словарную семантику ключевых слов и контексты их употребления в Писании, но и понимание их в традиции, включая раннюю иудейскую и греческую христианскую экзегезу<sup>18</sup>. Применение теологической герменевтики на фундаменте текстологического и лингвистического исследования псалмов, на наш взгляд, может пролить свет на особенности интерпретации ветхозаветных псалмов при их первых переводах с древнееврейского языка на древнегреческий.

История толкования «псалмов восхождений» в источниках иудейской и греческой христианской герменевтики была представлена нами в отдельных статьях<sup>19</sup>. Как показывает содержание сочинений греческих церковных писателей, их целью было разъяснение буквального, аллегорического или типологического смысла Священного Писания, а не ученые филологические изыскания. Поэтому, как подчеркивает протоиерей Николай Вишняков, «в трудах этих отцов и учителей Церкви нельзя искать полного и всестороннего, а тем более

<sup>17</sup> Weber B. *Bibliography Of Psalms And The Psalter In Conjunction with the History of Interpretation and Application of Psalms (since 1990)*. Электронный ресурс. URL: <https://bienenberg.academia.edu/BeatWeber> (дата обращения 10.06.2023).

<sup>18</sup> Tov E. *The Greek and Hebrew Bible: collected essays on the Septuagint*. Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999. P. 85.

<sup>19</sup> См. Ириней (Пиковский), иером. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс 119–133) в иудейской традиции // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2020. No. 1 (36). С. 17–41 ; Он же. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс 119–133) в греческой христианской традиции // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2020. No. 3 (31). С. 13–43.

научного исследования о Псалтири»<sup>20</sup>. В силу этого мы ограничиваемся исследованиями «псалмов восхождений» в новейшей литературе.

### 1.1. Специализированные исследования «псалмов восхождений»

В отечественной научной литературе таким узкоспециализированным темам, как сборник «псалмов восхождений», редко посвящались отдельные сочинения. Специально данным псалмам была посвящена только магистерская работа священника Сергея Шилова (Песни восхождения: псалмы 119–133 и их место в иудейской традиции, святоотеческой экзегетике и современной библеистике, 2017)<sup>21</sup>. В работе Шилова рассматривается библейский параллелизм как внутренний «нерв» библейской поэзии, соотношение надписаний псалмов с их возможным авторством и датировкой, сравниваются переводы различных изданий еврейской и греческой Псалтири на русский язык, рассматриваются методы иудейской и христианской экзегезы, современные экзегетические подходы и основные богословские темы «песней восхождения».

Заслугой священника Сергея Шилова, безусловно, является комплексный подход к изучению текста Священного Писания, который опирается на литературу в области текстологии, филологии и археологии, с привлечением иудейской и христианской экзегезы. Но при всей широте охвата исследовательских направлений данная магистерская диссертация не лишена недостатков. Так, при выборе предпочтений между масоретским текстом, Септуагинтой и иными переводами (Аквила, Симмах, Феодотион) главным критерием является не текстологический анализ, а личная интуиция в отношении «логичности изложения и простоты восприятия текста»<sup>22</sup>. Различия между Септуагинтой и другими греческими переводами у Шилова анализируются с использованием русскоязычного перевода словаря Джеймса Стронга (2005)<sup>23</sup>. На наш взгляд, исследование было бы более фундаментальным, если бы привлекались словари древнегреческого языка LSJ<sup>24</sup>, F. Montanari<sup>25</sup> и специализированные издания по синтаксису Септуагинты<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Вишняков Н., прот. О происхождении Псалтири. СПб. : Тип. А. И. Поповицкого и Ф. Г. Елеонского, 1875. С. 6.

<sup>21</sup> Шилов Сергей, свящ. Песни восхождения: псалмы 119–133 и их место в иудейской традиции, святоотеческой экзегетике и современной библеистике. Дзержинский : Николо-Угрешская Духовная семинария, 2017.

<sup>22</sup> Шилов Сергей, свящ. Песни восхождения ... С. 120.

<sup>23</sup> Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга. СПб. : Библия для всех, 2005.

<sup>24</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford : Clarendon Press, 1996.

<sup>25</sup> Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek. Leiden; Boston : Brill, 2015.

<sup>26</sup> Например, Muraoka T. A Syntax of Septuagint Greek. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2016.

Иные отечественные исследования в основном были посвящены другим псалмам или Псалтири в целом. Корпус иностранных работ, рассматривающих «псалмы восхождений» в качестве объекта исследования, более широкий.

Среди иностранных исследователей, посвятивших работы «псалмам восхождений», можно выделить Джоржа Кинга (1898) и Леона Либрайха (1955). Первый исследователь увязал число пятнадцать с количеством ступеней Храма в видении пророка Иезекииля<sup>27</sup>, полагая на основании близости 131 псалма с молитвой Соломона на освящение Храма (2 Пар 6:41 и далее; ср. также Пс 133 и 2 Пар 35:5; ср. Пс 125:2 и Неем 6:16; 12:37), что в после пленную эпоху «песни восхождений» воспевались левитами на ступенях Храма во время праздника его освящения<sup>28</sup>. Второй исследователь, анализируя употребление корней слов בָּרַךְ (см. Пс 128:8; 132:3), שָׁמַר (см. Пс 120:7-8), שָׁלוֹם (Пс 121:6-8; 124:5; 127:6) в «песнях восхождений», выдвинул гипотезу, согласно которой пятнадцать псалмов восхождений синхронизируются с пятнадцатью словами благословения Аарона (см. Числ 6:24-26)<sup>29</sup>. Гипотеза основывается на предположении, что три псалма (Пс 123, 125, 130) были добавлены в сборник для того, чтобы составить своего рода поэтические ответы израильтян на пятнадцать благословений Аарона в соответствии с Тосефтой к трактату Мишны Сота, где описывается, как священники произносят Аароново благословение на ступенях, ведущих с внутреннего двора Храма во «двор женщин».

Разница во времени между публикациями первого и второго автора составляет более 60 лет. Характер их исследований показывает, как за это время сместились акценты в методологии библейских исследований: если первый искал ответы на экзегетические вопросы внутри Библии, то второй опирался на лингвистику и источники иудейской традиции (Мишна, Талмуд), которые принимает как заслуживающие доверия свидетельства о литургической практике Второго Храма.

Целью монографии Катберта Кита «Исследования псалмов восхождений: критический и экзегетический комментарий к псалмам со 120 по 134» (1969) является определение литургической основы данной группы псалмов, которую чаще всего Кит называет Psalter of Pilgrims — «Псалтирю паломников» (Пс 119–133). Кит критикует гипотезы, основанные на цитатах из Мишны и Талмуда, согласно которым исторической основой псалмов могли быть

<sup>27</sup> Согласно книге Иезекииля, семь ступеней у входного портала храмовой платформы вели во внешний двор и восемь ступеней вели с внешнего двора во внутренний двор Храма, где располагался жертвенник. Общее число ступеней, таким образом, составило пятнадцать (см. Иез 40:22, 26, 31). Любые попытки соотнести количество ступеней с количеством «песней восхождений» по Иезекиилю нельзя назвать безупречными, поскольку в другом месте у того же пророка указывается десять ступеней (см. Иез 40:49). В последнем случае следует предполагать, что изначально «песней восхождений» было десять, а затем пять песней было добавлено к сборнику через какое-то время. — См. Crow L. D. *The Songs of Ascents ...* P. 20.

<sup>28</sup> King E. G. *The Psalms in three collections*. Cambridge : D. Bell, 1898. P. xvii, 502.

<sup>29</sup> Liebreich L. J. *The Songs of Ascents and the priestly blessing // Journal of Biblical Literature*. 1955. Vol. 74. No. 1. P. 33–36.

пятнадцать ступеней Храма, на которых левиты воспевали пятнадцать псалмов восхождений (М. Миддот 2:5, Сукка 5:4). Он не согласен с мнением Саадии Гаона, что упоминание о «восхождении» в заголовке связано с изменением тональности пения<sup>30</sup>. В то же время он симпатизирует гипотезам, восходящим к Давиду Кимхи, которые увязывают появление «псалмов восхождений» с возвращением из Вавилона (см. Езд 7:9; Неем 7:6) или, что сам К. Кит более всего отстаивает, — с ежегодным паломничеством евреев в Иерусалим на праздник первых плодов в соответствии с предписаниями Закона из книги Исход (см. Исх 22:29; 23:19; 34:26; см. также Пс 41:5)<sup>31</sup>. Кит не видит в идентичном надписании «псалмов восхождений» указание на единство авторства и датировки. Для него это разные по своему содержанию псалмы, которых объединяет общее литургическое употребление.

Несмотря на скрупулезность анализа еврейского текста и древнейших переводов каждой строчки «псалмов восхождений», вряд ли исследование К. Кита можно считать вполне оригинальным. Скорее оно представляет собой сравнение методологических гипотез Г. Гункеля<sup>32</sup>, С. Мовинкеля<sup>33</sup> и других представителей библейской критики, мнения которых ученый ранжирует на «более» или «менее» правдоподобные. В реконструкции исторических обстоятельств употребления псалмов в храмовом культе Катберт Кит опирается на традицию синагогального богослужения<sup>34</sup>.

Клаус Зайболд в своем исследовании «псалмов восхождений» (1978) подходит к заключению, что в дошедшей до нас редакции 119–133 псалмы представляют собой «песни паломников», в которых народное благочестие сочетается с богословием Сиона<sup>35</sup>. Как и К. Кит, он сравнивает гипотезы крупных экзегетов XX века, не затрагивая вопросы, связанные с Септуагинтой, а принимая масоретский текст за оригинал. Ход рассуждений К. Зайболда строится противоположным путем по отношению к Л. Либрайху. Если Либрайх в псалмах изучаемой группы повсеместно выделял следы священнических благословений, то Зайболд,

<sup>30</sup> Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents ... P. 1–8.

<sup>31</sup> Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents ... P. 17, 162–168.

<sup>32</sup> Применяя метод «истории форм», Гункель предположил, что псалмы восхождений принадлежат к разным жанрам: псалмы 123 и 125 являются благодарственными песнями; псалмы 120, 124, 128, 130 говорят об уверенности в Боге; псалмы 119, 122, 129 являются молитвой; псалмы 121 и 131 похожи на гимны; псалмы 126 и 127 являются дидактическими наставлениями; псалмы 132 и 133 делают акцент на благословении Господа. — Gunkel H. *Einleitung in die Psalmen : Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. P. 302.

<sup>33</sup> «Песни восхождений», по мнению Сигмунда Мовинкеля, были адаптированы для исполнения левитами во время храмовых богослужений, они исполнялись во время праздника сбора урожая и кущей. — Mowinckel S. *The Psalms in Israel's worship*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004. P. 208.

<sup>34</sup> Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents ... P. 112–133.

<sup>35</sup> Seybold K. *Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*. Neunkirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978. P. 79. Среди исследователей, которые делали акцент на «паломничестве» при интерпретации «псалмов восхождений», можно выделить также Дэвида Баркера. См. Barker D. G. "The Lord Wathes over You": a Pilgrimage Reading of Psalm 121 // *Bibliotheca sacra*. 1995. Vol. 152 (606). P. 163 ; Barker D. G. *Voices for the Pilgrimage: A Study in the Psalms of Ascent* // *The Expository Times*. 2005. Vol. 116. No. 4. P. 109–116.

исследуя различные редакторские слои, предположил, что изначально псалмы были написаны не облеченными священным саном представителями диаспоры, а впоследствии были адаптированы книжниками для культа Иерусалимского Храма<sup>36</sup>. В основе рассуждений Зайболда лежит допущение, что в псалмах присутствуют присущие песням Сиона культовые и теологические элементы, добавленные храмовыми писцами при приспособлении индивидуальных песней к общественному богослужению<sup>37</sup>.

Среди следующих крупных работ можно выделить докторскую диссертацию по филологическому и стилистическому анализу «псалмов восхождений» (Пс 119–133) Рика Маррса (1983), в которой автор задается целью очертить аспекты природы и функции поэтического стиля данной группы псалмов. Как замечает Р. Маррс, по всей Псалтири в целом было проведено довольно много исследований, но в них зачастую оставались в стороне небольшие сборники псалмов, такие как «псалмы восхождений»<sup>38</sup>. Более того, определение «места в жизни» (*Sitz im Leben*) каждого из псалмов данной группы отталкивалось от общего заголовка «песнь восхождений», значение которого до сих пор не выяснено.

Несмотря на высокий интерес к анализу стилистики еврейской поэзии, как считает Маррс, методологические исследования по природе и функциональному назначению поэтических повторов в «псалмах восхождений» ранее не проводились<sup>39</sup>. Анализируя ритмические повторы (стилистические, семантические, тематические) на уровне полустихия, стиха или псалма в целом, он доказывает целостность дошедших до нас произведений, критикуя К. Зайболда за его попытки разделить псалмы на части по теологическому принципу<sup>40</sup>. Ритмические повторы, согласно Маррсу, служили не для улучшения запоминания текста, а для постепенного развития мысли автора, от первого стиха до последнего. При этом в каждом из «псалмов восхождений» он усматривает индивидуальные поэтические черты<sup>41</sup>.

Среди заслуживающих внимания диссертаций можно отметить сочинение Лорена Кроу по исследованию места «песней восхождений» в истории и религии Израиля. Он продолжает подход Клауса Зайболда в выделении тех редакторских слоев, которые демонстрируют, как разные по жанру песни сельских жителей северных районов Израиля (в первую очередь, Пс 119, 122–130) превратились в «паломнические песни» за счет внесения религиозно-политических правок, связанных с культом Иерусалимского Храма, одобренным верховными персидскими властями,

<sup>36</sup> Seybold K. Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134. P. 69–76.

<sup>37</sup> Seybold K. Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1979. Vol. 91. No. 2. P. 247–267.

<sup>38</sup> Marrs R. R. *The šyry-hm'lw't (Psalms 120–134): A Philological and Stylistic Analysis*. Baltimore, Maryland : The Johns Hopkins University, 1983. P. 1.

<sup>39</sup> Marrs R. R. *The šyry-hm'lw't (Psalms 120–134) ...* P. 4.

<sup>40</sup> *Ibid.* P. 240–250.

<sup>41</sup> *Ibid.* P. 252.

и добавления к ним собственно храмовых песней, написанных неизвестным редактором (см. Пс 120-121, 131-133)<sup>42</sup>.

Экзегеза псалмов у Кроу предваряется экскурсом в историю интерпретации надписания (мистическую, историографическую, критики форм, культовую). Заслугой автора является то, что он не обходит стороной отцов Древней Церкви. Хотя он, как и многие современники, критикует церковных писателей за чрезмерный аллегоризм, он тем не менее принимает всерьез их взгляд на «псалмы ступеней» как этапы длящегося всю жизнь восхождения души от земли к небу. Восхождение души от земли к небу Л. Кроу понимает, с одной стороны, как историческую ретроспективу появления «песней восхождений» как «песней возвращения из Вавилона» (см. Езд 7:9), с другой стороны — как ежегодного, повторяющегося всю жизнь паломничества в дом Божий на Сионе<sup>43</sup>.

Анализ истории интерпретации надписания שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Лорен Кроу резюмирует следующим образом: большинство интерпретаторов склонны понимать сборник псалмов как набор «песней паломников», которые ежегодно пелись по дороге в Храм или в самом Иерусалиме (возможно, на ступенях «восхождения» из города Давида на гору Сион)<sup>44</sup>. Однако сам Кроу утверждает, что догадки исследователей в отношении того, что за «ступени» стоят за словом מַעֲלוֹת, зачастую произвольны, поскольку надписание псалмов не дает достаточных сведений для интерпретации их содержания<sup>45</sup>. Поиск ответа на вопрос *Sitz im Leben* «песней восхождений», на его взгляд, должен строиться на исследовании каждого из псалмов в отдельности (чему он посвящает половину диссертации), а также социально-исторической среды объединения псалмов в сборник. Только после этого, как это делает Кроу, можно подойти к вопросу редакторов и *milieu* редакторских слоев данных песней<sup>46</sup>.

В отзывах на работу Л. Кроу замечается, что автора в первую очередь интересует социально-исторический фон формирования священных песней и поэтому он ставит себе целью определение *Sitz im Leben* каждого из псалмов и всего сборника<sup>47</sup>. Он не сравнивает оттенки теологии МТ и LXX, а использует LXX лишь как прояснение того, что опубликовано в критическом издании *Biblia Hebraica Stuttgartensia* и еврейских лексиконах. Тем не менее сам факт обращения к LXX уже важен, поскольку до Кроу зачастую текст LXX вообще игнорировался.

<sup>42</sup> Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 156–157.

<sup>43</sup> *Ibid.* P. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>45</sup> По мнению Л. Кроу, множественное число слова מַעֲלוֹת в большинстве контекстов еврейской Библии указывает на «ступени» (см. Ис 38:8; 4 Цар 20:9, 10, 11; Неем 12:32): Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 26.

<sup>46</sup> Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 129–188.

<sup>47</sup> Например, см. McCann Jr J. C. *Reviewed Work: "The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion"* by Loren D. Crow // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1997. Vol. 59. No. 3. P. 533–534.

В похожем ключе развивается мысль А. Хантера, который в своей статье об употреблении «псалмов восхождений» (1997) доказывает, что в случае с 131 псалмом мы имеем дело, вероятно, с преднамеренной архаизацией текста, предпринятой его составителем<sup>48</sup>. Хантер видит в псалмах данной группы не только ностальгическое превознесение Сиона и отголоски древних преданий о ковчеге, но и мечты об идеальном помазаннике-священнике и одновременно правителе<sup>49</sup>. Хантер пытается идти дальше Кроу в реконструкции исторического фона появления псалмов и задается вопросом, как были связаны идеи 131 псалма с эпохой Хасмонеев (II–I в. до н. э.), когда на короткое время Израиль был независимым государством и его правители носили сан первосвященника.

Диссертация Кима Санг-Су «Чтение песней восхождения (Пс 119–133) в контексте» (2003) посвящена исследованию литературной, синтаксической и тематической взаимосвязи каждого псалма с другими в группе «песней восхождений». Почти половину диссертации Ким Санг-Су посвящает истории интерпретации данных псалмов от мишнаитского иудаизма и раннего христианства до реформации и нового времени<sup>50</sup>. Далее автор исследует литературные характеристики, жанровые особенности, лексику и синтаксические параллели каждого псалма с оставшейся группой. Его вывод вполне согласуется с тем, что ранее писал А. Хантер: общие слова и выражения, синтаксические параллели и другие общие черты в «песнях восхождений» показывают литературное единство и взаимосвязь между псалмами данной группы<sup>51</sup>. Исследование Кима Санг-Су является примером метода «чтения каждого псалма в его литературном контексте»<sup>52</sup>, что свойственно сторонникам так называемого «канонического метода» изучения Библии.

Более глубоким, на наш взгляд, исследованием структуры и лингвистики поэзии псалмов является диссертация Саймона Стокса (2012), который проводит риторический и тематический анализ каждого из «псалмов восхождений», анализ синтаксической структуры, воздействия на читателей семантики, идиом и поэтического ритма. В обширном введении он описывает методологию исследования поэтических единиц, различных теорий структуры еврейской поэзии (метрика, параллелизм, взаимосвязь синтаксиса и семантики, макроструктуры и нумерология). В итоге С. Стокс приходит к выводу, что поэтический ритм в «псалмах восхождений» нередко опирается на триколон, а именно — на такие трехчастные строки, фразовые единицы которых имеют семантическое единство без каких-либо отношений эквивалентности, контраста или

<sup>48</sup> Hunter A. G. The Psalms of Ascents: A Late Festival Recovered? // Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Jerusalem : World Union of Jewish Studies, 1997. P. 173–187.

<sup>49</sup> Ibid. P. 183.

<sup>50</sup> Kim S.-S. Reading the Songs of Ascents ... P. 4–67.

<sup>51</sup> Ibid. P. 206.

<sup>52</sup> Ibid. P. 2.

подчинения между ними<sup>53</sup>. С помощью триколона Стокс выявляет в «псалмах восхождений» смысловые ударения (Пс 122:4), кульминации (Пс 129:7), выводы (Пс 122:4). Близость фразовых единиц друг другу, их семантическое и синтаксическое единство, на его взгляд, приводит к тому, что читатель воспринимает каждую строку как нечто целостное. При этом при переходе от одной строки к другой сохраняется ритмический баланс, что обеспечивает ощущение движения вперед. В силу этого такой паратриколон служит некоторой альтернативой параллелизму<sup>54</sup>.

В поиске общей идеи, соединяющей разные по стилю и жанру поэтические тексты в единый сборник, называемый Псалтирью, уже в 70-х годах XX века Г.-И. Краус (1979) выдвинул гипотезу о существовании «теологии Сиона», которая обосновывалась им взаимосвязью Сиона с соответствующим представлением о поклонении Богу на этой святой горе<sup>55</sup>. Схожую идею затем развивал и Эрих Ценгер (2008)<sup>56</sup>. Изложенные в трудах этих авторов представления о «теологии Сиона» Коринн Кёртинг (2006) суммирует одним предложением: песни Сиона изображают «идеал империи Давида, который в политическом и культовом отношении объединяет народ в Иерусалиме»<sup>57</sup>.

Гипотезы, обозначенные в свое время Краусом и Ценгером, продолжили развитие в начале XXI века. Так, Тийс Буэй в своих исследованиях по целостности и литургической значимости «песней Сиона» для праздника Кущей в послевоенный период (2009, 2010) представил ряд предположений по реконструкции богослужения Иерусалимского Храма<sup>58</sup>.

Дэвид Митчелл посвятил свою монографию реконструкции предполагаемых напевов «псалмов восхождений» (2015), включая места левитов на ступенях Храма, музыкальных инструментов, особенностей синагогального псалмопения<sup>59</sup>. Опираясь на знаки кантиляции масоретского текста и традиции синагогального пения, Митчелл привел ряд нот к предполагаемой мелодии распевания «песней Сиона». При этом его гипотеза о том, что «песни восхождений» были составлены при строительстве Первого Храма и исполнялись при освящении его Соломоном<sup>60</sup>, выглядит довольно странной (большинство ученых датируют композицию сборника периодом Второго Храма).

---

<sup>53</sup> Stocks S. P. The Form and Function of the Tricolon in the Psalms of Ascents ... P. 243.

<sup>54</sup> Ibid. P. 244.

<sup>55</sup> Kraus H.-J. Psalmen. Band 3 : Theologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1979.

<sup>56</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Die Psalmen 101–150. P. 413, 453–454.

<sup>57</sup> Körting C. Zion in den Psalmen. Tübingen : Mohr Siebeck, 2006. P. 28.

<sup>58</sup> Booij T. Psalm 133: Behold, how good and how pleasant // *Biblica*. 2002. Vol. 83. No. 2. P. 258–267 ; Booij T. Psalm 132: Zion's Well-Being // *Biblica*. 2009. Vol. 90. No. 1. P. 75–83 ; Booij T. Psalms 120–136: Songs for a Great Festival // *Biblica*. 2010. Vol. 91. No. 2. P. 241–255.

<sup>59</sup> Mitchell D. C. The Songs of Ascents: Psalms 120 to 134 in the Worship of Jerusalem's Temples. Newton Mearns, UK : Campbell Publications, 2015.

<sup>60</sup> Ibid. P. XI, 140–158.



Н. Амцалаг и М. Авриэль (2010) показали одинаковые структурные характеристики в 121, 126 и 128 псалмах и сделали вывод, что в древности данные песни исполнялись попеременно двумя хорами, каждый из которых исполнял свою часть псалма. По их мнению, «составной текст» этих трех псалмов демонстрирует высокую степень согласованности, общие литературные свойства, образы и метафоры, типичные для антифонов<sup>61</sup>.

Михаэль Роде в статье «Псалмы паломничества без теологии Сиона? Изучение так называемого сионского богословия 120–134 псалмов» (2014) отметил, что 121 и 131 псалмы имеют выраженное «богословие Сиона», ибо они выделяют Сион как избранное место, связывают обетования династии Давида с этой святой горой и подчеркивают важность ее для всего народа<sup>62</sup>. Но в этих двух псалмах Сион интересен их авторам не сам по себе, а как место, где собратья всех социальных категорий («благочестивые», «священники», «слуги») получают благословение от Бога. Поскольку остальные псалмы из группы «песней паломников» (Пс 119–133) содержат гораздо меньше «богословия Сиона» (Zionstheologie), чем им приписывается, М. Роде обращает внимание современных экзегетов на риск замены «толкования псалмов» (Psalmenexegese) «толкованием Псалтири» (Psalterexegese)<sup>63</sup>.

Среди иностранных монографий последних лет, посвященных сравнению псалмов Септуагинты с еврейской Библией, заслуживает внимания диссертация Пола Сандера (2017). Его исследование сужено до анализа причин появления разницы в нумерации псалмов еврейской и греческой Псалтирей (ср. Пс 9-10, 114-115, 116, 147 МТ и Пс 9, 113, 114-115, 146-147 LXX)<sup>64</sup>. Диссертация Сандера затрагивает чрезвычайно важный вопрос генезиса псалмов, появления дублетов и смещения границ текста отдельных псалмов. Однако в этой работе не делаются выводы в отношении того, какой методологией пользовались создатели греческих переводов. В определении меры адаптации Септуагинты под культурно-религиозные установки целевой аудитории перевода Сандер относит себя к «максималистам». Его не интересует, о чем думал переводчик в процессе составления греческого текста и как возникли разночтения. Его внимание сосредоточено на окончательной форме еврейского и греческого библейских текстов, представленной в сохранившихся рукописях, в которых можно выделить семантические отличия между еврейскими и греческими лексемами<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Amzallag N., Avriel M. Complex antiphony in Psalms 121, 126 and 128: The steady responsa hypothesis // *Old Testament Essays*. 2010. Vol. 23. No. 3. P. 502–518.

<sup>62</sup> Rohde M. Wallfahrtspsalmen ohne Zionstheologie? Eine Auseinandersetzung mit der sog. Zionstheologie der Psalmen 120–134 // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 2014. Vol. 126. No. 3. P. 383–401.

<sup>63</sup> Ibid. P. 400.

<sup>64</sup> Sander P. J. *Bringing together and setting apart: The theological significance of alternate delimitations in the Hebrew and Greek Psalters*. New York : Fordham University, 2017.

<sup>65</sup> Sander P. J. *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters. A Theological Analysis*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2020. P. 23.

Как видно из обзора литературы, исследования приведенных выше ученых в основном опираются на масоретский текст как базовый источник и оставляют без внимания Септуагинту, основные рукописи которой (IV в. н. э.) на шесть веков древнее полных рукописей масоретской традиции (X в. н. э.). Серьезный сравнительный анализ масоретского текста, рукописей Мертвого моря (III в. до н. э. — I в. н. э.) и древних греческих переводов (LXX и ревизии) в отношении «псалмов восхождений» до недавнего времени вообще не проводился.

Исключение составляет монография Флоранс Буэ «Песни степеней (Пс 119–133) согласно греческой Септуагинте» (2013)<sup>66</sup>. Мы можем согласиться с жалобами автора на то, что современные ученые приводят то или иное объяснение, предложенное раввинами, хотя подобные объяснения иногда выглядят совершенно неправдоподобно, но при этом игнорируют гипотезы, связанные с происхождением псалмов, сформулированные в древности отцами Церкви. Значительная часть историко-критических, филологических, структурно-поэтических, культовых, канонических или даже теологических подходов базируется в настоящее время на двух общих предпосылках: 1) поскольку исследования опираются на еврейский текст Писания, комментаторы более охотно апеллируют к раввинскому восприятию псалмов, чем к святоотеческому; 2) если греческий текст и цитируется в примечаниях к переводу, он используется только как дополнение к еврейскому<sup>67</sup>.

Флоранс Буэ ставит целью провести диверсификацию точек зрения по вопросам филологии, поэтики, истории религиозных идей в отношении перевода и восприятия 119–133 псалмов. В первую очередь автор исследования делает беглый обзор основных рукописей масоретской традиции, Септуагинты и ее ревизий, святоотеческих цитат, кумранских рукописей и сочинений раввинов, в которых встречаются ссылки на исследуемые псалмы. Затем Ф. Буэ анализирует греческие переводы надписания «псалмов восхождений», включая упоминания о Давиде и Соломоне, качественные отличия между значениями слов «песнь» и «восхождение / ступень» в еврейском и греческом текстах (רִשׁוֹן / ὠδή; קָלָהּ / ἀναβαθμός). Анализ строится на сравнении контекстов Ветхого Завета, мнений отцов Церкви, раввинов и современных экзегетов. Мнениям церковных экзегетов при этом отдается преимущественное внимание. После этого Буэ переходит к исследованию количественных и качественных отличий в греческом переводе корпуса «песней восхождений». Количественные отличия она связывает с особенностями греческой лингвистики, требованиями греческого поэтического стиля и экзегетическими правками. Качественные отличия — с редакторскими правками: «ложными» (формы грамматики, вариации в порядке слов, лексические эквиваленты) и «правдивыми» (варианты,

<sup>66</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. Leuven : Peeters, 2013.

<sup>67</sup> Ibid. P. 6.

основанные на дедуктивной логике и экзегетических аналогах). Далее Буэ дает оценку верности греческого перевода еврейскому оригиналу (калькирование порядка слов, гебраизмы, изысканность и поэтичность языка). Наконец, анализирует текстуальное отличие еврейской и греческой версии «псалмов восхождений», включая разнообразие в чтениях еврейского текста, которое не было передано в греческом переводе в силу переводческой техники или личного выбора переводчика, а также расхождения в греческом тексте, возникшие в результате переводческой техники и личного выбора переводчиком эквивалентов по мотивам семантики, поэтики и экзегезы еврейского источника.

Исследование Ф. Буэ показывает, что перевод создавался не произвольно, но следовал «методу перевода, основанному на концепциях библейского текста, характерных для еврейской религиозной традиции»<sup>68</sup>. Сходство древних христианских и еврейских интерпретаций «псалмов восхождений» в отношении литургической практики исполнения их на ступенях Иерусалимского Храма показывает, по мысли Ф. Буэ, общий корень двух относительно независимых конфессиональных преданий<sup>69</sup>. По его мнению, почти все разночтения, представленные в греческих версиях «псалмов восхождений», связаны с редакторской деятельностью переводчика, который руководствовался филологическими мотивами, пытаясь средствами греческого языка передать еврейскую поэзию. Богословская мотивация в выборе эквивалентов не была произвольной, но была основана на тех же экзегетических процессах, которые засвидетельствованы в иных книгах LXX и впоследствии были отражены в раввинистической литературе<sup>70</sup>.

Наблюдение за тем, что греческий текст «песней восхождений» выглядит более однородным, чем текст на иврите, заставило Ф. Буэ задуматься над тем, была ли эта однородность следствием техники перевода, или же она отражала намерение переводчика объединить 119–133 псалмы. Она не объясняет, с чем было связано увеличение внутренних связей между греческими псалмами восхождений, которые поспособствовали их более тесной группировке внутри данного сборника по сравнению с масоретским текстом<sup>71</sup>. Этот неразрешенный вопрос, а также отсутствие анализа каждого в отдельности греческого текста «псалмов восхождений» позволяет нам сделать вывод, что проведенное Ф. Буэ исследование не поставило точку, но, напротив, только открыло направление для исследований как греческих «псалмов восхождений», так и в целом переводческой техники создателей греческой Псалтири.

---

<sup>68</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 220.

<sup>69</sup> Ibid. P. 222.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid. P. 223.

Ролан Мейне в своей монографии, посвященной риторическому анализу «псалмов восхождений» (2017), представил анализ композиции каждого псалма в отдельности и всего сборника в целом на нескольких уровнях его организации<sup>72</sup>. Вслед за Пьером Оффре (1982, 1999) он предположил, что порядок псалмов в сборнике должен подчиняться определенной логике. Но если Оффре разделил 15 псалмов сборника «восхождений» на три равные группы (Пс 119–123, 124–128, 129–133), то Мейне поставил «Соломонов» 126 псалом в середине и вокруг него две группы по 7 псалмов (Пс 119-125 и 127-133).

Согласно Мейне, центральный псалом сборника (Пс 126) является стержневым, на каждой стороне этой оси расположены две семерки (Пс 119–125 и 127–133), подобные двум подсвечникам с семью ветвями. При этом каждая семерка имеет концентрическую композицию: две подпоследовательности по три псалма параллельны друг другу, что позволяет в 122 и 130 псалмах увидеть два смысловых центра. Сборник проанализирован французским ученым на трех уровнях: на уровне «отрывка» из Псалтири, представляющего собой пятнадцать псалмов, уровне «последовательностей» в сборнике (Пс 119–125; 126; 127–133), и, наконец, на уровне «секций», сегментов и их частей в каждом конкретном псалме. Проведенный со всей тщательностью риторический анализ подчеркнул теологическое и литературное единство сборника, а также гармоничное место его в композиции V книги еврейской Псалтири. Р. Мейне не углублялся в вопросы текстологии еврейской Псалтири и почти не обращался к проблеме перевода псалмов на греческий язык. Несмотря на убедительность «канонического» подхода к анализу Псалтири, согласно которому из архитектуры целого понимаются его части, подход Мейне нельзя назвать непредвзятым. Связывая число 7 с менорой, а ее, в свою очередь, с Храмом Соломона, он словно вписывает псалмы в формат своей символической интерпретации, приглушая свет каждой из псаломских «белых свечей» на фоне «солиста» (Пс 126), который управляет двумя семисвечниками<sup>73</sup>.

Книга Б. К. Грегори «Богословие и духовность псалмов восхождений» (2022)<sup>74</sup> направлена на расшифровку поэтических образов псалмов, которые показывают путь паломника к Творцу неба и земли, явившему Свое присутствие в конкретном месте и среди конкретного народа. Грегори указывает, что ученые расходятся во мнении относительно того, что именно подразумевается под «восхождением» в заголовках псалмов. Он полагает, что заголовки отражают уверенность слепого Израиля в Боге, благословение и мир Которого проистекают с Сиона и проникают во все аспекты повседневной жизни. Данное исследование, адресованное священникам и рядовым израильтянам, вряд ли можно считать строго научным.

<sup>72</sup> Meynet R. Les psaumes des montées. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. P. 8–9.

<sup>73</sup> Ibid. P. 187–188.

<sup>74</sup> Gregory B. C. The Theology and Spirituality of the Psalms of Ascents. New York : Paulist Press, 2022. P. 1–24.

Хотя написано оно профессором Ветхого Завета Католического университета Америки, сочинение не ставит перед собой цель дать ответы на неразрешенные вопросы происхождения псалмов, их редактуры, истории передачи в рукописной традиции и переводов на иные языки. Книга Грегори является последним по времени появлением сочинением о «псалмах восхождений», но знаменует она собой возвращение к темам, связанным с христианской теологией паломничества (Иисус как архетип пилигрима, переосмысление священного пространства, трансформация священного времени, Литургия и природа духовного паломничества)<sup>75</sup>, в ущерб строго академическому текстолого-лексическому методу исследования Священного Писания. Особенностью исследования Грегори является обращение к «каноническому подходу», позволяющему соединить «сакраментальное» богословие с литературным путешествием по «псалмам восхождений» (см. деление сборника на три тематические группы: «поиск надежды» — Пс 119–123, «поиск центра» — Пс 124–128, «поиск целостности» — Пс 129–133).

## 1.2. Выводы по первой главе

В библеистике XX–XXI веков появилось много специализированных исследований по «псалмам восхождений», однако нельзя сказать, что исследуемая тема перевода «псалмов восхождений» с еврейского языка на греческий была раскрыта с достаточной полнотой.

Как было указано выше, исследователи прошлого возлагали большие надежды на реконструкцию исторического фона «псалмов восхождений», опираясь не на рукописную традицию, а на предания иудейской традиции. Кроме того, у них могла происходить подмена «толкования псалмов» (Psalmenexegese) «толкованием Псалтири» (Psalterexegese). Чтобы избежать данной ошибки, мы отдаем предпочтение первичному анализу каждого из псалмов в еврейской и греческой рукописной традиции и только затем делаем выводы в отношении того, каково их место в каноне Псалтири и какие могут наблюдаться смещения в теологии, обусловленные переводом псалмов с еврейского языка на греческий.

---

<sup>75</sup> Gregory B. C. The Theology and Spirituality of the Psalms of Ascents. P. 101, 104, 108, 110.

## ГЛАВА 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ»

### 2.1. Рукописная традиция и издания текстов древнееврейских псалмов

Анализ композиции Псалтири показывает, что внутри нее наблюдается большое жанровое разнообразие поэтических произведений, наличие дублетов и редактур, многие из которых были сделаны уже после возвращения из Вавилонского плена (537 г. до н. э.).

В еврейской традиции Псалтирь обозначается словом תהלים «Тегиллим», что в переводе на русский язык значит «Хваления» (תהלים — это форма мн. ч. слова תהלה — «хвала, хвалебная песнь»). Если учесть, что более чем в 20 поэтических произведениях Псалтири хвала или славословие занимает центральное место, традиционное наименование печатных изданий ספר תהלים «Книга хвалений» выглядит неслучайным. Первым по времени свидетельством использования данного наименования считается кумранский «Свиток Войны» (30–1 гг. до н. э.), в котором упоминается выражение ספר תהלים «Книга хвалений» (4QM<sup>a</sup> 17:4).

Среди 240 манускриптов из Кумрана (ок. 250 г. до н. э. — 70 г. н. э.), Масады (ок. 50 г. до н. э. — 30 г. н. э.), Нахал Хэвер, Нахал Цеэлим, Вади Мурабаат или Вади Сдеир (ок. 20 г. до н. э. — 115 г. н. э.), которые относят к библейским рукописям Мертвого моря, 39 хотя бы фрагментарно сохраняют один или несколько псалмов. Кроме того, семь других свитков комментируют или цитируют псалмы. Среди псалмов Мертвого моря встречаются не только тексты, признанные впоследствии каноническими, но и те, что были написаны в стиле библейских псалмов, включая прозу и неканонические псалмы.

Находки Мертвого моря показывают, что псалмы могли быть составными элементами каких-то небиблейских литургических коллекций (11QPs<sup>a</sup>, 4QPs<sup>c</sup>, 11QPs<sup>b</sup>, и, возможно, 4QPs<sup>b</sup>; 4QPs<sup>a</sup>; 4QPs<sup>d</sup>; 4QPs<sup>f</sup>; 4QPs<sup>k</sup>; 4QPs<sup>n</sup>; 4QPs<sup>q</sup>) или частных сборников (1QPs<sup>a</sup>; 4QPs<sup>g</sup>; 4QPs<sup>h</sup>; 5QPs и др.)<sup>76</sup>. Дж. Сандерс считал, что такие рукописи, как 11QPs<sup>a</sup>, свидетельствуют о «многогранной истории канонизации Псалтири», которая, на его взгляд, к середине I в. н. э. еще не была закрыта, но оставалось место для «текстового плюрализма»<sup>77</sup>. Возражая Дж. Сандерсу, Э. Тов настаивает на том, что коллекции псалмов кумранитов, составленные в основном из IV и V книг еврейской Псалтири (Пс 90–150), следует признать литургическими, а не библейскими<sup>78</sup>. Среди прочих аргументов Тов указывает на добавление фразы ברוך יהוה וברוך שמו לעולם ועד «благословен Господь

<sup>76</sup> Tov E. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources // The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered / Ed. A. Schenker. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. P. 136–137.

<sup>77</sup> Sanders J. A. Variorum in the Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>) // The Harvard Theological Review. 1966. Vol. 59, no. 1. P. 89, 93.

<sup>78</sup> Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis : Fortress Press, 2022. P. 128.

и благословенное имя Его вовек и век» к каждому полустушию 144 псалма рукописи 11QPs<sup>a</sup>. С помощью такого рефрена псалом 144 превращается в литургический гимн, который можно распевать антифонно на два голоса (ср. рефрен «ибо вовек милость Его» в псалмах 117 и 135)<sup>79</sup>.

Упомянутая выше проблема текстового плюрализма рассматривается в разрезе истории канонизации Псалтири как сборника, представленного в масоретской традиции. Однако это не мешает нам обращаться к 11QPs<sup>a</sup> в той части текста, который вполне соотносится с так называемыми каноническими псалмами. Это же касается и рукописей 1QPs<sup>b</sup> и 11QPs<sup>c</sup>, в которых нет никакого небиблейского материала<sup>80</sup>.

Наиболее значительный объем псалмов представлен в «Большом свитке псалмов» 11QPs<sup>a</sup>, обнаруженном в 11 пещере Кумрана в 1956 году. Рукопись датируется 30–50 годами нашей эры и содержит сорок целых или фрагментарных псалмов: Пс 92, 100–104, 108, 117–150. Они расположены в порядке, отличающемся от канонической Псалтири. Вперемешку с каноническими в рукописи следуют отсутствующие в масоретском тексте псалмы 154–155 (Псалмы II–III из Пешитты<sup>81</sup>), акrostих из книги Сираха (см. Сир 51:13-20а), «Молитва об избавлении», алфавитный акrostих «Обращение к Сиону», «Гимн Творцу», последние слова Давида из 2 Цар 23:1-7 (последний стих неполный), восхваление Давида и его сочинений и, наконец, еврейская версия 151 псалма Септуагинты. Как отмечает Шемарьягу Талмон, неканонические произведения в данной рукописи не отмечены какими-либо собственно сектантскими чертами ни по содержанию, ни по литературной форме<sup>82</sup>. Присутствие еврейского текста 151 псалма сближает рукопись 11QPs<sup>a</sup> с Септуагинтой. При этом ряд ученых считает, что древнееврейский текст 151 псалма (Пс 151А и 151В в 11QPs<sup>a</sup>) является своего рода «переписанной Псалтирью» (вторичной переработкой иных еврейских псалмов), которая легла в основу греческой версии Псалтири LXX<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Ibid. P. 159.

<sup>80</sup> Мы согласны к П. Флинтом, что в целом термины «канон», «апокриф» и «Библия» являются постбиблейскими и поэтому неуместны по отношению к Кумранской библиотеке. — Flint P. W. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden, New York, Köln : Brill, 1997. P. 17.

<sup>81</sup> Сирийские апокрифические псалмы представляют собой группу из пяти псалмов, связанных с Псалтирью. Наиболее важным текстовым свидетельством сирийских апокрифических псалмов является рукопись из библиотеки Халдейского Патриархата 1113, палеографически датируемая XII в. н. э. В этой рукописи апокрифические псалмы следуют непосредственно за каноническими и имеют последовательную нумерацию 151–155. На полях рукописи присутствует ряд альтернативных чтений. Сирийские апокрифические псалмы также присутствуют в рукописи Ktābā d-Durrāšā «Книга упражнений» Элия из аль-Анбара (первая половина X в.). Порядок апокрифических псалмов и сам текст здесь отличаются от представленных в рукописи Халдейского Патриархата (I = 151; II = 154; III = 155; IV = 152; V = 153), но часто совпадают с тем, что представлено на полях. Псалом 151 (= I) имеется на сирийском языке вне собрания апокрифических псалмов, например в Сиро-Гексапле и в литургических рукописях, основанных на Сиро-Гексапле. См. Burkitt F. C. *The Syriac Psalter // The Journal of Theological Studies*. 1905. Vol. 6, no. 22. P. 286.

<sup>82</sup> Talmon S. *Pisqah Be'emša' Pasuq and the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>) // Textus*. 1966. Vol. 5. P. 14–15.

<sup>83</sup> Aitken J. K. *Psalms // T&T Clark companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken*. London; New York : Bloomsbury T&T Clark, 2015. P. 327.

Помимо того что в 11QPs<sup>a</sup> иная, чем у масоретов, последовательность псалмов, в этой рукописи более пространным является сам текст некоторых библейских псалмов. Подобные несоответствия с МТ, как отмечает Ева Джайн, неодинаково представлены в рукописях из Кумрана. Наряду с 11QPs<sup>a</sup> несоответствия масоретскому тексту обнаружены в 13 других рукописях, среди которых 1) восемь свидетельствуют об отличном от МТ порядке псалмов, 2) три рукописи содержат вставки апокрифических материалов и 3) две содержат обе эти особенности<sup>84</sup>.

Помимо 11QPs<sup>a</sup> к сборникам псалмов также относят следующие рукописи: 11QPs<sup>c</sup>, которая содержит фрагменты Пс 44; 4QPs<sup>g</sup>; 5QPs, содержащая стихи из Пс 118<sup>85</sup>. «Песни восхождений» фрагментарно представлены в пяти рукописях из Кумрана: 1QPs<sup>b</sup>, 4QPs<sup>c</sup>, 4Q522, 11QPs<sup>a</sup>, 11QPs<sup>b86</sup>.

Как указывает Джеймс Сандерс, вплоть до разрушения Второго Храма среди еврейских рукописей наблюдается большое текстологическое разнообразие, а после окончания Второй Иудейской войны (135 г. н. э.) из разных ручейков текстуальной традиции стал выделяться основной поток, который можно обозначить как протомасоретский<sup>87</sup>. Сопоставление некоторых чтений масоретского текста с кумранскими свитками, Талмудом и Септуагинтой показывает, что до установления раввинами «стандартного» текста во II веке н. э. можно обнаружить до 16 типов разночтений внутри одного и того же контекста. Они касаются прежде всего произнесения слов, добавления или удаления союза ׀ «и, но, а», употребления разных грамматических форм глаголов, отдельных букв в словах и, реже, употребления в предложениях других слов, чисел, местоимений или предлогов. Разночтения между МТ и схожими рукописями из Кумрана (например, 4QGen<sup>g</sup>, 4QExod<sup>c</sup>, 1QIsa<sup>b</sup>, 4QJer<sup>c</sup>, 4QPs<sup>c</sup>, 2QRuth<sup>a</sup>) составляют до 10 %.

<sup>84</sup> Так, в 11QPs<sup>a</sup> мы находим следующую последовательность текстов: апостроф Сиона, Пс 92, Пс 103. В рукописи 4QPs<sup>b</sup> псалмы следуют масоретскому порядку: 91, 92, 93. В 11QPs<sup>a</sup> и 4QPs<sup>c</sup> мы находим последовательность псалмов: 117, 103. В 4QPs<sup>a</sup> засвидетельствован иной порядок псалмов: 146, 103. В 11QPs<sup>a</sup> и 4QPs<sup>c</sup> мы встречаем одинаковую последовательность псалмов: 146–147, 105. Наконец, в MasPs<sup>b</sup> сначала идут псалмы 146–147, за которыми следует псалом 148 в соответствии с МТ. — См. Jain E., Steudel A., Fricker D. Les manuscrits psalmiques de la mer Morte et la récéption du psautier à Qumran // *Revue des sciences religieuses*. 2003. Vol. 77, no 4. P. 532.

<sup>85</sup> С направлениями исследований рукописей псалмов среди свитков Мертвого моря можно ознакомиться в следующей литературе: Flint P. W. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden, New York, Köln : Brill, 1997 ; Jain E., Steudel A., Fricker D. Les manuscrits psalmiques de la mer Morte et la récéption du psautier à Qumran // *Revue des sciences religieuses*. 2003. Vol. 77, no 4. P. 529–543.

<sup>86</sup> С фотографиями сохранившихся фрагментов рукописей из Кумрана можно ознакомиться на официальном интернет-портале Израильского департамента древностей: <https://www.deadseascrolls.org.il/> (дата посещения: 1.04.2024). Эти рукописи публиковались издательством Оксфордского университета в 40-томном официальном издании свитков Мертвого моря «Discoveries in the Judaean Desert» (DJD), по большей части в томах: IV (ed. J. A. Sanders, 1965), XVI (ed. E. Ulrich, 2000), XXV (ed. É. Puech, 1998). Затем появилось однотомное издание Юджина Ульриха «The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants» (Leiden, 2010). Для использования в программе Logos цифровые копии рукописей были подготовлены Lexham Press (Bellingham, WA, 2010).

<sup>87</sup> Sanders J. A. *The Hebrew University Bible and Biblia Hebraica Quinta* // *Journal of Biblical Literature*. 1999. Vol. 118, no. 3. P. 520.



В то же время Эммануил Тов показывает девятнадцать рукописей из Иудейской пустыни, в которых разночтения в написании слов, употреблении грамматических форм и мелких деталей по отношению к МТ лежат в пределах 2 %. Это позволяет ученому допустить, что данные рукописи являются свидетелями протомасоретской традиции, восходящей к I в. до н. э., а возможно и к III в. до н. э. Например, представленный в рукописи 5/6HevPs (50–68 гг. н. э.) фрагмент Пс 17:17-43 отличается от Ленинградского кодекса только в одной детали (ср. орфографию в Пс 17:34). Это, по мнению Тоба, показывает преемственность между протомасоретскими формами текста от I в. до н. э. к средневековым рукописям<sup>88</sup>. За исключением LXX и отчасти Пешитты, большинство древних переводов (кумранский таргум 11Q<sup>g</sup>Job и другие таргумы, Вульгата Иеронима и другие древние переводы), на его взгляд, демонстрируют близость к прото-МТ версии Ветхого Завета<sup>89</sup>. Это позволяет Тову утверждать, что поток рукописной традиции, называемый прото-МТ, сформировался в иудаизме еще до разрушения Второго Храма (70 г. н. э.) и благодаря фарисеям (позднее — раввинам) занял впоследствии доминирующее положение. Благодаря высокой точности в копировании рукописей консонантная основа сохраняла свою устойчивость с I века вплоть до эпохи дополнения текста масорой (VIII–X вв.). Когда копиистами или специалистами по проверке рукописей обнаруживалась лишняя буква, то над ней ставилась точка; когда требовалось добавить пропущенную букву — ее надписывали над словом в нужном месте. При этом сам библейский текст не менялся: ничего существенного в него ни добавляли, ни убавляли.

Хотя протомасоретский текст Библии не представлен целиком в какой-либо одной рукописи, он присутствует в цитатах из раввинистической литературы, включая Талмуд, прослеживается в древних иудейских и христианских переводах (таргумах, Пешитте, Гексаплах Оригена и Вульгате блаженного Иеронима).

Масоретский текст представляет собой одну из форм еврейской Библии. Основными компонентами масоретского текста являются консонантный текст и паратекстуальные элементы (деление текста на секции, точки над и под буквами), представленные в источниках, начиная с кумранских рукописей. Эту основу принято обозначать как протомасоретскую<sup>90</sup>. В раннем Средневековье к этим двум элементам постепенно прибавлялись еще три слоя: огласовка, знаки кантиляции и примечания масоретов (на полях справа и слева, сверху и снизу от текста). Благодаря аппарату значков для точного переписывания и правильного произношения слов библейского текста, называемому масорой (сюда входят: огласовка, акцентные знаки, примечания масоретов), эта форма текста стала основной в иудейской средневековой традиции,

<sup>88</sup> Tov E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. P. 39.

<sup>89</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>90</sup> *Ibid.* P. 36–37.

и впоследствии именно она легла в основу первых печатных еврейских Библий (Первая и Вторая Раввинские Библии Бомберга 1517 и 1525 г.).

Рукописей, содержащих как полный, так и частичный текст Священного Писания с масорой, сохранилось не менее 6000, все они не старше X века.

Старейшие тексты из Каирской генизы со следами пунктуации датируются рубежом VII–VIII веков. Протомасоретских рукописей, включая фрагменты из Каирской генизы, лишенных огласовок и акцентных знаков, сохранилось меньше, и они фрагментарны. Именно поэтому масоретский текст с тивериадской огласовкой (далее МТ) был положен в основу переводов Ветхого Завета в Библии Лютера, в Библии короля Иакова, канонических книг русского Синодального перевода и Новой Вульгаты.

В XVIII веке Бенджамин Кенникотт провел сопоставительный анализ средневековых манускриптов, что отразилось в соответствующем издании “*Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*”<sup>91</sup>, к которому впоследствии Джованни Бернардо де Росси сделал дополнение “*Variae Lectiones Veteris Testamenti*”<sup>92</sup>. Эти издания описывают более 700 средневековых рукописей и первых печатных изданий со всей Европы, включая Самаритянское Пятикнижие и рукописи на арамейском языке. Опираясь на эти труды, авторы ВНК (*Biblia Hebraica* в редакции Р. Киттеля), BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) и HUB (*Hebrew University Bible*) нередко ссылаются на «многие манускрипты» (MSS) или на определенное количество манускриптов, описанных Кенникоттом и де Росси, не указывая при этом конкретные номера манускриптов.

В настоящем исследовании мы обращались к исследованиям Кенникотта и де Росси. При этом принимали во внимание мнение М. Гошен-Готштейна, согласно которому ценность собранных ими данных различна: лишь немногие из средневековых рукописей отражают более ранние традиции, чем МТ, большинство совпадений между средневековыми рукописями и древними источниками могло возникнуть в результате вторичных чтений и гармонизации с МТ<sup>93</sup>. В силу того, что МТ чаще копировали, чем другие типы текста, нами не всегда принималось во внимание свидетельство большинства средневековых рукописей, описанных у Кенникотта и де Росси.

Как отмечает Эммануил Тов, расхождения в консонантной основе отражают состояние библейского текста до расстановки огласовок и акцентных знаков (VIII–X вв. н. э.)<sup>94</sup>. Любая деталь из одного источника, которая отличает его от другого (добавление, опущение и проч.), без

<sup>91</sup> Kennicott B. *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*. Oxford : Clarendon, 1776–1780; repr. Hildesheim : Georg Olms, 2003.

<sup>92</sup> De Rossi G. B. *Variae lectiones Veteris Testamenti*. Parma : Ex Regio Typographeo, 1784–1788; repr. Amsterdam : Philo, 1969.

<sup>93</sup> Тов Е. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. P. 60.

<sup>94</sup> Тов Э. *Текстология Ветхого Завета*. М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2001. С. 23–24.

всякого оценочного суждения может называться «чтением». «Чтение» может быть первоначальным или вторичным, логичным или трудным. Разные по своему характеру источники Э. Тов называет «свидетелями» текста (МТ, Самарянское Пятикнижие, Септуагинта и др.). При сравнении библейских текстов на иврите и древнейших переводов все детали, отличающиеся от МТ, вне зависимости от их значимости и логичности, включая ошибки переписчиков, он предлагает называть «вариантами»<sup>95</sup>. «Варианты» включают различия в буквах, словах и более крупных единицах текста, а также в последовательности слов в предложениях. Различия между параллельными местами внутри одного текста (например, 2 Цар 22:11 и Пс 17:11) Тов обозначает словом «чтения», а не «варианты», поскольку их можно найти в библейских книгах внутри масоретского текста.

Самыми ранними рукописями, содержащими значительную часть или полный текст Библии, по сей день являются Алеппский (ок. 925 г.) и Ленинградский (1009 г.) кодексы. Первый сильно пострадал в 1947 г. (после пожара уцелело 3/4 рукописи). Второй до наших дней сохранился полностью и потому лег в основу издания *Biblia Hebraica P. Kittel* (ВНК; 1951), а затем стал базовым для серии изданий *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ВНС; 1977, 1983, 1987, 1990, 1997)<sup>96</sup>, к которым мы обращались. Псалтирь в данной серии впервые вышла в печать отдельной книгой с латинским названием *Librum Psalmorum* в 1969 году под редакцией Ханса Бардтке.

## 2.2. Анализ древнееврейского текста «псалмов восхождений»

Для начала рассмотрим каждый из псалмов изучаемой группы в такой последовательности:

- 1) *Масоретский текст с параллельным переводом на русский язык.* Древнееврейский текст цитируем согласно изданию *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). Перевод на русский язык приводим свой, ориентируясь на лексику и нумерацию псалмов Синодального перевода Библии (2000)<sup>97</sup>. В круглых скобках указываем альтернативные варианты перевода отдельных слов и выражений. В квадратные скобки добавляем слова для связности речи.
- 2) *Частное введение.* Сведения о надписании, композиции и жанре псалма, особенностях его стилистики и лексики.
- 3) *Текстологический и лингвистический анализ.* Масоретский текст, представленный в Ленинградском кодексе (по изданию ВНС) и средневековых манускриптах, сравниваем с рукописями Мертвого моря, а также Септуагинтой. В экзегезе псалма мы не столько обращаем внимание на гипотетические реконструкции исторических событий, на которые

<sup>95</sup> Tov E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. P. 3–5, 28.

<sup>96</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

<sup>97</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : Российское Библейское Общество, 2000.

может намекать автор поэтического произведения, сколько на смысл текста, который выводится из семантики слов, стилистики языка и параллелей внутри еврейской Библии.

- 4) *Интерпретация.* Обычно в экзегетической литературе сведения о предполагаемом социальном и литургическом контексте приводятся до анализа текста. Мы же намеренно следуем обратным порядком. Сначала разбираем текст, а затем делаем выводы в отношении истории его происхождения и редактуры. Тем самым мы стремимся избежать такого подхода в толковании библейских произведений, которое проистекает из заранее сформированных предпосылок (критических, идеологических, религиозных), превращая экзегезу в эйсегезу.

### Псалом 119

**Таблица 1. Перевод 119 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֶל־יְהוָה בְּצָרָתָהּ לִי קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי: 2 יְהוָה הִצִּילָהּ בְּפִשִׁי מִשִּׁפְתַי־שֶׁקֶר מִלְשׁוֹן־ רְמִיָּה: 3 מִה־יִּתְּנֶנָּה לָּהּ וּמִה־יִּסְרֶיף לָּהּ לְשׁוֹן רְמִיָּה: 4 חֲצִי גִבּוֹר שְׂנוּגִים עִם גִּחְלֵי רִתְּמִים: 5 אֹיְהֵה לִי כִי־גִרְתִּי מִשָּׂדֶה שְׂכֻנָּתִי עִם־אֲהֵלֵי־ קֶדֶר: 6 רַבַּת שְׂכֻנָּה־לָּהּ בְּפִשִׁי עִם שׂוֹנְאֵי שְׁלוֹם: 7 אֲנִי־שְׁלוֹם־אֶ וְכִי־אֲדַבֵּר הִמָּה לְמַלְחָמָה:</p>	<p>Песнь восхождений. 1 К Господу в скорби моей я воззвал, и Он ответил мне. 2 Господи! Спаси меня от уст лживых, от коварного языка. 3 Что дастся тебе и что прибавится тебе, коварный язык? 4 Заточенные стрелы силача, с горящими углями ракитника! 5 Горе мне, что я пришелец в Мешехе, живу среди шатров Кедарских. 6 Долго живу я среди ненавидящих мир. 7 Я за мир; но как заговорю, они — к войне.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

Псалом начинается с рассказа лирического героя о том, что во время беды он обратился ко Господу и тот услышал его. Воспоминание о спасительной помощи Господа проецирует тот герменевтический горизонт, который является общим для всех «псалмов восхождений» (Пс 119–133).

*Композиция.* Композиция 119 псалма предполагает внутренний диалог. Направление рассуждений постоянно меняется: ст. 1 — воспоминание о прошлом; ст. 2 — молитва об избавлении от врагов, опасность которых заключена в их «коварных устах»; ст. 3–4 — обращение

к «лживому языку» и своего рода проклятие (враги должны получить возмездие тем же оружием, которым угрожали лирическому герою); ст. 5–7 — сетование просителя на окружение (чужеземцев, среди которых он проживает на правах мигранта), воспринимаемое им как чужое и враждебное. Если рассматривать псалом как произведение с концентрической структурой, то единственный вопрос (ст. 3) и ответ на него (ст. 4) следует поставить в центр внимания экзегета<sup>98</sup>.

**Ст. 1.** Эрих Ценгер отметил, что слово הַרְצָה является архаизирующей формой (an ancient accusative) существительного הַרְצָה «нужда, бедствие»<sup>99</sup>.

Перфект глагола с именным суффиксом קָרָאתִי «я воззвал / зывал» может говорить об уникальном или повторяющемся опыте в прошлом. За ним следует связанный по смыслу *wayuigtol* וַיַּעֲנֵנִי «и Он ответил мне». В первом стихе 129 псалма также употребляется перфект с именным суффиксом קָרָאתִיךָ «взываю к Тебе» (Пс 129:1). Но за ним следует не *wayuigtol*, а императив הַשְׁמַע «услышь». Разница в формах глагола влияет на перевод. В первом случае мы переводим: «я воззвал — От ответил»; во втором случае: «я зываю — Ты услышь меня».

**Ст. 2.** Выражения שִׁפְתַי־שֶׁקֶר «лживая губа» (ср. שִׁפְתֵי שֶׁקֶר «лживые губы» в Пс 30:19) и לְשׁוֹן רְמִיָה «лукавый язык» служат характеристикой злонамеренных людей (Пс 63:5), у которых нет истины на устах (см. Пс 5:10). В некоторых средневековых еврейских рукописях (также LXX и Sy) оба выражения соединяются союзом ו «и»: «Господи, спаси меня... וּלְשׁוֹן רְמִיָה и от лукавого языка».

В выражении לְשׁוֹן רְמִיָה «язык коварный» слово רְמִיָה является либо существительным, выполняющим функцию определения («язык, который есть обман»), либо прилагательным («лживый язык»). Если изменить вокализацию слова «язык» со status absolutus (לְשׁוֹן) на status constructus (לְשׁוֹן־), получается словосочетание «язык обмана», параллельное предшествующему выражению «уста лжи». Употребление status constructus мы встречаем в 51 псалме, в котором לְשׁוֹן מְרִמָּה (в некоторых рукописях לְשׁוֹן רְמִיָה) понимается как «язык обмана / коварный язык» (см. Пс 51:6).

**Ст. 3.** Формула центрального вопроса псалма напоминает проклятие. С похожим заклятием священник Илий обращался к Самуилу: «что сказано тебе? не скрой от меня; то и то сделает с тобою Бог, и еще больше сделает, если ты утаишь от меня что-либо...» (1 Цар 3:17; см. также 1 Цар 14:44; 25:22; 2 Цар 3, 9:35; 19:14 и т. д.).

Проблема в интерпретации третьего стиха заключается в определении субъекта глагола «давать» и адресата «тебе» и тем самым — в идентификации говорящего. Мнения относительно того, кто является субъектом глагола יִתֵּן — «он даст» и кто подразумевается под לְךָ — «тебе»,

<sup>98</sup> Meynet R. Les psaumes des montées. P. 30.

<sup>99</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2011. P. 300.

расходятся<sup>100</sup>. Дательный падеж  $\text{לָךְ}$  может относиться либо к лирическому герою, либо к его оппоненту, у которого коварный язык.

В первом случае выражение  $\text{וּמַה־יְסִיף לָךְ לְשׁוֹן רַמְיָהּ}$  переводится как в Синодальной Библии: «Что даст тебе и что прибавит тебе язык лукавый?» (ст. 3). В этом случае выражение «лукавый язык» выполняет функцию подлежащего, выступающего в роли субъекта глагола  $\text{יָתַן}$ . Лирический герой цитирует свою собственную молитву (ст. 2), а затем приводит ответ Божий, говорящий о том, что от «коварного языка» ничего хорошего получить невозможно (ст. 3). Его слова подобны стрелам, заточенным как мечи (см. Пс 63:4).

Во втором случае под субъектом глагола  $\text{יָתַן}$  подразумевается Господь. В таком случае выражение «лукавый язык» считается обращением к подразумеваемому оппоненту (вокатив): «Что дастся тебе и что прибавится тебе [Господом], о кованый язык?». Этой точки зрения, как указывает Р. Мейне, придерживается большинство комментаторов: Господь обращается к лукавому человеку с риторическим вопросом, отвечая на просьбу лирического героя избавить его от «лживых уст» (ст. 2)<sup>101</sup>. В следующем стихе (ст. 4) описываются наказания, данные Господом лживому языку в соответствии с законом талиона. В адрес коварного языка летят горящие стрелы. То, что  $\text{לָךְ}$  в 3 стихе является формой мужского рода, хотя  $\text{לְשׁוֹן}$  женского рода, можно объяснить тем, что в псалме подразумевается некий враг как «хозяин» языка.

**Ст. 4.** Выражение  $\text{וְהָיָה גִבּוֹר שְׁנוֹנִים}$  в большинстве современных переводов понимается как «острые стрелы богатыря / воина» (NRSV, NETS, ESV). Предлог  $\text{עִם}$  «с» здесь не указывает на то, что стрелы заточены «вместе с» горящими углями или что к наконечникам стрел прикреплены раскаленные угли. Скорее,  $\text{עִם}$  подчеркивает, что помимо стрел против недругов направлялось и другое смертоносное оружие в виде углей ракитника ( $\text{הַרְחֵל}$ ).

Редкое еврейское слово  $\text{הַרְחֵל}$ , которое указывает на «ракитник» либо «дроковое дерево», в Синодальной Библии дважды переводится как «можжевельник» (3 Цар 19:4; Иов 30:4). В том, что это дерево использовалось для изготовления стрел во время написания псалма, нет никакой уверенности. Вряд ли стоит отождествлять  $\text{הַרְחֵל}$  с каким-либо современным растением.

В отличие от М. Гоулдера, мы не склонны считать, что горящие угли ракитника напоминают защиту Иерусалима во время осады, когда его защитники бросали со стен города подожженные связки веток на тараны и лестницы (ср. Суд 9:53; 2 Цар 11:21)<sup>102</sup>. Переключка образов есть, но это не дает повод отождествлять символы из 119 псалма с реальными событиями из жизни Иерусалима в период Давида или Неемии.

<sup>100</sup> Ibid. P. 301.

<sup>101</sup> Meynet R. Les psaumes des montées. P. 29.

<sup>102</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998. P. 37.

Для автора Таргума Псалмов источником огня, зажигающим куст, является не человек, а преисподняя: угли ракичника здесь מִלְרַע בְּגֵהֶנָּם דְּדִלְקוּן «поднимаются (пылают) с геенны из низу (из-под земли)». Безусловно, такую мистическую интерпретацию текста следует признать постбиблейской.

**Ст. 5.** Говоря от первого лица, лирический герой жалуется: «я גַּרְתִּי обитаю» у Мешеа, имея статус גַּר «мигранта» (см. Пс 118:19). Корень глагола גור имеет значение «жить, временно проживать»<sup>103</sup>. Термин גַּר (ср: араб. غار; в Септуагинте προσήλυτος — «прозелит», см. 2 Пар 2:17) в Синодальной Библии был переведен как «пришелец», хотя более точным был бы перевод «мигрант». Например, в Декалоге говорится: וְגַרְתִּי אֶשָּׂא בְשַׁעְרֵיךָ — «и мигрант твой во вратах твоих» (Исх 20:10), т. е. «человек, временно живущий в твоих пределах». В книге Бытия Иаков говорит: עַם-לָבָן גַּרְתִּי «с Лаваном я жил» (Быт 32:4), т. е. временно проживал на территории Лавана.

Два упоминаемых в псалме имени, Мешех и Кедар, не были мифологическими персонажами, а названиями народностей. Мешех в библейском перечне народов считается шестым сыном Иафета (см. Быт 10:2; 1 Пар 1:5). В аккадских источниках времен Тиглатпаласара I (ок. 1100 г. до н. э.) упоминается Мешех, или *miškaya* из страны *mišku*<sup>104</sup>. Народ Мешеа платил дань Ассурнасирпалу II (ок. 882 г. до н. э.) из своей столицы в Восточной Малой Азии в виде изделий из бронзы (см. Иез 27:13).

Топоним Мешех у пророка Иезекииля пять раз связывается с землей Тувала (תּוּבַל, Фувал в Синодальной Библии; Иез 27:13; 32:26; 38:2-3; 39:1). И. М. Дьяконов сопоставил исторические сведения о малых народах периода Мидийского царства с именами, упомянутыми в книге Иезекииля (написана с 593 по 571 г. до н. э.),<sup>105</sup> и отождествил Тувала и Мешеа с горами Тавра и малоазийской Фригией<sup>106</sup>. М. Гоулдер предположил, что в персидский период народ Мешеа мог населять территорию между Фригией и Верхним Евфратом<sup>107</sup>. Если принимать за Мешеа

<sup>103</sup> Первыми значениями для корня глагола גור словарь Д. Клайнса дает «проживать, поселиться, обитать». — Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 2. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995. P. 335. Лексикон HALOL уточняет, что глагол גַּר может говорить не о «проживании» вообще, а о проживании в качестве «чужестранца» (см. 2 Пар 4:3; Суд 19:1; Ис 16:4). — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1. / Ed. by L. Koehler, W. Baumgartner, M. E. J. Richardson, J. J. Stamm. Leiden : E. J. Brill, 1994. P. 185.

<sup>104</sup> Baker D. W. Meshech (Person) // The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. 4. / Ed. D. N. Freedman. New York : Doubleday, 1992. P. 711.

<sup>105</sup> Такая датировка написания 32–40 глав книги Иезекииля, в которых упоминается Мешех, устанавливается на основании упоминаемых у Геродота Лидийско-Мидийских войн. См. Astour M. C. Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin // Journal of Biblical Literature. 1976. Vol. 95. No. 4. P. 570.

<sup>106</sup> Дьяконов И. М. История Мидии: от древнейших времен до конца IV в до н. э. М.–Л. : Академия наук СССР, 1956. С. 321. Майкл Астур отождествляет Гога с упоминаемым в «Анналах» Ашшурбанипала лидийским царем *Gu(g)gu*, называемым в греческих источниках *Gyges* (ок. 687–652 до н. э.). См. Astour M. C. Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin. P. 569. Некоторые исследователи в качестве альтернативы указывали, что имя *Gôg* (как и *Gûgu*) могло восходить к древнему *Gagaia*, упоминаемому в одном из Амарнских писем (EA 1:36-42). См. Cooke G. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel. Edinburgh : T. & T. Clark, 1936. P. 408.

<sup>107</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150, 1998. P. 39. Согласно Фрицу Хоммелю, Мешех входил в список народов 19-й сатрапии царя Дария I (правил в 522–486 гг. до н. э.). См. Hommel F. Mesech // Calwer Bibellexikon: Biblisches Handwörterbuch illustriert. Calw; Stuttgart : Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1912. P. 479–480.

какой-то народ времен Иезекииля, напрашивается вывод, что пророк проявлял интерес к международной политике и был осведомлен не только о надвигающихся на Иудею войсках Навуходоносора (586 г. до н. э.), но и о мидо-лидийских военных столкновениях 590–585 гг. до н. э.

Как отмечает Майкл Астур, книга Иезекииля ссылается на подлинные этнонимы (Киттим, Сидон, Гевал, Лидия, Фарсис, Персия и др.), входящие в список торговых партнеров Тира (רִצְ, תִּירוֹס; Иез 27 гл.)<sup>108</sup>. Мешех и Тувал были поставщиками рабов и медной посуды для финикийских рынков (см. Иез 27:13). Согласно Иезекииллю, за то, что «распространяли ужас на земле живых», «богатыри» Мешех и Тувал со всем множеством необрезанных народов (включая Ашур и Елам) сходят в Шеол (Иез 32:20, 26). Иезекииль ничего не пишет о том, чтобы евреи жили среди поселений Мешеа, равно как ничего не говорит о том, чтобы Мешех враждовал с евреями.

Для автора 119 псалма Мешех, скорее всего, был символом людей, которые в представлении жителей Ближнего Востока обитали на краю мира<sup>109</sup>. Связывая слово מֶשֶׁחַ — Мешех (в Септуагинте — Мосох) с упоминаемым в «Истории» Геродота 3:94 народом «мосхов» (μόσχοι), ученые пришли к выводу, что так именовались жители горных районов Малой Азии, проживавшие недалеко от юго-восточного побережья Черного моря<sup>110</sup>.

«Кедаром» (קֶדָר) называлось племя потомков Измаила (см. Быт 25:13; 1 Пар 1:29). Кедарцы вели преимущественно кочевой образ жизни (Иер 49:28-33), проживали они в черных шатрах из козьей шерсти. Героиня «Песни песней» говорит о себе: «черна я, но красива, как шатры Кидарские» (Песн 1:4). Основным занятием кедарских племен было скотоводство, они торговали с финикийцами овцами и козами (Иез 27:21). Их оружием были лук и стрелы (Ис 21:16 и след.). Единственный арабский царь, упоминаемый в Библии по имени — Гешем, был одним из кедаритов. Гешем контролировал территорию на юг от Иудеи (Неем 2:19; 6:1-2,6). Вместе с самаритянами он всячески мешал Неемии отстроить стены Иерусалима, обвинял Немию в намерении отпасть от подчинения персидскому царю. На завершающем этапе постройки стен города Гешем вместе со своими союзниками пытался лишить Немию доверия в глазах народа, запугать и убить (Неем 6:1-13).

<sup>108</sup> Astour M. C. Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin. P. 568.

<sup>109</sup> Zimmerli W., Cross F. M., Baltzer K. Ezekiel : A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Philadelphia : Fortress Press, 1979. P. 303.

<sup>110</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 646. А. Киркпатрик в свое время также полагал, что народ Мешеа представлял собой варваров, обитавших между Черным и Каспийским морями. См. Kirkpatrick A. F. The Book of Psalms. Cambridge : Cambridge University Press, 1906. P. 736.



В интерпретации данного псалма в Таргуме Псалмов лирический герой сетует на горестную жизнь среди арабов: «Горе мне! Ибо я пребываю с אַסַיִמִי *асайями*<sup>111</sup>, обитаю в шатрах אַרַבִּים *арабов*» (Targ. Ps. 120:5)<sup>112</sup>. Безусловно, такую интерпретацию следует признать поздней, появившейся после разрушения Второго Храма (70 г. н. э.).

Ст. 6–7. Выражение רַבַּת רֶכֶת שְׁכֵנֵה־לִּי נִפְשִׁי «долго жила душа моя» вызывает трудности при переводе. Т. К. Чейн в свое время считал его неудобочитаемым и предлагал эмендации<sup>113</sup>. Однако схожую конструкцию с לִּי мы встречаем в 122 псалме (שֶׁבַע־הַלֵּל «насыщена», Пс 123:4), в которой לִּי с рефлексивным суффиксом служит для повторения подлежащего<sup>114</sup>.

Последние два стиха псалма описывают причину конфликта лирического героя с соседями. Он живет среди «ненавидящих мир» (ст. 6; см. Пс 4:9), выступающих «за войну» (ст. 7). Сам же он выступает «за мир», называя себя человеком «мира» (ст. 7). Связь двух стихов отчетливо прослеживается в Септуагинте: «с ненавидящими мир я был мирен». В этом случае второй колон 6 стиха является началом для 7 стиха, а существительное עִירְוִיִּם переводится прилагательным εἰρηνικός.

Выражение אֲנִי־עִירְוִיִּם «я за мир» можно трактовать двояко. Во-первых, как прямую речь, говорящую о всецелом погружении лирического героя в предмет: «я весь в мире / я — всецелый мир» (ст. 7; ср. Притч 3:17). Схожая конструкция встречается в 108 псалме: «я — молитва / я всецело в молитве» אֲנִי תְּפִלָּה (Пс 108:4). Во-вторых, אֲנִי־עִירְוִיִּם может пониматься не как прямая речь, а как устойчивая фраза с иным порядком слов, в которой конструкция с עִירְוִיִּם вынесена перед глаголом с эмфатическим ударением (ср. כִּי לֹא עִירְוִיִּם אֲנִי в Пс 34:20; ср. Пс 84:9). В еврейской поэзии встречаются эллипсисы, когда параллельные строки взаимно дополняют друг друга. В таком случае один колон непонятен без другого. В первом колоне 7 стиха эллипсисом является עִירְוִיִּם с опущенным глаголом, во втором колоне повествование строится вокруг глагола אֲדַבֵּר «я говорю». В таком случае слово עִירְוִיִּם (ст. 7а) считается объектом глагола אֲדַבֵּר «я говорю», либо с удалением «вав» перед כִּי («когда я говорю мир, они...»), либо с приданием этому «вав» особой выразительности («я говорю истинно мир / действительно только мир, но они...»)<sup>115</sup>. В итоге весь 7 стих можно понимать так: «когда я [говорю им] о мире, они говорят мне о войне».

<sup>111</sup> В словаре М. Ястроу указывается, что упомянутое в таргуме слово אַסַיִמִי (эмендация от אַסַיִם) является названием племени. Не исключено, что данное племя было одним из тех, которые начали заселять Палестину после депортации евреев из Иерусалима и окрестностей по приказу императора Адриана (135 г. н. э.). См. Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vol. 1. London; New York : Luzac & Co.; G. P. Putnam's Sons, 1903. P. 30.

<sup>112</sup> The Targum of Psalms / Trans. D. M. Stec. Collegeville, MN : Liturgical Press, 2004. P. 219.

<sup>113</sup> Cheyne T. K. The Book of Psalms : Translated from a Revised Text with Notes and Introduction. Vol. 2. New York : Thomas Whittaker, 1904. P. 182.

<sup>114</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 8, 2011. P. 182.

<sup>115</sup> Редко кто вместо כִּי предлагает исправление в виде וְ «истина» (обычно со ссылкой на Исх 10:29; Числ 27:7; 36:5). Применяя данную эмендацию, перевод 7 стиха у Г. Гункеля получаем такой: «Я говорю мир и правду, а они за войну». См. Gunkel H. Die Psalmen Übersetzt Und Erklärt. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. P. 537, 539.

Напряженность конфликта в заключительных словах псалма не стихает: только заговорю, они — לַמִּלְחָמָה «к войне» (ст. 7).

**Интерпретация.** Повторы слов и выражений связывают воедино разделы поэтического произведения, позволяя увидеть в нем продуманную структуру. Повторенный дважды тетраграмматон יהוה (ст. 1–2) с самого начала придает псалму ярко выраженный теоцентрический характер. В 3 стихе дважды встречается вопросительное местоимение מָה «что» и дательный падеж личного местоимения לָךְ «тебе». В 5-6 стихах повторяется глагол יָשַׁב «обитать», предлоги עַל «с» и לְ «для, к» (לִי «мне» в выражении «горе мне»; לָהּ «для нее», то есть для души). В 5 и 7 стихах дважды встречается союз כִּי «что, когда», а в 6–7 стихах дважды повторяется существительное עוֹלָם «мир». Поэтическое произведение начинается с упоминания имени Господа, Которому ничто не противопоставляется, а заканчивается контрастом между тематическими словами עוֹלָם «мир» и מִלְחָמָה «война, битва».

Прочитав псалом от начала до конца, мы останавливаемся на слове «война», которое побуждает вернуться снова к началу в поиске желанного «мира», подателем которого является Бог. В центр внимания помещен страждущий человек, который облечен в плоть и кровь. Слово שָׁפָה мы по временам переводим то как «душа», то как «я». Изначально שָׁפָה означало «горло» (см. Ис 15:4; Пс 62:6), часть тела человека, позволяющую дышать, есть, пить и говорить. В той мере, в какой человек является שָׁפָה, он стремится к жизни как личность и социальное существо. Псалом 119 подчеркивает это, прибегая к выразительным художественным средствам, когда использует слово שָׁפָה в структурно значимых местах: в обращении ко Господу в начале произведения (ст. 2) и в конце, когда «я» лирического героя нуждается в новом пространстве для жизни и воздухе для дыхания (ст. 6).

Опираясь на слова, описывающие органы речи (губы и язык) и процесс общения (говорить, слышать), автор псалма демонстрирует контраст между коварной и лживой речью врагов, которые настроены на войну, и настроением души просителя, жаждущей мира и тишины. Метафоры войны (заточенные стрелы и раскаленные угли ракетника) позволяют читателю представить воочию всю разрушительную силу вражеских атак (заостренные стрелы убивают людей; раскаленные угли сжигают поселения).

Как отмечает Эрих Ценгер, с помощью игры слов материальный и метафорический уровни в псалме синтаксически переплетаются<sup>116</sup>. Так, существительное הַרְמָה «обман, предательство, небрежность», однокоренное корню глагола הִרְמָה II (piel הִרְמָה «обманывать, предавать»; см. Быт 29:25; 1 Пар 12:18; Притч 26:19)<sup>117</sup>, характеризует коварный язык как убийственное орудие

<sup>116</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 303.

<sup>117</sup> Gesenius W., Tregelles S. P. Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. Bellingham, WA : Logos Bible Software, 2003. P. 770.

войны. Прилагательное  $\text{שְׁנוּנוֹיִם}$  «заостренные», напоминающее существительное  $\text{שֵׁן}$  «зуб» (в двойственном числе  $\text{שְׁנַיִם}$  «зубы»), позволяет представить все части тела, входящие в ротовую полость врага (губы, язык и зубы).

В тексте псалма нет ссылок на изгнание или возвращение из плена. Возможно, перед нами «элегия о трудностях жизни в послевоенный период» без привязки к определенному событию<sup>118</sup>. Отсутствие в псалме каких-либо привязок к Сиону подает повод для увязки исторического контекста с событиями, происходившими за пределами Иудеи. Так, например, Ниссим Амцаллаг предположил, что в 119 псалме отражен плач жителей Едома, которые пострадали (553 г. до н. э.) от разорения их страны армией вавилонского царя Набонида (ок. 618–522 гг. до н. э.). В Израиле существовал запрет на использование железных орудий при изготовлении алтарей и сакральных мест (см. Втор 27:5, Нав 8:31 и 3 Цар 6:7), а центральный стих псалма (ст. 4), на его взгляд, заостряет внимание на «божественном» оружии, связанном с обработкой металла (горящие угли и заточенные наконечники)<sup>119</sup>. Поскольку героев псалма гнали с родины железные стрелы (ст. 4), неизраильские почитатели Господа (идумеи) убежали в Иерусалим<sup>120</sup>. Амцаллаг датирует предполагаемый контекст псалма раннеперсидским периодом и при этом видит в Мешехе изготовителя оружия, а в Кедаре — его получателя.

Согласно Майклу Гоулдеру, поэтическое произведение было написано во времена Неемии (V в. до н. э.)<sup>121</sup>. В пользу этого говорит необходимость защиты Иерусалима от врагов (см. Неем 4:2) с помощью наточенных стрел и горящих углей «дрокового дерева» (ст. 4), а также упоминание Кедара (ст. 5), который представлял угрозу Иудее на южных рубежах во время правления кедарского царя Гешема (V в. до н. э.)<sup>122</sup>. Описанные в книге Неемии меры предосторожности (см. Неем 7:1-5) показывают, что после возведения стен города его жители не чувствовали себя в безопасности даже во время религиозных праздников. Мир с соседями был шаткий, как об этом свидетельствует последний стих 119 псалма: «только заговорю, они — к войне» (ст. 7).

Чарльз Бриггс выдвинул гипотезу, что под «уста́ми лжи» ( $\text{שֵׁפֶת-שָׁקָר}$ ) автором псалма подразумевались «израильтяне из неверующей партии греческого периода»<sup>123</sup>. Трудно согласиться с Бриггсом, что псалом относится к эпохе эллинизма и в нем описывается внутригосударственная полемика между партиями «верующих» и «неверующих». Более

<sup>118</sup> Buitenweiser M. *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*. New York : Ktav, 1938. P. 772.

<sup>119</sup> Amzallag N. Psalm 120 and the question of authorship of the songs of Ascents // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2021. Vol. 45. No. 4. P. 591.

<sup>120</sup> Ibid. P. 602.

<sup>121</sup> Goulder M. D. *The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150*. P. 36.

<sup>122</sup> Ibid. P. 38.

<sup>123</sup> Briggs C. A., Briggs E. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Vol. 2. New York : C. Scribner's Sons, 1907. P. 444.

вероятно, что псалмопевец имеет в виду трения евреев с неевреями, что было характерно для персидского периода истории Иудеи.

Опираясь на аргументы, выдвигаемые вышеупомянутыми исследователями, вряд ли можно с уверенностью расшифровать послание псалмопевца. Такое лирическое произведение, как 119 псалом, передает не хронику событий, а чувства души, в описании которых Мешех с Кедаром являются символами пребывания лирического героя вдали от родины. Мы согласимся с Майклом Гоулдером, что Мешех и Кедар располагались настолько далеко друг от друга, что жить среди них одновременно псалмопевец никак не мог<sup>124</sup>. Но автор псалма использует географические названия отдаленных мест מֶשֶׁח — Мешех и קֶדָר — Кедар в роли меризма «от севера до юга», чтобы символически показать широту географии распространения диаспоры на чужой земле, ностальгию изгоя, скитающегося по всему свету.

Следовательно, попытки восстановления исторического фона псалма можно назвать условными. Уверенно мы можем говорить только о литературных особенностях псалма, которые видны из его текста. Так, Томас Краус обратил внимание на параллелизм между синтаксическими конструкциями 119 псалма רַבַּת שְׁכֻנָּה לָּהּ נַפְשִׁי «много жила душа моя» (Пс 119:6) и 122 псалма רַבַּת שְׂבֻעָהּ לָּהּ נַפְשֵׁנוּ «много насыщена душа наша» (Пс 122:4)<sup>125</sup>. Это дает основание предполагать либо одинаковое авторство текстов, либо использование одинакового клише редактором. В греческих переводах 119 и 122 псалмов нет аналогичной синтаксической конструкции, их сближает только общее слово ψυχή.

В композиции сборника «псалмов восхождений» (Пс 119–120) первый псалом (Пс 119) служит началом развития мысли, что только на горе Сион можно найти то внутреннее жизненное пространство, которое контрастирует с враждебным внешним миром. Поиск места жительства на земле (שָׁכַן «жить, обосноваться для длительного проживания или на неопределенный срок», ст. 5–6) становится немислимым без духовного измерения жизни, которое обозначается одним словом שָׁלוֹם — «мир».

## Псалом 120

**Таблица 2. Перевод 120 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
שִׁיר לַמַּעֲלֹת <sup>a</sup> 1	Песнь восхождений.

<sup>124</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150, 1998. P. 38.

<sup>125</sup> Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II : Psalmen bis Daniel / Hrsg. von M. Karrer, W. Kraus. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. P. 1841.

אֲשָׂא עֵינַי אֶל-הַהָרִים מֵאֵין יבֹא עֲזָרִי <sup>1</sup> :	<sup>1</sup> Возвожу очи мои к горам. Откуда придет помощь моя?
עֲזָרִי מֵעַם יְהוָה עֲשֵׂה שְׂמִים וְאָרֶץ <sup>2</sup> :	<sup>2</sup> Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю!
אֶל-יָתֵן לְפֹטֵט <sup>a</sup> רִגְלֶךָ <sup>b</sup> אֶל-יָנוּם שְׂמֶרְךָ <sup>c</sup> :	<sup>3</sup> Он не даст поколебаться ноге твоей; не дремлет Хранящий тебя;
הֲנֵה לֹא-יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל <sup>4</sup> :	<sup>4</sup> не дремлет и не спит Хранящий Израиля.
יְהוָה <sup>a</sup> שְׂמֶרְךָ <sup>b</sup> יְהוָה <sup>c</sup> צִלְּךָ עַל-יַד יְמִינֶךָ <sup>5</sup> :	<sup>5</sup> Господь — твой хранитель; Господь — тень твоя по правую руку твою.
יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא-יִכְפֹּה וְיָרֵחַ בַּלַּיְלָה <sup>6</sup> :	<sup>6</sup> Не поразит тебя солнце днем, ни луна ночью.
יְהוָה יִשְׁמְרֶךָ מִכָּל-רָע וְשֹׁמֵר אֶת- נַפְשֶׁךָ <sup>7</sup> :	<sup>7</sup> Господь сохранит тебя от всего зла; Он сохранит твою жизнь.
יְהוָה <sup>a</sup> יִשְׁמַר-בְּצֵאתְךָ וּבּוֹאֶךָ מִצַּדִּים וְעַד- עוֹלָם <sup>8</sup> :	<sup>8</sup> Господь [да] сохранит твой выход и твой приход, отныне и вовек.

Источник: составлено автором

**Надписание.** Заголовок שִׁיר לְמַעְלוֹת «песнь для восхождений», который издатели BHS взяли из Ленинградского и Алеппского кодексов, отличается от заголовка, указанного в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> и ряде средневековых манускриптов. В последних предлог ל отсутствует. Надписание שִׁיר לְמַעְלוֹת более привычно для всех остальных псалмов сборника (см. Пс 119; 121–133 MT), чем שִׁיר לְמַעְלוֹת<sup>126</sup>.

Заголовок псалма в Септуагинте ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν «песнь ступеней», а также отсутствие предлога *lamed* в 11QPs<sup>a</sup>, вероятно, свидетельствуют об их протомасоретской основе. В 122 псалме наблюдается противоположная тенденция: *lamed* есть в 11QPs<sup>a</sup>, но нет в MT. На взгляд Ф. Буэ, это значит, что *lamed* появился позже основного заголовка שִׁיר לְמַעְלוֹת<sup>127</sup>. Данного предлога нет в Таргуме Псалмов. Симмах в ретроверсии Сиро-Гексапл Ф. Филда и толкователи Септуагинты (Феодорит Кирский, Исихий Иерусалимский) не упоминают его, кроме как в анонимном переводе, на который ссылается Иоанн Златоуст: ᾠσμα εἰς (= ל) τὰς ἀναβάσεις.

В пользу чтения שִׁיר לְמַעְלוֹת в заголовке 120 псалма Бенджамин Кенникотт приводит ряд средневековых рукописей (KenMs 39, 97, 133, 142, 245 и др.)<sup>128</sup>. Если следовать датировке рукописей, установленной де Росси, то свидетельства Кенникотта, поддерживающие чтение שִׁיר לְמַעְלוֹת, не старше XIII века<sup>129</sup>. В таком случае напрашивается вывод, что переписчики некоторых еврейских рукописей масоретской традиции «приладили» заголовок ко всем остальным

<sup>126</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1842.

<sup>127</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 45, 72.

<sup>128</sup> Kennicott B. Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus. Vol. 2. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1780. P. 421.

<sup>129</sup> De Rossi G. B. Variarum lectionum Veteris Testamenti. Vol. 1. Parma : Ex Regio Typographeo, 1784. P. LXIV–LXXIII.

«псалмам восхождений», чтобы привести все в единообразие. Таким образом уникальное для 120 псалма чтение *לְמַעַלְלוֹת שִׁיר* превратилось в типовое для «псалмов восхождений» *שִׁיר הַמַּעַלְלוֹת*.

Цель предлога *lamed* не ясна. По мнению Давида Кимхи, нет никакой разницы в заголовках с *lamed* или без него: «только здесь [в заглавии псалма] перед *לְמַעַלְלוֹת* стоит *ל* вместо определенного артикля *ה* с тем же значением. Подобно этому “воевода, на руку которого опирался царь” (4 Цар 7:2), где *לְמַלְךְ* то же, что *הַמֶּלֶךְ*» (ср. 2 Пар 28:9, где *לְשָׂמַיִם* эквивалентно *הַשָּׁמַיִם*)<sup>130</sup>.

**Композиция.** Многие экзегеты делят псалом на две части исходя из смены местоимений: псалмопевец начинает говорить о себе («я возвожу», «помощь моя»), а затем переходит к обращению к неназванному второму лицу («хранитель твой», «сохранит тебя»; ср. ст. 1–2 и ст. 3–8). Слово *שָׁמַר* «защищать» связывает воедино вторую часть псалма, при этом во всех случаях защищает / является защитой Господь (ст. 3, 4, 5, 7, 8).

Как полагает Боб Бэкинг, текст псалма имеет ступенчатую структуру в четыре строфы, каждая из которых содержит завершённую мысль: ст. 1–2 «откуда помощь», ст. 3–4 «Господь не спит», ст. 5–6 «Он — тень»; ст. 7–8 «Он тебя защитит»<sup>131</sup>. Заметим, что последние слова 1 стиха «помощь моя» являются первыми словами 2 стиха, а последние слова 3 стиха «не воздремлет» (в переводе С. Аверинцева: «не забудется дремотой»<sup>132</sup>) идентичны первым словам 4 стиха. Ролан Мейне делит псалом на три части: наиболее развитую центральную (ст. 3–6), а также две боковые (ст. 1–2 и ст. 7–8)<sup>133</sup>.

**Ст. 1.** В первом стихе псалма наблюдается игра звуков с аллитерацией *י / י* и ассонансом *אу/יָ*: *עֵינַי* «глаза мои» / *מֵאַיִן* «откуда» и *הַהָרִים* «горы» / *עֲזָרִי* «помощь моя».

Местоимение *מֵאַיִן* «откуда» может быть вопросительным или указательным. Взгляд героя устремлен в сторону «гор» в ожидании помощи, что, вероятно, указывает на то, что он смотрит на небо в ожидании сверхъестественного вмешательства Господа.

**Ст. 2.** На границе 2 и 3 стиха воспевающие псалом лица меняются местами: повествование от лица «я» переходит в обращение к «ты». Переход от первого лица (ст. 1–2) ко второму (ст. 3–8), как видится Р. Мейне, не обязательно говорит о смене говорящих лиц: изначально псалом мог представлять собой монолог лирического героя с обращением его к самому себе<sup>134</sup>. Здесь, как и в псалмах сынов Кореєвых, псалмопевец обращается во втором лице единственного числа к своей «душе», то есть самому себе (ср. Пс 41:6,12; 42:5).

<sup>130</sup> См. Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. Иерусалим; Запорожье : Еврейская книга, 2008. С. 239.

<sup>131</sup> Becking B. God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121 // Journal of Hebrew Scriptures. 2009. Vol. 9. P. 7.

<sup>132</sup> Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев: Дух і літера, 2004. С. 429.

<sup>133</sup> Meynet R. Les psaumes des montées. P. 36.

<sup>134</sup> Ibid. P. 41.

Некоторые исследователи выдвигают гипотезу, что два бытовавших изначально по отдельности текста (ст. 1–2 и ст. 3–8) умелый редактор соединил в один псалом<sup>135</sup>. Однако лингвистического шва между 1 и 3 стихами нет: их связывают слова הָרִים «горы» и לָמוֹט «колебаться» (см. Ис 54:10; Пс 45:3), указания на части тела (עֵינַי «глаза», רַגְלִי «нога»). Кроме того, указанное во 2 стихе «небо» (שָׁמַיִם) находит отголосок в 6 стихе при описании «солнца» (שֶׁמֶשׁ). Между 2 и 3 стихами, действительно, заметен риторический переход, который, впрочем, по-видимости служит для удобства использования псалма в литургической практике Храма. Переход между 2 и 3 стихами напоминает псалмы, в которых описывается диалог во вратах Храма между священниками и заходящими на территорию храмовых дворов паломниками (см. Пс 14; 23; 83). В 23 псалме задавался вопрос, кто достоин взойти на гору Господню (см. Пс 23:3). Ответом было свидетельство о благочестивой жизни: *«тот, у которого руки неповинны и сердце чисто»* (Пс 23:4). Вряд ли разделы псалма, соответствующие стихам 1–2 и 3–8, бытовали когда-то как отдельные произведения.

**Ст. 3–4.** Какие бы ни были опасности, שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל «Хранящий тебя» / שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל «Хранящий Израиля» לֹא «не» позволит ноге поколебаться и לֹא «не» заснет (ст. 3; ср. Пс 65:9), Он לֹא «не» спит и לֹא «не» дремлет (ст. 4). Чередование לֹא (ст. 3) и לֹא (ст. 4) вряд ли случайное. В 3 стихе выражается пожелание, в то время как в 4 стихе — однозначное утверждение. В греческом переводе, если не обращать внимание на лица, такое же понимание стиха.

Синтаксис масоретского текста предполагает двойное отрицание לֹא «не» ... לֹא «не» без союза. Кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup>, средневековые рукописи Кенникотта, Септуагинта, Вульгата и Пешитта опираются на конструкцию לֹא «не» ... לֹא «и не» (= μή ... μηδὲ, ср. Пс 6:2; 26:9; 27:5).

Вера в то, что Господь *«никогда не дремлет и не спит»* (ср. Пс 43:24), основана на трех убеждениях: Господь — Создатель «неба и земли» (ст. 2); Господь «хранит Израиля» (ст. 4); Господь — «твой хранитель» (ст. 5). Последнее утверждение, которое касается «меня», свидетельствует о личной заботе Господа о каждом члене избранного народа.

**Ст. 5.** Содержание 5 стиха масоретского текста отличается от рукописи 11QPs<sup>a</sup>. У масоретов наблюдается параллелизм, в котором дважды повторяется тетраграмматон יהוה: יהוה יהוה: צִלְתָּךְ עַל-יַד מִיְמִינֶךָ «Господь — хранитель твой; Господь — тень твоя по правую руку твою». В переводе С. Аверинцева — «от Господа тень осенит десницу твою»<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Becking B. God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121. P. 3.

<sup>136</sup> Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы ... С. 429.

Дж. Сандерс отмечает, что в рукописи 11QPs<sup>a</sup> прибавляется слово בלילה, а вслед за שמרכה<sup>י</sup> следует пробел, что свидетельствует пропуске тетраграмматона יהוה (אֱלֹהִים в орфографии 11QPs<sup>a</sup>)<sup>137</sup>. Возможно, слово בלילה было ошибочно скопировано переписчиком рукописи из 6 стиха в конец 4 стиха (см. выражение יהוה בלילה на стыке стихов 6b-7a), а тетраграмматон יהוה между словами שמרכה<sup>י</sup> וצלכה<sup>י</sup> был им пропущен (его нет также в начале 8 стиха). Не исключено, правда, что слово יהוה, напротив, отсутствовало в древнееврейском источнике, на который описался писец кумранской рукописи, но было добавлено в протомасоретской традиции в 5 и 8 стихах. В результате 5 стих в 11QPs<sup>a</sup> приобрел вид: אֱלֹהִים יִשְׁמְרֶכֶּה צִלְכָּה עַל יַד יְמִינֶכָּה «Господь хранит тебя, тень на правую руку твою»<sup>138</sup>.

**Ст. 6.** Господь уподобляется צל — «тени», в которой можно укрыться от палящих лучей солнца днем и от поражения луны ночью (ст. 5–6; ср. Числ 14:19; Пс 90:1).

С литературной точки зрения перед нами меризм (ст. 6): ссылаясь на две крайности (солнце и луна) автор псалма указывает на суточный круг (день и ночь). Этот меризм параллелен выражению веры в то, что Господь не дремлет и не спит (ст. 4). Как Бог не дремлет ни днем ни ночью, так и человек может не бояться ни солнца, ни луны (дневных и ночных опасностей).

Как указывает Э. Ценгер, упомянутая здесь игра слов могла основываться на религиозных представлениях евреев о том, что солнце и луна могут бить либо поражать<sup>139</sup>. Это значит, что человек архаичной ментальности предполагал, что солнце и луна могут влиять на человека каким-то таинственным образом (ср. образ «лунатика» в Мф 4:24; 17:15). В 90 псалме речь ведется о том, что человек «не убоится ужасов в ночи» и «стрелы, летящей днем» (Пс 90:4-5). При параллельном чтении 90 и 120 псалмов возникает ощущение, что днем и ночью человеку есть чего бояться. Однако особенностью 120 псалма (в отличие от Пс 90) является то, что только здесь луна выступает в роли творящего зло субъекта. В других местах Библии образ «ударяющей» луны не засвидетельствован. Здесь же солнце воспринимается как светило, насылающее болезни днем, а луна — как светило, посылающее несчастья ночью.

Дневной ожог (ср. опаление солнцем головы пророка в Иона 4:8), о котором говорит псалом Септуагинты (οὐ συγκαύσει σε — не обожжет тебя), является частью тех бед, которые может послать солнце. В греческом переводе стиха образ небесного светила, поражающего ночью, теряется: луна, как и солнце, «будет обжигать» (συγκαύσει), но никак не «ударять» (πῆξῃ).

Таргум Псалмов переносит ударную силу с небесных светил на потусторонние силы: «не истребят тебя *утренние демоны* днем, когда господствует солнце, ни *ночные демоны*, когда

<sup>137</sup> Sanders J. A. The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>). Oxford : The Clarendon Press, 1965. P. 24.

<sup>138</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. Leiden, Boston : Brill, 2010. P. 701.

<sup>139</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 329.



господствует луна ночью»<sup>140</sup>. Мистическое прочтение 120 псалма в таргуме сродни тому мистическому подходу к интерпретации 90 псалма, который довольно рано закрепился в иудейской и христианской религиозной герменевтике.

**Ст. 7–8.** Упомянутое в 7 стихе זר «зло», вероятно, относится к любым «бедствиям», которые переживает человек, находясь под открытым небом. В подтверждение этому служит указание следующего стиха на צִוְיֶיךָ «выхождение твое» и בְּצִוְיֶיךָ «вхождение твое» (ст. 8) для совершения какой-то работы вне дома (см. 3 Цар 3:7). В книгах Царств данная пара слов имеет военный подтекст: царь со своими воинами выходит на битву и позже возвращается домой (см. 1 Цар 29:6; 4 Цар. 11:8; ср. Пс 18:6; 43:10). В Псалтири данная пара слов зачастую относится к сельскохозяйственным работам: живущие в деревнях израильтяне поутру выходят в поле и возвращаются обратно домой к вечеру (см. Пс 103:23). Опасность нападения диких зверей, разбойников или бед, причиняемых природными катаклизмами, вероятно, побуждала автора псалма с особым страхом относиться ко всякому злу, которое подстерегает за стенами родного дома. В этом случае уместна поговорка «мой дом — моя крепость».

В начале 8 стиха в рукописи 11QPs<sup>a</sup> отсутствует тетраграмматон יהוה. В ряде переводов (Sa, R, Aug) слово יהוה (= κύριος) в начале 8 стиха так же, как и в кумранской рукописи, отсутствует. В латинском переводе La предполагается, что слово יהוה (= dominus) меняется местами со словом צִוְיֶיךָ (= custodiat). Наличие или отсутствие יהוה в рукописной традиции может быть объяснено с точки зрения риторики поэтического произведения, а не грамматики. Вероятно, рукопись 11QPs<sup>a</sup> содержит краткую форму текста, засвидетельствованную в переводах, в которой 7–8 стихи мыслились как единая строфа: «Господь сохранит тебя от всего зла, твою жизнь сохранит, твой выход и твой приход»<sup>141</sup>. Масоретский текст и Септуагинта следовали иной традиции, в которой деление текста на смысловые отрезки проходило по границе между 7 и 8 стихами. Поэтический ритм в MT/LXX иной, он базируется на повторении выражений צִוְיֶיךָ יְהוה (= κύριος φυλάξει σε, ст. 7) и צִוְיֶיךָ יְהוה (= κύριος φυλάξει, ст. 8).

Если следовать делению текста, предполагаемому в 11QPs<sup>a</sup>, то заключительные слова מֵעַד לְעוֹלָם «отныне и до века» выглядят как постскриптум, прибавленный с целью адаптации произведения для исполнения в Храме. В MT/LXX заключение מֵעַד לְעוֹלָם выглядит как неотъемлемая часть последнего стиха. Отсюда, в отличие от издателей BHS<sup>142</sup>, мы делаем вывод, что в протомасоретской традиции имя יהוה «Господь» было прибавлено в начале 8 стиха, чтобы

<sup>140</sup> См. The Targum of Psalms. P. 220.

<sup>141</sup> Перевод приводим на основании издания древнееврейского текста рукописи 11QPs<sup>a</sup> Ю. Ульриха. См. Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 701.

<sup>142</sup> В критическом аппарате BHS недвусмысленно говорится о том, что в рукописях Мертвого моря слово יהוה probabiliter dele(ndum) «возможно, удалено». См. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1209.

сделать текст более целостным, убрав «швы» между основным текстом и редакторским прибавлением מִמְעַד לְעוֹלָם «отныне и вовек». Этот вариант текста лег в основу большинства последующих греко-латинских переводов.

**Интерпретация.** Лирический герой 120 псалма поднимает глаза к горам (Пс 120:1) потому, что верит: оттуда Господь пошлет помощь сыновьям Израиля. Данная тема связывает три из «песней восхождений» в единую цепочку. В 120 псалме говорится «*возвожу очи мои к горам*» (ст. 1), в 122 псалме — «*возвожу очи мои к Живущему на небесах*» (Пс 122:1), в 124 псалме народ отождествляется с Иерусалимом, а Господь — с горами вокруг него (см. Пс 124:2). Как видно, «горы» в цепочке 120, 122 и 124 псалмов являются символом Божьей защиты города и народа<sup>143</sup>. О каких точно «горах» идет речь, здесь не уточняется.

Переводчики текста Септуагинты на итальянский язык полагают, что перед нами молитва воина, поскольку горы имели стратегическое значение в истории Древнего Израиля<sup>144</sup>. Нам не известно, проживал ли автор псалма в Иерусалиме или пребывал от него далеко. Местоимение הַיָּמָה — «откуда» не содержит намека на какое-либо определенное место или чем-либо примечательную гору (см. Быт 42:7; Нав 9:8; Суд 19:17). Остается предположить, что подразумеваемой в псалме «горой» мог быть Сион, который в псалмах называется «святой горой» в силу расположенного на ней Храма (см. Пс 86:1; 132:3). Место нахождения святилища называлось еще местом «обитания Бога» (см. Пс 3:5). Защищая народ от притеснителей, Бог словно спускался с горы Сион (см. Пс 13:7).

Особенность поэтической формы 120 псалма заключается в том, что текст начинается с личного разговора от первого лица («меня», ст. 1), продолжается благопожеланием предполагаемому собеседнику («тебя», ст. 3) и завершается утверждениями в третьем лице, напоминающими вероучительные формулы (Господь — «хранящий Израиля», ст. 4). Не исключено, что в древности 120 псалом исполняли по ролям. В таком случае 1–2 стихи произносил первый голос, 3–4 стихи воспевались народом, а 5–8 стихи произносились священником<sup>145</sup>. Переход от первого голоса ко второму, как полагают некоторые исследователи, напоминает диалог между паломником и благословляющим его священником<sup>146</sup>. На этом основывается гипотеза о привязке псалма к храмовой литургии, из которой следует, что он исполнялся левитами на ступенях лестницы, ведущей к Храму.

Правда, содержание 120 псалма ничего не говорит о храмовой литургии. Персонаж «я» похож на странника, который находится в пути в буквальном и в переносном смысле: он сейчас

<sup>143</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150. P. 41.

<sup>144</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. Brescia : Morcelliana, 2020. P. 352.

<sup>145</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham, WA : Logos Bible Software, 2008. P. 606.

<sup>146</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 352.

идет по дороге в Иерусалим, он вообще совершает путь своего земного странствования, претерпевая физические трудности и ведя «мысленную брань» в постижении промысла Божия<sup>147</sup>.

## Псалом 121

Таблица 3. Перевод 121 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 נָשִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד<sup>a</sup></p> <p>שָׂמַחְתִּי בְּאִמְרֵי לֵי בֵּית יְהוָה גְּלוֹד:</p> <p>2 עֲמָדוֹת הָיוּ רַגְלֵינוּ<sup>a</sup> בְּנִשְׁעַר יְרוּשָׁלַם<sup>b</sup></p> <p>3 יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה כְּעִיר<sup>a</sup> שֶׁחֻבְּרָהּ לָהּ<sup>b</sup></p> <p>יַחְדָּו:</p> <p>4 נְשִׂאֵם<sup>a</sup> עָלוּ שְׁבָטַיִם שְׁבָטֵי־יְהוָה<sup>b</sup> עֲדוֹת</p> <p>לְיִשְׂרָאֵל לְהִזְדוֹת<sup>c</sup> לְשֵׁם יְהוָה:</p> <p>5 כִּי נִשְׁמָהוּ יִשְׁבּוּ כִסְאוֹת<sup>a</sup> לְמִשְׁפַּט כִּסְאוֹת</p> <p>לְבֵית דָּוִד:</p> <p>6 שִׂאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם<sup>a</sup> יִשְׁלִי אֶהְבִּיד<sup>a</sup> <sup>b</sup>:</p> <p>7 יְהִי־שְׁלוֹם בְּחִילֶךָ שְׁלוֹהָ<sup>a</sup> בְּאַרְמְנוֹתֶיךָ:</p> <p>8 לְמַעַן אֲתִי וְרַעֲי אֲדַבְּרָהּ־נָא שְׁלוֹם בְּךָ:</p> <p>9 לְמַעַן בֵּית־יְהוָה אֶלְהֵינוּ אֲבַקֶּשָׁה טוֹב</p> <p>לְךָ:</p>	<p>Песнь восхождений. Давиду.</p> <p>1 Я обрадовался говорящим мне: «Пойдем в дом Господень!».</p> <p>2 Стояли наши ноги во вратах твоих, Иерусалим.</p> <p>3 Иерусалим, построенный как город, прочно связанный вместе,</p> <p>4 куда восходят колена, колена Господни, — это заповедь Израилю — славить имя Господне,</p> <p>5 ибо там поставлены престолы для суда, престолы дома Давидова.</p> <p>6 Просите мира Иерусалиму: «Да покоятся (пребывают в мире / наслаждаются) любящие тебя,</p> <p>7 Да будет мир в стенах твоих, покой — во дворцах твоих!»</p> <p>8 Ради братьев моих и друзей моих скажу же я: «Мир в тебе!»</p> <p>9 Ради дома Господа, Бога нашего, поищу добра (пожелаю блага) для тебя.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** В масоретском тексте 121 псалом надписан לְדָוִד «Давиду». Кумранские рукописи (לדוד — 4Q522, 11QPs<sup>a</sup>), латинский перевод *iuxta Hebraeos* и раввинистические источники (BT. Маккот 10a-10b; Мидраш Тегиллим; комментарий Давида Кимхи), как и MT, содержат упоминание Давида в заголовке. Преданный протомасоретской традиции Авкила идет в том же направлении: ὁσμα τῶν ἀναβάσεων τοῦ Δαυίδ (в соответствии с ретроверсией Ф. Филда с Сиро-Гексапл). О Давиде, напротив, ничего не говорит Таргум Псалмов и комментарий Раши. К слову, Раши никогда не указывает на Давида в наименованиях «псалмов восхождений». По

<sup>147</sup> Becking B. God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121. P. 2.

всей видимости, на атрибуцию псалма Давиду в еврейской традиции повлияло упоминание в нем  $\text{דָּוִד בֵּית}$  «дома Давида» (ст. 5).

Свидетельства переводов, как показывает критический аппарат Гёттингенского издания Септуагинты, разделились почти равномерно:  $\omega\delta\eta\ \tau\omega\nu\ \alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\omega\nu\ \text{Bo}^p, \text{Sa}, \text{R}', \text{Aug}, \text{Uulg}, \text{L}', \text{A}'']$  +  $\tau\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta\ \text{S}, \text{Bo}^p, \text{La}^G, \text{Ga}, \text{Sy} (= \text{MT})^{148}$ . При этом критический аппарат в изданиях Галликанской Псалтири указывает, что в некоторых рукописях упоминание Давида отсутствует. Ни в трудах святителя Илария Пиктавийского, ни в трудах блаженного Августина, которые комментируют старолатинские тексты и приводят название 121 псалма в своих комментариях, имя Давида не упоминается. Ни блаженный Феодорит Кирский, который представляет текст, относящийся к Лукиановской редакции, ни Исихий Иерусалимский, который представляет текст, относящийся к Оригеновской редакции, не упоминают Давида в заголовке псалма<sup>149</sup>. Таким образом, они свидетельствуют, что в первое время в псалме Септуагинты данное надписание отсутствовало. Анализ истории герменевтики показывает, что отцы Церкви практически не связывают данный псалом с Давидом (за исключением ст. 5, где упоминается его имя). Поэтому кажется, что в Септуагинте, которую комментировали в свое время многие церковные экзегеты, слова  $\tau\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta$  отсутствовали.

**Композиция.** Ответ на вопрос, какова композиция псалма, зависит от интерпретации форм глаголов в 2 и 4 стихах. От решения грамматической проблемы, очевидно, зависит и понимание исторического контекста описываемых в псалме событий.

Ганс-Иоахим Краус считал, что структура псалма «прозрачна» и он легко делится на три части: в 1 и 2 стихах говорится об отправлении и конечной точке паломничества, в 3–5 стихах звучит хвала Сиону, в 6–9 стихах произносятся молитвы за город Божий и благословения<sup>150</sup>.

Иначе интерпретируя синтаксис, М. Дахуд предлагает такую композицию: в первой строфе (ст. 1–4а) поэт описывает свою радость по поводу прибытия на Сион, во второй строфе (ст. 4б–5) он произносит краткую проповедь о том, зачем следует совершать паломничество в Иерусалим как административный центр страны, в третьей строфе (ст. 6–9) герой псалма произносит благословение на Святой Град<sup>151</sup>.

Предложенная Битом Вебером композиция псалма сложнее предыдущих. Он делит псалом на пять одинаковых по размеру строф. Стихи 1ab–2ab он обозначает буквой А, стихи 3ab–4ab —

<sup>148</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 305.

<sup>149</sup> См. исследование вопроса упоминаний о Давиде в толкованиях отцов Церкви на 121 псалом в кн.: Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 53.

<sup>150</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1993. P. 432.

<sup>151</sup> Dahood M. Psalms: Introduction, Translation, and Notes. Vol. III. Psalms 101–150. New Haven; London : Yale University Press, 2008. P. 203–204.

буквой В, стихи 4cd–5abc — С, стихи 6ab–7ab — В', стихи 8ab–9ab — А'. На его взгляд, структура псалма представляет собой хиазм из пяти строф по образцу: А-В-С-В'-А'<sup>152</sup>.

Мы, со своей стороны, предпочитаем простое деление псалма на три строфы (ст. 1–2, 3–5 и 6–9), что может быть обосновано не только синтаксисом, но и самой драматургией поэтического произведения. Такого же деления псалма на поэтические строфы придерживаются Вейзер, Равази, Жирар, Веско, Хоссфельд–Ценгер, Мейне<sup>153</sup>.

Повествование 121 псалма начинается с прихода в Храм лирического героя (ст. 1–2), за которым следует поэтическое описание Иерусалима (ст. 3–5) как идеально спроектированного монолитного города (ст. 3), в котором располагается центральная судебная администрация (ст. 5). В городе должен царствовать мир (ст. 7–8), поэтому ради братьев и ради дома Господа некий «я» желает городу мира и процветания (ст. 6–9). В радостном гимне звучит благодарность за возможность побывать в הַיְהוָה — «доме Господнем» (ст. 1, 9), и увидеть, как в Иерусалим стекаются הַיְהוָה — «колена Господни».

**Ст. 1.** Псалом начинается со всплеска радости псалмопевца. Предлог הַ, следующий за глаголом פָּשַׁע, указывает на причину радости: лирического героя пригласили присоединиться к паломникам, идущим в «дом Господень» (ст. 1). Приглашение «пойдем в дом Господень» (ст. 1) встречается в книгах пророков (ср. Ис 2:3; Иер 31:6). Выражение לִי בֵּית יְהוָה «в дом Господень» не содержит предлога перед словом בֵּית «дом», что в целом характерно для еврейской Библии (см. 2 Цар 12:20).

**Ст. 2.** Во втором стихе псалмопевец обращается непосредственно к Иерусалиму. О том, как лирический герой совершал свое паломничество во Святой Град, в псалме не говорится ни слова. Героя псалма пригласили совершить паломничество, а по прибытии он вместе с группой паломников стал восклицать: наконец-то הָיוּ רַגְלֵינוּ עֹמְדוֹת «стояли / стоят ноги наши» во дворах твоих, Иерусалим (ст. 2)<sup>154</sup>.

Глагольные формы 2-го и 4-го стихов некоторые переводят прошедшим временем (например, Дахуд), другие тяготеют к переводу настоящим временем (среди прочих Хоссфельд–Ценгер). В первом случае предполагается, что герой псалма вспоминает, как он с иными паломниками побывал в Святом Граде, во втором случае пафос скорее соответствует моменту прибытия паломников в Иерусалим<sup>155</sup>.

Разное понимание стихов возможно, если принимать qatal форму перфекта глагола הָיָה «быть, случаться» הָיוּ («были») как «передний план» (foreground) упомянутой в первом стихе qatal

<sup>152</sup> Weber B. *Werkbuch Psalmen*. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2016. P. 281.

<sup>153</sup> См. Meynet R. *Les psaumes des montées*. P. 46.

<sup>154</sup> Масоретский текст согласно с Септуагинтой говорит הָיוּ רַגְלֵינוּ = οἱ πόδες ἡμῶν — «ноги наши», в то время как 11QPs<sup>a</sup> и Пешитта упоминают только רַגְלֵי — «ноги» без местоимения «наши».

<sup>155</sup> Meynet R. *Les psaumes des montées*. P. 45.

формы  $\text{הִתְרַצַּעַתִּי}$  («я возрадовался»)<sup>156</sup>. Некто «я» находится сейчас в Иерусалиме, приглашая читателя псалма стать сейчас рядом с ним. Форма  $\text{יָלַע}$  (qal perf. 3 pl. от  $\text{לָלַע}$  — «восходить, подниматься», ст. 4) в таком случае понимается как описание израильских колен, «восходящих» в Иерусалим на глазах у лирического героя. Хоссфельд и Ценгер считают, что действие разворачивается «сейчас», имея в виду путешествие, которое является частью мысли, выраженной в 1–2 стихах, и потому рассматривают причастную конструкцию как результативную<sup>157</sup>.

Как отмечает Арчибальд ван Виринген, формы qatal  $\text{הִתְרַצַּעַתִּי}$  «возрадовался» и  $\text{עָמְדוֹת הָיָו}$  «были стоящими [ноги]» можно понимать и как «фон» (background) описываемого события: «я»-герой возрадовался, что его пригласили с собой, а по прибытии в город он с другими паломниками стал во вратах города (ст. 1–2). В таком случае не только приглашение, но и само паломничество для читателя псалма уже совершилось, а теперь он оглядывается в прошлое и повествует о том, как в центр страны по заведенной традиции стекаются толпы народа (ст. 3–5)<sup>158</sup>. При таком подходе глаголы  $\text{יָלַע}$  — «восходят» и  $\text{יָשְׁבוּ$  — «стоят» интерпретируются как описание стандартной ситуации с нулевой перспективой: как всегда, туда восходят племена, там всегда стоят престолы суда. Читатель текста вместе с «я»-героем свидетельствует об уже завершённом паломничестве в Иерусалим, куда обычно собираются израильтяне и где постоянно совершается судопроизводство.

Возможен и третий подход к прочтению глагольных форм и синтаксических конструкций 121 псалма. Он основан на понимании всех qatal форм 1–5 стихов как описания действий, совершенных в прошлом. В таком случае первая половина псалма понимается как наблюдение за неприятной реальностью, когда закон для Израиля «славить имя Господне» (ст. 4) остается в силе, но паломничество в Иерусалим уже невозможно, туда уже не восходят колена, престолов суда там уже нет. И тогда на передний план выходит призыв просить о мире Иерусалиму и его чертогам (ст. 6–9). В таком случае, как настаивает А. Виринген, закон Израилев «славить имя Господне» (ст. 4b) выглядит как описание настоящего, а обрамляющие данный тезис стихи выглядят как воспоминание о прошлом (ст. 1–4a, 5) и призыв к будущему (ст. 6–9). Если так, то Иерусалима нет, нет престолов Давида, все это только в воспоминаниях и надеждах<sup>159</sup>. Перед глазами читателя раскрывается пропасть между бедственной реальностью и идеалом, в котором все еще живо имя царя Давида. Анонимный герой «я» обращается к своему читателю как к

<sup>156</sup> Van Wieringen A. Psalm 122: Syntax and the Position of the I-figure and the Text-immanent Reader // The composition of the Book of Psalms. Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 747.

<sup>157</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 332.

<sup>158</sup> Van Wieringen A. Psalm 122: Syntax and the Position of the I-figure and the Text-immanent Reader. P. 749.

<sup>159</sup> Ibid. P. 752–753.

одному из братьев (ст. 8), чтобы вместе строить будущее с общиной себе подобных «мы» (ст. 2, 8) в новой реальности.

Герберт Доннер также указывает, что причастную конструкцию  $\text{עֲמָדוֹת הַיָּדָיִם רַגְלֵינוּ}$  можно понимать трояко: как предложение в настоящем времени («наши ноги стоят»), в прошедшем времени («наши ноги стояли») или даже в будущем времени («наши ноги будут стоять»)<sup>160</sup>. Сам ученый отдает предпочтение такому переводу: *Unsere Füße standen in deinen Toren, Jerusalem* «Ноги наши стояли во вратах твоих, Иерусалим» (Пс 121:2). Аналогичная синтаксическая конструкция, именное предложение с обратным порядком слов (дополнение — сказуемое — подлежащее), встречается в Танахе всего один раз:  $\text{רַעַב הָיָה עַבְדְּךָ}$  — «раб твой был пастухом» (1 Цар 17:34). Как указывает Доннер, в 57 похожих случаях употребления причастия с перфектом глагола  $\text{הָיָה}$  последний является показателем прошедшего времени (исключение Быт 42:11, 31; Ис 59:1-2а; Иез. 34:1). Только в Плач 1:16, как полагает Доннер, похожая конструкция, состоящая из причастия и перфекта глагола  $\text{הָיָה}$ , обозначает настоящее время. Следовательно, текст 121 псалма позволяет видеть в нем не только отражение настоящей действительности, но и воспоминание паломника о прибытии в Святой Град в прошлом.

**Ст. 3–4.** В 3–4 стихах лирический герой псалма восхваляет Иерусалим. Отметим, что в 3–5 стихах речь об Иерусалиме идет в третьем лице («он»), а в 7–9 стихах обращение к нему звучит во втором лице («тебе», «тебя», «твоих»).

Перевод слов  $\text{הָיָה}$  и  $\text{וַיִּבְנֶה}$  зависит от интерпретации пассивного причастия  $\text{הַבְּנוּיָה}$  — «построенный», образованного от корня глагола  $\text{בָּנָה}$  «строить, созидать». В контексте 121 псалма глагол  $\text{וַיִּבְנֶה}$  можно понимать либо как технический термин, обозначающий комплексную застройку города, включающую Храм, стены и здания внутри стен (см. Быт 11:4; 2 Пар 11:5; 3 Цар 16:24), либо как указание на построение семьи и устройство общества в целом (см. ст. 4–5; Втор 25:9; Иер 24:6, 31:4, 33:7; Пс 27:5)<sup>161</sup>.

Мы полагаем, что Иерусалим описывается в псалме как город  $\text{הַבְּנוּיָה}$  — «построенный» (ст. 3) так, чтобы обеспечить безопасность и сплоченность людей (аспект, подчеркнутый наречием  $\text{וַיִּבְנֶה}$ , «вместе, как целое»; ср. Пс 131:1). Корень глагола  $\text{חָבַר}$  «соединять» в породе *piel* «сложить части вместе» в книге Исход служит для описания прочного соединения частей скинии (см. Исх 26:6, 9, 11; 36:10, 13, 16, 18), а в породе *rual* «быть связанным вместе» описывает соединение двух нарамников ефода Аарона (см. Исх 28:7; 39:4).

Глагол  $\text{וַיִּבְנֶה}$  «строить» в данном псалме может включать аспект «восстановления» после разрушения (ср. Нав 6:26; Иез 36:36; Пс 101:17, 146:2). Автор псалма ничего не говорит о тех

<sup>160</sup> Donner H. Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten. Berlin; New York : De Gruyter, 1994. P. 189–190.

<sup>161</sup> Весь спектр значений леммы  $\text{בָּנָה}$  представлен в словаре HALOT. См. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1994. P. 139.

трудностях, которые были связаны с восстановлением города в послевоенную эпоху. Гипотезы о связи псалма с восстановлением стен Иерусалима при Неемии (см. Неем 6:15) строятся на интерпретации выражения масоретов  $\text{יְהִי הַבְּרֵךְ לְךָ יְהוָה}$  — «прочно связанный воедино» (ст. 3).

Если принять во внимание, что корень глагола  $\text{כּבַּר}$  может иметь значения «соединять, быть союзником» (pual pf. 3 fem. sing.  $\text{כִּבְּרָה}$  со значением «быть связанным вместе», ст. 3), то вслед за М. Гоулдером можно понимать выражение «слитый воедино» (ст. 3) как указание на слаженное состояние оборонительных стен города, в которых камни плотно прижаты друг к другу. Это говорит о том, как предполагает Гоулдер, что до Неемии камни были разбросаны по склонам холмов вокруг Иерусалима, а затем их вернули на место и заполнили ими пробоины в стенах<sup>162</sup>.

Эрих Ценгер считает, что  $\text{אֱמֶת}$  здесь не указывает на сравнение (отстроен, «как» город), а подчеркивает, что Иерусалим теперь снова «настоящий» город ( $\text{אֱמֶת}$  veritatis — «поистине» город)<sup>163</sup>. В этом случае можно было бы предположить, что торжественное собрание паломников происходит у городских стен, как и в Пс 47:13. Паломники восхищаются хорошо построенным городом с крепкими стенами и массивными башнями. В пользу такой точки зрения служит перевод Пешитты, в котором  $\text{יְהוָה}$  передается как  $\text{šwr}$  «стена». Однако этому противоречит значение леммы  $\text{כּבַּר}$ , которая, как указывает Г. Доннер, ни в библейском иврите, ни в постбиблейских ивритских текстах, ни в других семитских языках не используется в описании архитектуры<sup>164</sup>.

На наш взгляд, «соединение воедино» может подходить не только к стенам и компактной застройке города, но и к группе людей, которая, входя в город, становится его неотъемлемой частью. В таком случае в псалме можно увидеть намек на то, что в городе соединяется воедино община верных. В пользу «социологической интерпретации» 3 стиха говорит следующий 4 стих, в котором речь идет о «коленах Господних». Поскольку в четвертом стихе псалма речь идет о потоках людей, восходящих во Святой Град, выражение  $\text{יְהִי הַבְּרֵךְ לְךָ יְהוָה}$  «прочно соединенный вместе» (ст. 3) может указывать на религиозную общину как сплоченное сообщество<sup>165</sup>. Тогда перевод Jerusalem is a city designed to accommodate an assembly — «Иерусалим — это город, созданный для того, чтобы вместить собрание» (NET) предполагает понимание основы слова  $\text{כּבַּר}$  не в роли глагола  $\text{כִּבְּרָה}$  («быть связанным», см. Исх 28:7, 39:4), а существительного  $\text{כְּבָרָה}$  («община, общество», см.  $\text{חָבַר}$  в Иов 34:8; ср.  $\text{חֲבֵר}$  «сообщество, община, совет» в Притч 21:9;

<sup>162</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150, 1998. P. 45.

<sup>163</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 332.

<sup>164</sup> Исключением является употребление  $\text{מְחַבְּרֵי}$  в значении «деревянные связующие балки» (2 Пар 34:11) и «железные скобы» (1 Пар 22:3). Во всех этих случаях, однако, существительное  $\text{מְחַבְּרֵי}$ , образованное от причастия глагола  $\text{כּבַּר}$  в породе piel, не относится к каменным или глинобитным стенам. — Donner H. Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten. P. 194.

<sup>165</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York : United Bible Societies, 1991. P. 1056.



25:4; Ос 6:9 = 4QpIsa<sup>c</sup> Frag. 23. 2:14; 4Q448 Col. A:9)<sup>166</sup>. Консонантная основа слова  $\text{הבב}$  в таком случае не меняется, но с изменением огласовки текст приобретает иной смысл. В пользу такой трактовки основы  $\text{הבב}$  служат древние переводы:  $\text{Ἱεροσολημ οἰκοδομουμένη ὡς πόλις ἧς ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό}$  (LXX), *Hierusalem quae aedificatur ut civitas cuius participatio eius in idipsum* (Hieronymus iuxta LXX), *Hierusalem quae aedificaris ut civitas cuius participatio eius simul* (Hieronymus iuxta Hebr.). В пользу понимания текста псалма Септуагинтой служит перевод пассивного причастия  $\text{הבב}$  «привязанный, соединенный», образованного от основы глагола  $\text{הבב}$ , в Ос 4:17 как  $\text{μέτοχος}$  — «участвующий».

Принято считать, что  $\text{יחדו}$  является наречием со значением «вместе, как одно целое» (см. Пс 47:5; 82:6; 101:23)<sup>167</sup>. Однако не исключено, что перед нами форма глагола  $\text{*הבב}$  «быть соединенным». Мы встречаем близкий по форме глагол в следующем выражении книги Иова:  $\text{אֲלֵי־יַחַד בְּיָמַי שָׁנָה}$  (Иов 3:6)<sup>168</sup>. В лексиконе HALOT указывается, что глагол  $\text{הבב}$  в форме имперфекта  $\text{הבב}$  встречается в Быт 49:6 и Ис 14:20<sup>169</sup>. В обоих случаях речь идет о присоединении человека к какой-то группе людей. С учетом эмендации ( $\text{*הבב}$  вместо  $\text{הבב}$ ), предложенной в лексиконе Д. Клайнса, все выражение  $\text{שֶׁהַבְּרָה־לָּהּ יַחַדוּ}$  «который соединен вместе» можно понимать как  $\text{שֶׁהַבְּרָה־לָּהּ יַחַדוּ}$  — «чье общество с ним [городом] соединено»<sup>170</sup>. При такой интерпретации текста псалма подразумевается, что в Иерусалиме все евреи, где бы они ни родились, чувствуют себя не просто товарищами, а кровными родственниками (ср. Пс 86).

В «Большом свитке псалмов», вместо предлога с местоименным суффиксом женского рода  $\text{לָּהּ}$ , относящегося к слову  $\text{עִיר}$  «город» (MT), употребляется суффикс мужского рода  $\text{לוֹ}$  (11QPs<sup>a</sup>). Принято считать, что слово  $\text{עִיר}$  является существительным женского рода, отсюда понятна роль  $\text{לָּהּ}$  в MT<sup>171</sup>. В таком случае чтение  $\text{לוֹ}$  рукописи 11QPs<sup>a</sup>, возможно, указывает не на город вообще, а на Иерусалим. Выражение масоретского текста  $\text{יַחַדוּ}$  «вместе» в кумранской рукописи отсутствует<sup>172</sup>.

Если в еврейском тексте двойственное число в названии  $\text{יְרוּשָׁלַיִם}$  «Иерусалим» дает намек на существование двух частей города — возможно, храмовой горы и остальной части города, — то трактовка арамейского таргума недвусмысленно говорит о двух Иерусалимах — небесном и земном, которые сливаются воедино. В Таргуме Псалмов читаем: «Иерусалим, который был

<sup>166</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 3, 1996. P. 155.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> В переводе данного места из книги Иова издатели NET Bible опираются на греческие переводы, которые интерпретируют консонантную основу  $\text{הבב}$  как  $\text{הבב}$  «соединять, добавлять». Отсюда и перевод NET Bible: *let it not be included among the days of the year* «да не будет он включен в число дней года» (см.  $\text{μηδὲ ἀριθμηθεῖν εἰς ἡμέρας μῆνῶν}$  в Иов 3:6 LXX).

<sup>169</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 646.

<sup>170</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 4, 1998. P. 182, 195.

<sup>171</sup> Ibid. Vol. 6, 2011. P. 369.

<sup>172</sup> Sanders J. A. The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>). P. 24.

отстроен *в небесах*, как город, слитый *с тем, который на земле*. Автор Послания к Евреям пишет, что верующие приступили к  $\Sigma\iota\omicron\nu\ \delta\omicron\rho\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \zeta\omega\nu\tau\omicron\varsigma$ ,  $\text{Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ}$  — «горе Сион, граду Бога Живаго, небесному Иерусалиму» (Евр 12:22). Как видно, герменевтические линии толкований в иудейской и христианской традициях в какой-то момент пересекаются, но это не говорит о том, что именно так понимался 121 псалом до разорения Святого Града римлянами (70 г. н. э.).

**Ст. 4.** В начале 4 стиха вместо выражения МТ  $\text{כִּי־שָׁמָּה}$  «куда/туда» ( $\epsilon\kappa\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha\rho}$  в LXX) в рукописи 11QPs<sup>a</sup> употреблено местоимение  $\text{הַשָּׁמָּה}$  «там/туда» (с огласовкой  $\text{הַשָּׁמָּה}$ ). Смысл стиха при этом не меняется.

При указании на кланы или иные родовые единицы двенадцати Израильских племен чаще всего в еврейской Библии мы встречаем выражение  $\text{לְקַבְּלֵי־יִשְׂרָאֵל}$ , «колена Израиля» (см. Быт 49:16; Исх 24:4; Втор 33:5 и др.). В 121 псалме употреблено уникальное выражение  $\text{הַיְיָ־יְקַבְּלֵנִי}$  — «колена Господни», которое более нигде в масоретском тексте не встречается. Как полагает М. Гоулдер, уход автора псалма от допленного выражения «колена Израиля» к архаичному выражению «колена Господни» может свидетельствовать о послевоенной редакции псалма, когда от всех двенадцати израильских колен в лучшем случае сохранились остатки Иуды, Вениамина и Левия<sup>173</sup>. Для репатриантов Иерусалим стал символом народного единства, ибо туда собирались племена потомков праотца Иакова (ср. Быт 49).

В МТ присутствует выражение  $\text{לְיִשְׂרָאֵל־עֵדוּת}$  «закон / свидетельство для Израиля» (ст. 4). Такое же чтение поддерживает рукопись 4QPs122 (ср. LXX, где  $\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \text{Ἰσραὴλ}$  — «свидетельство Израилю»). Чтение  $\text{עֵדוּת}$  здесь следует признать как *lectio difficilior*. В еврейской Библии это слово может указывать на «откровение», положенное в ковчег (см. Исх 25:16, 21; 40:20), обозначать «заповеди» и «постановления» (см. Втор 4:45, 6:17), но никак не племена Израиля. Непонятно, какова синтаксическая функция выражения  $\text{לְיִשְׂרָאֵל־עֵדוּת}$  внутри стиха. Его можно понимать либо как восклицание, прерывающее ход повествования, которое можно поместить в скобки (в NAS эта фраза отделена от основного текста знаками тире), либо как начало нового предложения: «заповедь Израилю, *чтобы* славить имя Господне» (ст. 4cd).

В рукописи 11QPs<sup>a</sup> на этом месте стоит фраза  $\text{עֲדָת־יִשְׂרָאֵל}$  — «община Израиля», аналогично у Симмаха —  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\tilde{\omega}\ \text{Ἰσραὴλ}$ . Стиль кумранского псалма кажется более поэтичным, чем масоретский текст, поскольку в нем появляется параллелизм между выражениями «колена Господни» и «община Израиля»<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150, 1998. P. 46.

<sup>174</sup> Bratcher R. G., Reburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1056–1057.

**Ст. 5.** Выражение  $\text{לְמַשְׁפָּטֵי לִיִּשְׁבֵּי הַכִּסֵּאִים}$  «престолы суда» (ст. 5) указывает на то, что Иерусалим был столицей государства, где проживали цари или князья Израиля и вершили там суд над своими подданными.

Следуя «Грамматике Библейского иврита» Поля Жюона полагаем, что множественное число слова  $\text{לִיִּשְׁבֵּי הַכִּסֵּאִים}$  — «престолы» следует понимать как *pluriel d'excellence ou de majesté* «множественное число превосходства или величия» (ср.  $\text{קִדְשֵׁי־יְהוָה}$  «Святой» в Притч 9:10; 30:3)<sup>175</sup>. За исключением Ис 14:9 и Иез 26:16, где по контексту требуется множественное число слова «престолы»<sup>176</sup>, это единственный раз в еврейской Библии, когда термин  $\text{כִּסֵּאִים}$  используется во множественном числе.

Первая часть стиха рукописи 11QPs<sup>a</sup> читается плохо, но во второй половине отчетливо видно, что речь идет о единственном  $\text{כִּסֵּא לְבֵית דָּוִד}$  «престоле дома Давида»<sup>177</sup>. Как видно, в кумранской рукописи употребляется не множественное число  $\text{לִיִּשְׁבֵּי הַכִּסֵּאִים}$  «престолы, троны», как в МТ, а единственное число  $\text{כִּסֵּא}$  — «престол, трон». Тем самым дополнительно подчеркивается исключительная роль Давида и «его дома» / его потомков (ст. 5). Как известно, сын Давида Соломон оборудовал в своем дворце помещение «с престолом, с которого он судил» приходящих к нему подданных (3 Цар 7:7). Упоминание Давида в тексте псалма (ст. 5), видимо, повлияло на последующее появление слова «Давид» в надписании<sup>178</sup>.

**Ст. 6–7.** Лорен Кроу указывает, что в зависимости от того, кто выступает адресатом императива, выражение  $\text{שְׁאַלְוּ שְׁלֹמֵ יְרוּשָׁלַיִם}$  можно понимать двояко: «просите мира Иерусалиму» или «о, Иерусалим, ищи мира!»<sup>179</sup>. Согласимся с Кроу, что первый вариант перевода в свете Иер 27:7 выглядит более обоснованным. Лирический герой просит «помолиться, просить» за Иерусалим ( $\text{שְׁאַל}$ , ст. 6) и тут же приводит образец молитвы, помещая в центр просьбы слова «мир» и «благополучие» (ст. 6–7). Молитву за мир в Иерусалиме можно понимать по-разному: как мир по отношению к внешним врагам или как мир среди самих израильтян.

В масоретском тексте мы видим характерную для еврейской Библии игру слов, которая строится на звуковой и смысловой ассоциации между словами «Йерушалаим» (Иерусалим) и «шалом» (мир):  $\text{שְׁאַלְוּ שְׁלֹמֵ יְרוּשָׁלַיִם}$  — «просите мира Иерусалиму»,  $\text{יְשַׁלְּמוּ$  — «пусть найдут покой» (ст. 6);  $\text{שְׁלֹמֵ}$  «мир»,  $\text{שְׁלֹמֵהֶם}$  «покой»,  $\text{שְׁלֹמֵ}$  «мир» (ст. 7–8). Родственные формулировки с

<sup>175</sup> Joüon P. Grammaire de l'hébreu Biblique. Rome : Institut Biblique Pontifical, 1947. P. 416.

<sup>176</sup> См. Ис 14:9: «поднял всех царей языческих  $\text{מִכְסֵּאֵיהֶם}$  с престолов их»; Иез 26:16: «И сойдут все князья моря  $\text{מְעַל כְּסֵאוֹתָם}$  с престолов своих». В обоих примерах, как видно, речь идет о престолах языческих царей, а не о престоле царе Израиля или престоле Божиим.

<sup>177</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 701.

<sup>178</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 411.

<sup>179</sup> Crow L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ... P. 45.

аллитерацией  $\psi/\omega$  встречаются также в словах:  $\psi\mu\eta\eta\tau\iota$  «я был счастлив» (ст. 1a),  $\mu\psi\psi$  «куда» (ст. 4a),  $\mu\psi$  «имя» (ст. 4d),  $\eta\psi\eta$  «там» (ст. 5a).

Схожий стилистический прием встречается в книге пророка Иеремии, в которой обыгрываются выражения  $\eta\tau\epsilon\psi\lambda\epsilon\mu$  — «Иерусалим» и  $\lambda\epsilon\psi\alpha\lambda\ \eta\psi\lambda\epsilon\mu$  — «спросить о благосостоянии» (Иер 15:5). На устах пророка Иеремии просьба о мире Иерусалиму звучит как традиционное приветствие: «кто зайдет к тебе спросить о твоём благосостоянии?» (Иер 15:5). Традиция приветствовать всех собравшихся в доме при захождении в него засвидетельствована и в Евангелии: «входя в дом, приветствуйте его [хозяина], говоря: мир дому сему» (Мф 10:12). Пожелание мира в 121 псалме выглядит как молитва, обращенная к любящим святой город людям. Они желают  $\psi\lambda\omega\mu$  «мира» городу, название которого в народной интерпретации подразумевает, что он является «городом мира» ( $\eta\tau\epsilon$  «город» +  $\psi\lambda\omega\mu$  «мир»); заметим, правда, что этимология слова  $\eta\tau\epsilon\psi\lambda\epsilon\mu$  неоднозначна). С помощью соответствующих стилистических приемов автор псалма подчеркивает главную тему произведения: Иерусалим должен быть городом мира и спокойствия.

Масоретский текст шестого стиха завершается пожеланием  $\eta\psi\lambda\epsilon\mu\ \alpha\eta\epsilon\beta\epsilon\tau\epsilon$  «да благоденствуют любящие тебя». Однокоренные слова «благоденствовать» ( $\psi\lambda\eta$ ) и «благоденствие» ( $\psi\lambda\eta$ ) в 6–7 стихах можно понимать, как «быть в мире и безопасности», «пребывать в состоянии покоя» (см. Дан 8:25; 11:21). Мир и благополучие, согласно псалму, идут бок о бок (ст. 7).

В рукописи 11QPs<sup>a</sup> шестой стих завершается выражением  $\eta\tau\epsilon\psi\lambda\epsilon\mu\ \alpha\eta\epsilon\beta\epsilon\tau\epsilon$ <sup>180</sup>. В одной из средневековых рукописей это слово пишется как  $\alpha\eta\eta\lambda\epsilon\tau\epsilon$  (первая рука рукописи De Rossi 593). С учетом того, что за чтением  $\alpha\eta\eta\lambda\epsilon\tau\epsilon$  стоит только *Ketib* без масоры, Доминик Бартелеми считает авторитет данной рукописи ничтожным<sup>181</sup>. Ошибка переписчика средневековой рукописи могла произойти вследствие ассимиляции с выражением  $\eta\psi\lambda\epsilon\mu\ \alpha\eta\eta\lambda\epsilon\mu$  «покойны шатры» (см. Иов 12:6 MT), единственного выражения в Библии, где аналогичная глагольная форма предшествует существительному. В *Septuaginta Deutsch* отмечается, что разница в одну букву  $\epsilon / \eta$  в корне меняет значение слова, но не меняет общей идеи стиха. Поскольку далее речь идет о стенах и чертогах, шатры Иерусалима вполне могли ассоциироваться у автора рукописи De Rossi 593 с теми, кто в них живет, а именно с любящими Святой Град<sup>182</sup>.

Чтение масоретского текста  $\eta\psi\lambda\epsilon\mu\ \alpha\eta\epsilon\beta\epsilon\tau\epsilon$  «да благоденствуют любящие тебя» (Пс 121:6) следует признать предпочтительным, поскольку в одном из следующих псалмов утверждается противоположная истина: «да постыдятся... все ненавидящие Сион» (см. Пс 128:5).

<sup>180</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. P. 701.

<sup>181</sup> Barthélemy D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4 : Psaumes. P. 807.

<sup>182</sup> *Septuaginta Deutsch*. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1843.

В выражении  $\text{יְהִי־שְׁלוֹם בְּחִיָּלֶיךָ}$  «да будет мир в стенах твоих» (ст. 7а) слово  $\text{חֵיל}$  указывает не только на городские стены, но на стены и внешние укрепления (см. Пс 47:14; 2 Цар 20:15; 3 Цар 21:23), защищающие жителей города. Потому маловероятно, что слово  $\text{בְּחֵיָלֶיךָ}$  в ст. 7б, которое мы перевели как «дворцы/каменные дома», предназначено для описания башен, встроенных в городскую стену.

Вторая половина 7 стиха  $\text{שְׁלֹוֹת בְּחֵיָלֶיךָ}$  «покой во дворцах твоих» (в переводе С. Аверинцева: «благоденствие — во дворцах твоих»<sup>183</sup>) начинается словом того же корня  $\text{שָׁלוּ}$  «покоиться, быть в безопасности, благоденствовать», что и вторая половина 6 стиха. Общепринятое издание масоретского текста (BHS) опирается на Ленинградский кодекс, в котором союз  $\text{ו}$  «и» отсутствует. В рукописи 11QPs<sup>a</sup> фраза начинается с  $\text{וְשָׁלוֹת}$  «и благоденствие» (=  $\text{καὶ εὐθηνία LXX}$ )<sup>184</sup>. Данная рукопись, как и Пешитта вместе с Септуагинтой, согласно свидетельствуют о наличии союза «и» в тексте.

Хотя текст рукописи 4Q122 сильно поврежден, слово  $\text{שָׁלוֹת}$  в ней угадывается<sup>185</sup>. Согласно этой рукописи, как в стенах, так и в чертогах должен быть  $\text{שָׁלוֹת}$  «мир», а не  $\text{שְׁלֹוֹת}$  «благоденствие». Скорее всего, перед нами свидетельство редакторской правки автора рукописи 4Q122, который стандартизировал терминологию в 121 псалме так, чтобы слово  $\text{שָׁלוֹת}$  присутствовало в каждом из стихов с 6 по 9. Как отмечают Микаэла Баукс и Ральф Брукер, в 7 стихе автор рукописи 4Q122 ставит  $\text{שָׁלוֹת}$  вместо  $\text{שְׁלֹוֹת}$ , а в 9 стихе помещает слово  $\text{שָׁלוֹת}$  «мир» вместо  $\text{טוֹב}$  «добро»<sup>186</sup>.

**Ст. 8–9.** В 8 стихе упоминаются «братья и ближние», которые собираются в Иерусалиме. Ради них и ради Храма (ст. 9) лирический герой желает мира городу и молится за его процветание. Слово  $\text{לְמַעַן}$  может выступать предлогом или союзом в зависимости от контекста. В Псалтири  $\text{לְמַעַן}$  может выступать предлогом как в положительных (см. «ради / в пользу» Пс 121:8), так и в отрицательных контекстах (см. «ради / назло врагам моим» Пс 5:9; ср. Пс 8:2). В 121 псалме нет речи о том, что «братья» имеют какие-то заслуги пред Богом. Следовательно, речь идет о благодеяниях «в пользу» братьев по милости Божией.

Форму когортатива, использованную в МТ,  $\text{אֶמְצַדְךָ אֲנִי}$  можно перевести как «скажу же я» (ст. 8). В рукописи 11QPs<sup>a</sup> частицы  $\text{אֲנִי}$  нет, в результате чего выражение приобретает вид «я скажу». Перевод Септуагинты  $\text{ἐλάλου δὴ}$  «говорил же» стоит особняком, поскольку содержит глагол  $\text{λαλέω}$  в имперфекте и эмфатическую частицу  $\text{δή}$ , которая не служит побуждением к действию.

<sup>183</sup> Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы ... С. 430.

<sup>184</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 701.

<sup>185</sup> Ibid. P. 685.

<sup>186</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1844.

Выражение  $\text{כָּךְ}$  «в тебе» (ст. 8), содержащее предлог  $\text{כְּ}$  «в», предполагает ссылку на город —  $\text{בְּחִלְלֵיךָ}$  «в стенах твоих» (ст. 7).

Выражение МТ  $\text{לְךָ טוֹב הַשְׁקִיפָה}$  (ст. 9) можно перевести как «поищу-ка тебе добра» в смысле «буду заботиться о твоём благе». В книге Есфирь наблюдается близкое по смыслу выражение, где говорится, что Мардохей  $\text{לְעַמּוֹ טוֹב דָּרַשׁ}$  «искал добра народу своему», будучи любимым у множества «братьев своих» (Есф 10:3). «Искал добра» значит заботился о благе своего народа, а не просто желал ему чего-то хорошего. Параллелизм «говорить» и «делать» в пользу своих собратьев, присутствующий в книге Есфирь, отражается в 8–9 стихах 121 псалма. Антиподом данной ситуации выступает конструкция из 119 псалма: «я говорю, они — к войне» (см. Пс 119:7). Здесь также предполагается «слово» и «дело», но «делом» врагов в 119 псалме выступает уже не благо, а война.

Согласно масоретскому тексту, псалмопевец желает  $\text{טוֹב לְךָ}$  «доброе тебе» (ст. 9). В кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> употребляется не прилагательное  $\text{טוֹב}$  «хороший, приятный, желанный», а существительное  $\text{טוֹבָה}$  «благо, добро, благополучие». В рукописи 4Q522 вместо  $\text{טוֹב}$  появляется слово  $\text{שְׁלוֹם}$  (см. ст. 7)<sup>187</sup>.

**Интерпретация.** Масоретский текст 121 псалма начинается словами «*Песнь восхождений. Давида. Возрадовался я, когда сказали мне: пойдём в дом Господень*» (Пс 121:1-2). Связь между 121 псалмом и Давидом кажется очень древней. Согласно Эмилю Пюэшу, включение этого псалма в рукопись 4Q522 (I в. до н. э.), в которой собраны тексты о Давиде и его сыне Соломоне, подготовке к строительству Храма на Сионе и переносе скинии собрания в город Давида, свидетельствует о тесной связи, которая могла быть установлена между этим псалмом и Давидом в еврейских кругах в давние времена<sup>188</sup>.

В Вавилонском Талмуде мы встречаем связь 121 псалма с паломничеством и одновременно с размышлением о преимуществе изучения Торы перед совершением жертвоприношений. Из уст палестинского аморая р. Иошуа бен-Леви (пер. пол. III в.) доносятся такие слова: «Что означает стих: *Во вратах твоих стояли ноги наши, Иерусалим* (см. Пс 121:2)? Что помогало ногам нашим выстоять на войне? Врата Иерусалима, где занимались Торой... Что означает стих: *Песнь восхождений Давиду; возрадовался я, когда сказали мне: пойдём в дом Господень* (см. Пс 121:1)? Сказал Давид перед Святым, благословен Он: “Господь мира, я слышал, как люди говорили: “когда этот старик умрет, чтобы пришел его сын Соломон и построил избранный дом, чтобы мы могли отправиться туда в паломничество [к Храму, который Соломон собирается построить]”, но я был рад услышать это!” Сказал ему Святой, благословен Он: “*Один день во дворах Твоих*»

<sup>187</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1844.

<sup>188</sup> Puech É. La Pierre de Sion et l'autel des Holocaustes d'après un Manuscrit Hébreu de la Grotte 4 (4Q522) // Revue Biblique. 1992. Vol. 99. No. 4. P. 675–677, 689.

*лучше тысячи* (см. Пс 83:11). Лучше для Меня один день, когда ты будешь заниматься Торой, чем тысяча всесожжений, которые твой сын Соломон собирает принести Мне на алтаре” (см. 3 Цар 3:4)» (ВТ. Маккот 10А)<sup>189</sup>.

В трактате Маккот, как и в масоретском тексте, псалом 121 надписывается דָּוִד «Давиду». Но, как видно, ноги стоящих во вратах Иерусалима людей (Пс 121:2) обозначают здесь не воинов, готовых к войне с нападающими на город врагами, а занимающихся Торой учеников. «Песнь восхождений» здесь соединяется с мыслью о паломничестве к Храму.

Мидраш Тегиллим объясняет надписание псалма «Давиду» его взаимосвязанностью с подготовкой к строительству Храма. Из уст одного из раввинов доносится предание, что Давид сказал Благословенному следующие слова: «Я слышал, как люди говорили: “Когда же умрет этот человек, чтобы его сын Соломон мог воцариться и построить святое место, к которому мы будем ходить в паломничество?” Тем не менее я возрадовался, несмотря на все их слова, ибо Святой, благословен Он, утешал меня: “Один день во дворах твоих лучше тысячи в других местах” (см. Пс 83:11), что значит: Я предпочитаю один день, когда ты посвящаешь себя Торе тысячам всесожжений, которые твой сын Соломон принесет мне на жертвеннике»<sup>190</sup>.

Исследуя религиозную лирику Древнего Израиля, Герман Гункель в свое время предположил, что 121 псалом является единственным полным примером жанра «паломнической песни» в Псалтири, хотя и дошедший до нас в более поздней форме<sup>191</sup>. Учитывая крайне малое количество сохранившихся примеров, невозможно составить точное представление об этом жанре. Тем не менее следы паломнических песен можно встретить в книгах пророков: Ис 2:3-5, Мих 4:2, Иер 31:6, а также, вероятно, в Ис 30:29. У пророка Исаяи мы находим похожие на 121 псалом слова: «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иакова, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима...» (Ис 2:3-5)<sup>192</sup>. Паломнические песни могли распеваться в начале пути, когда путешественники собирались вместе перед отправлением в дорогу, или в конце, когда они входили в чаемый город. Нет никаких доказательств того, что такие песни пелись по пути, в дороге. Личные местоимения первого лица единственного числа свидетельствуют о том, что основной фрагмент песни возник в конкретной ситуации, а затем,

<sup>189</sup> The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary / Trans. J. Neusner. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2011. P. 46–47.

<sup>190</sup> The Midrash on Psalms. Vol. 2. New Haven : Yale University Press, 1959. P. 300.

<sup>191</sup> Gunkel H. Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. P. 309.

<sup>192</sup> По мнению Г. Гункеля, в книге пророка Исаяи отразились мысли из «песни паломничества», что говорит о том, что псалом был написан ранее книги Исаяи. См. Gunkel H. Einleitung in die Psalmen ... P. 17.

согласно Гункелю, были изменены формы выражений и обогащено содержание, в результате чего 121 псалом превратился в песнь, прославляющую Сион (см. Пс 45, 47, 75, 83, 86)<sup>193</sup>.

Некоторые исследователи считают, что в 121 псалме есть несколько архаичных фигур речи (ст. 3–4), которые позволяют допустить, что он древнее двух предыдущих (Пс 119 и 120)<sup>194</sup>. В таком случае предполагается, что псалом стоит третьим в «псалмах восхождений» в силу литургических задач сборника. Если воссоздать образ паломничества в Храм, тогда два предыдущих псалма могут пониматься как подготовка к приходу в Иерусалим, а третий — как песня при вратах в священный город.

На наш взгляд, установить точную датировку псалма невозможно. Если учитывать, что стих 3 относится к реконструкции города после разрушения, а стихи 4ab-5 напоминают о том, как туда восходили колена Господни, в таком случае следует предположить, что псалом написан не ранее середины V века до нашей эры. Согласимся с Битом Вебером, что социально-политическая обстановка в Иудее после восстановления Неемией стен города оставалась нестабильной и потому выраженные в псалме просьбы и пожелания мира (ст. 6) могли быть весьма актуальными в персидский период<sup>195</sup>.

Сравнение с 47 псалмом (см. Пс 47:2–9, 13–15), также говорит в пользу после пленной датировки 121 псалма. Здесь, как полагает Э. Ценгер, перед нами раскрывается не теология города-крепости, в котором живет Великий Царь — Бог (Пс 47:2), служащий символом защиты от враждебных армий перед лицом ассирийской угрозы (VIII–VII вв. до н. э.)<sup>196</sup>. Образ города с его слаженно построенными домами, городскими воротами и валами (Пс 121) говорит о том, что это место служит для собрания колен и совершения суда, оно представляется читателю как объединяющий центр рассеянных по разным местам израильтян (ср. Пс 119–120).

Мы отвергаем гипотезу К. Зайболда<sup>197</sup>, что 121 псалом изначально представлял собой личный текст иерусалимского паломника, который впоследствии был пересмотрен и адаптирован под теологию Сиона (см. ст. 4cd и 9). Псалом 121, как и 131–133 псалмы, никак не связан с семейными или аграрными повседневными делами. Псалмы 121 и 131 создают историко-богословские связи со временами Давида. Упоминание «колен Господних» (הַטְּבִיטִים) и «дома Давида» (בֵּית דָּוִד) свидетельствует не о настоящем автора псалма, а о ностальгическом прошлом (форма написания имени דָּוִד является типовой для довольно поздних книг Паралипоменон).

<sup>193</sup> Ibid. P. 310.

<sup>194</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 609.

<sup>195</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 282.

<sup>196</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 336–337.

<sup>197</sup> Seybold K. Die Psalmen. Tübingen : JCB Mohr, 1996. P. 480.



Псалом прославляет Иерусалим как центр Израиля и цель паломничества, придавая всей композиции «псалмов восхождений» богословскую возвышенность.

Связь между частями предложения в 121 псалме устанавливается посредством повторения ключевых слов. Важнейшим является  $\text{יְרוּשָׁלַם$  — «Иерусалим», которое формирует стержень ступенчатой структуры поэтического произведения (ст. 2, 3, 6; ср. Пс 136). Этим словом завершается 2 стих и открывается 3 стих. В 4 стихе связь с Иерусалимом устанавливается посредством выражения  $\text{מִיָּשָׁר}$ , состоящего из относительной частицы  $\text{מִי}$  «куда» и наречия места  $\text{יָשָׁר}$  «там» (ср. ст. 5а  $\text{שָׁמָּה}$  «там»). В 7 стихе на Иерусалим намекают слова  $\text{חֵילָהּ}$  — «городские укрепления» (стены и внешние валы, см. Пс 47:14) и  $\text{אֲרָמֹנֶיהָ}$  — «укрепленные дворцы» (см. Ис 34:13; 3 Цар 16:18).

В данном псалме есть и иные повторяющиеся элементы. Так, в 4–5 стихах мы наблюдаем игру слов (парономазию) между  $\text{שְׁבֵטִים}$  «племена» (ст. 4ab) и  $\text{מִשְׁפָּט}$  «суд» (ст. 5b). Слова  $\text{תּוֹרָה}$  «закон» и  $\text{לְהַלְלוֹת}$  «славить» в 4 стихе рифмуются посредством окончаний  $\text{וּל}$  и  $\text{וּל}$ . Рифма между 6 и 7 стихами образуется посредством повтора окончания  $\text{יָי}$ , 7 и 8 стихи завершаются рифмой между  $\text{בָּרַךְ}$  (ст. 8) и  $\text{לָךְ}$  (ст. 9). В 8 и 9 стихах начальное слово  $\text{לְמַעַן}$  «ради» служит анафорой.

Поэтическое произведение, вероятно, отражает milieu подъема с нижнего города на храмовую гору, но никак не путешествие в город извне. В таком случае, предположительно, в литургической процессии, начинавшейся с нижних входных ворот и завершавшейся в Храме, принимали участие в первую очередь жители Иерусалима, которые более всего были заинтересованы, чтобы в их «городе мира» наконец-то воцарился мир.

## Псалом 122

**Таблица 4. Перевод 122 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p style="text-align: center;">שִׁיר הַמַּעֲלֹת<sup>1</sup></p> <p>אֲלֵיךָ נִשְׂאֲתִי אֶת-עֵינַי הַיֹּשֵׁבִי בַשָּׁמַיִם:</p> <p>הֲגִיבָה כְּעֵינַי עַבְדִּים אֶל-יָד אֲדוֹנָיִהֶם<sup>2</sup></p> <p>כְּעֵינַי שִׁפְחָה אֶל-יָד גַּבְרָתָהּ כִּן עֵינַיִנו</p> <p>אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַד שִׁיחַנְנוּ:</p> <p>חַנְּנוּ יְהוָה חַנְּנוּ כִּי-רַב<sup>a</sup> שָׂבַענוּ<sup>b</sup> בְּוֹז:<sup>3</sup></p>	<p>Песнь восхождений.</p> <p><sup>1</sup> К Тебе возвожу я глаза мои, восседающему [на троне] на небесах!</p> <p><sup>2</sup> Вот, как глаза слуг [устремлены] на руку своего господина, как глаза служанки — на руку своей госпожи, так и наши глаза [устремлены] ко Господу, Богу нашему, доколе Он помилует нас.</p> <p><sup>3</sup> Помилуй нас, Господи, помилуй нас, ибо мы уже довольно (много) насытились презрением.</p>

<p>רַבַּת שְׂבַעָה-לָהּ נִפְשָׁנוּ הַלְעַג<sup>a</sup>  הַשְׂאֲנָנִים<sup>b</sup> הַבּוֹז לְגַאֲיוֹנִים<sup>c</sup></p>	<p><sup>4</sup> Довольно насыщена душа наша глумлением (высмеиванием) самодовольных, презрением высокомерных.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** Заголовок псалма в масоретском тексте и в Септуагинте одинаково краткий: לְמַעַלְלוֹת / שִׁיר הַמַּעְלוֹת / ὄδῃ τῶν ἀναβαθμῶν. В кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> мы встречаем надписание לְמַעַלְלוֹת דָּוִד [ל] «для Давида, для восхождений» вместо שִׁיר הַמַּעְלוֹת מִתּ<sup>198</sup>. Ни раввинская, ни христианская герменевтические традиции не ссылаются на Давида в экзегезе 122 псалма. На взгляд Ф. Буэ, возможно, 11QPs<sup>a</sup> является примером мидрашистской тенденции расширить Давидову Псалтирь<sup>199</sup>.

**Композиция.** Бит Вебер делит псалом на две строфы: 1) стихи 1ab–2abcd, 2) стихи 3ab–4abc<sup>200</sup>. Корень глагола נָנ «быть милостивым, благоволишь» завершает первую строфу и начинает вторую с двойным импульсом «*помилуй нас, Господи, помилуй нас*» (ст. 3а), связывая повествование воедино.

Как указывает Вебер, поэт-псалмопевец располагает стихи в зеркальной симметрии, выстраивая тем самым метафору с гендерной и числовой полярностью: отношения человека и Бога во внешних стихах (1ab — sing., 2cd — pl.) противопоставляются отношениям между людьми во внутренних стихах (2a — m. pl, 2b — f. sing.)<sup>201</sup>. Род также чередуется в стихах 3b (m.) и 4a (f.), выступая в качестве меризма<sup>202</sup>. Морфемы ключевого слова עֵינַי «глаза», которое, как и предлог לְ «к, на», употребляется в первой строфе четыре раза, располагаются по образцу хиазма A-B-B'-A': «глаза мои» (A), «как глаза...» (B), «как глаза...» (B), «наши глаза» (A').

Во второй половине псалма (ст. 3–4) взгляд направляется в противоположную сторону: от Бога к народу, претерпевающему поношение от врагов. Как и в первой строфе псалма, здесь также можно встретить анадиплосис, представленный в виде повтора слов שָׂבַע «насыщать» и כִּבֹּ / כִּבֹּ «достаточно». Одинаковое слово בּוֹז «презрение» присутствует в 3 и 4 стихах, что в Синодальном переводе отражено двумя разными словами — «презрение» и «уничужение».

Как видно, ключевые слова связывают стихи в единую повествовательную цепь, способствуя легкому запоминанию псалма. Два образа Бога, как царствующего на небесах (ст. 1) и пребывающего среди нас (ст. 2), представляют собой тематический горизонт, который имеет решающее значение для понимания произведения. С одной стороны, как вознесенный на небесах,

<sup>198</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 701.

<sup>199</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 58.

<sup>200</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 285.

<sup>201</sup> Ibid. P. 286.

<sup>202</sup> Watson W. G. E. Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques. Sheffield : JSOT Press, 1986. P. 367.

Господь обладает неограниченной властью, а с другой стороны, как «наш Бог», Он приходит на помощь к тем, кто обращает к Нему свой взор с надеждой. Образ человека, представленный в 122 псалме, похож на «кривое» зеркало: терпеливый проситель, ожидающий спасения от Господа (ст. 1–2), противоположен группе людей, от которой исходят насмешки (ст. 4), равно как и насыщающая благами рука Господа (ст. 2) совершенно не похожа на руки тех, кто насыщает презрением (ст. 3–4).

**Ст. 1.** В отличие от 120 псалма, где проситель также говорит о поднятии глаз, используя форму префиксального спряжения  $\text{נִשְׁבַּח}$  «я поднимаю» ( $\text{נִשְׁבַּח}$  — это qal impf. 1 sing. от  $\text{נִשְׁבַּח}$ ), здесь мы видим суффиксальное спряжение  $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  «я поднял» ( $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  — это qal. pf. 1 sing. от  $\text{נִשְׁבַּח}$ ), подчеркивающее результат совершившегося действия. С другой стороны, с учетом того, что в псалмах мы имеем дело с молитвой, позволительно перевести  $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  настоящим временем — «поднимаю».

Хотя кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup> сильно повреждена, в ней нельзя не заметить, что перед записанным с новой строки словом  $\text{עַיִן}$  «глаза» нет места для предлога  $\text{לְ}$ , употребленного у масоретов.

Еврейский глагол  $\text{שָׁבַח}$  «сидеть, жить» используется в псалме метонимически, означая «сидеть на троне» (см. Пс 9:7; 28:10; 54:19; 101:12). Поэтому вслед за большинством современных переводов (RSV, NET, ESV) мы понимаем  $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  как «восседающий на троне», а не «живущий», как в Синодальной Библии (аналогично в KJV). Вслед за Ценгером мы предполагаем, что  $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  является архаизирующей формой причастия, а не признаком архаичной лексики.

Как указывается в «Грамматике библейского иврита» Жюона–Мураоки, для передачи зависимого состояния (конструктива) в причастиях довольно часто употребляется окончание  $\text{וְ}$ . Это объясняется тем, что, с одной стороны, причастие, предшествующее существительному, часто ставится в зависимое положение, а с другой стороны тем, что причастие обычно сохраняет в зависимом положении огласовку с *цере*. Однако случай с  $\text{וַיִּשְׁבַּח}$  Жюон–Мураока относят к числу тех, когда нет никакого, даже отдаленного, намека на конструктив<sup>203</sup>. Это значит, что гласный  $\text{וְ}$  «и», как и в случае с  $\text{וְ}$  «а», служит только для усиления созвучия слов  $\text{וַיִּשְׁבַּח בְּשִׁבְעֵי הַשָּׁמַיִם}$  (ср. Ос 10:11; Пс 112:5, 6; 113:8).

Таргум Псалмов говорит о  $\text{עַל כּוֹרְסֵי יְקָרָא בְּשִׁמְיָא}$  «восседающем на троне величества на небесах» (Targ. Ps. 123:1)<sup>204</sup>. Образ драгоценного «трона», на котором восседает Бог на небесах,

<sup>203</sup> Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2006. P. 260.

<sup>204</sup> См. The Targum of Psalms. P. 221.

появляется в эпоху Второго Храма. Выражение כֹּרְסֵי יְקָרָא «трон славы» постоянно повторяется в мидрашах, а позднее и в иудейской мистической литературе.

**Ст. 2.** Второй стих псалма можно разделить на четыре колона. Во всех них мы видим противопоставление множественного числа единственному как меньшего — большему. В первом колоне речь идет об отношениях между рабами и их господином. Во втором колоне содержится сравнение отношений между рабыней и ее госпожой. Перевод слова אֱלֹהֵיהֶם единственным числом «наш господин» предполагается из контекста третьего и четвертого колонов, где множественное число עֵינֵינוּ «наши глаза» противопоставляются אֱלֹהֵינוּ «Богу нашему», о Котором речь идет как о едином. Здесь אֱלֹהֵיהֶם ведет себя как *honorific plural*, подчеркивая особый почет и уважение к «их господину».

Выражение יָד־לָךְ буквально переводится «к руке», но в некоторых контекстах оно может означать «на руку» (см. 2 Цар 14:30; Есф 2:3, 8). Образ руки господина служит символом подчинения. В данном случае «простираание руки» служит знаком подаяния каких-то благ (ср. Пс 103:28), а не наказания (ср. Быт 37:27).

Как рабы не поторапливают своего хозяина, но смиренно ждут, когда у него появится возможность заняться делами своих слуг, так и обращающие свои глаза к Богу терпеливо ожидают Его милости — «доколе Он помилует нас» (ст. 2). Зависимость рабов от благоволения господина прослеживается в трехкратной просьбе «помилуй нас» во втором и третьем стихах (ср. Пс 4:2; 9:14; 26:7; 56:2).

**Ст. 3–4.** В 3–4 стихах звучит жалоба в различных формах на то, что «мы» רַב־/רַבָּ «довольно, достаточно, много» насыщены (שָׂבַעְנוּ — буквально «наелись») презрением. Перевод Пешитты *šm 'n* (= שָׂמְעוּ) предполагает употребление слова שָׂמְעוּ «наслушались, услышали» вместо שָׂבַעְנוּ «насытились» (ст. 3).

Следующую за глаголом שָׂבַעְנוּ конструкцию לָהּ можно понимать как *dativus ethicus*: «много насыщается душа наша» = «пресыщена наша душа» (ст. 4). Схожая со 122 псалмом стилистическая конструкция встречается и в 119 псалме: «много жила душа моя» (Пс 119:6). Совпадение между רַב־תְּשַׁבֵּחַ לָהּ נַפְשִׁי (Пс 119:6) и רַב־תְּשַׁבֵּחַ לָהּ נַפְשִׁי (Пс 122:4) настолько близкое, что хочется увидеть в этом руку одного редактора, которая подлаживала одно произведение под другое.

Как полагает Э. Ценгер, предположение ряда ученых (см. сноску в аппарате BHS), что רַב следует исключить из 3 стиха 122 псалма по соображениям метрики (*metri causa*), необоснованно<sup>205</sup>. Это лишает высказывание смысла и разрушает характерный для «паломнических псалмов» стилистический прием, построенный на повторах одной и той же

<sup>205</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 345.

мысли в разных формах. Обозначенное в 3 стихе слово בּוֹז «презрение» уточняется в 4 стихе посредством параллелизма между двумя выражениями הַלְעַג הַשְּׂאֲנָנִים «глумление надменных» и הַבּוֹז לְגֹאֲיוֹנִים «презрение гордых». Оба выражения представляют для переводчиков некоторую трудность.

Для выражения 4 стиха הַלְעַג הַשְּׂאֲנָנִים в аппарате BHS вместо הַלְעַג предлагается эмендация גְּלִעָה. Это подразумевает, что в тексте псалма вместо существительного לְעָרְוֹת «заикание, насмешка» была употреблена форма инфинитива породы *hiphil* глагола לָעַץ «издеваться, насмехаться» (см. употребление הַלְעַג в Притч 30:17). Употребление данного глагола в породе *hiphil* засвидетельствовано в библейской литературе (см. 2 Пар 30:10; Иов 21:2; Неем 2:19), в комментариях на книгу Аввакума из Кумрана (см. 1QpHab Col. IV:2), а также в Иерусалимском Талмуде и в мидрашах<sup>206</sup>. В случае предложенной в BHS эмендации смысл псалма не меняется: речь идет об הַלְעִיג הַשְּׂאֲנָנִים «осмеянии [от лица] тех, кто в покое».

Опираясь на Септуагинту и на один средневековый еврейский манускрипт, Г. Гункель, а за ним и Г.-И. Краус, предположили еще одну эмендацию: вместо הַשְּׂאֲנָנִים читать לְשֹׂאֲנָנִים (= τοῖς εὐθηνούσις)<sup>207</sup>. В этом случае ими принимается во внимание определенный артикль предшествующего существительного הַלְעַג, связанного с הַשְּׂאֲנָנִים конструкцией смихут (*status constructus*), а также параллелизм с последующим выражением לְגֹאֲיוֹנִים. Такая эмендация (Гункель, Краус), однако, не проясняет, а только усложняет понимание текста псалма, поскольку предполагается, что речь идет о הַלְעַג לְשֹׂאֲנָנִים «поношении *над* теми, кто в покое». Это противоречит общему контексту псалма, согласно которому «беззаботные» и «надменные» издеваются над героями псалма, а не наоборот.

Объяснить присутствие артикля перед первым членом сопряженного сочетания (смихут) в МТ, действительно, трудно. Мы, со своей стороны, предпочли бы остановиться на переводе выражения הַלְעַג הַשְּׂאֲנָנִים как «глумление надменных» или как «насмешка беззаботных» (שְׂאֲנָן — «беззаботный, невозмутимый, пребывающий в покое»). В Современном русском переводе (2011) фраза переведена схожим образом как «издевательство благополучных»<sup>208</sup>.

Выражение הַבּוֹז לְגֹאֲיוֹנִים издатели BHS обозначают как дублет. В своем издании они сохраняют чтение *Ketib* לְגֹאֲיוֹנִים (*harax legomenon*), но указывают, что *Qere* предполагает чтение יוֹנִים לְגֹאֲיוֹנִים «гордость угнетателей»<sup>209</sup>. Biblia Hebraica Westmonasteriensis (2013) помещают в основной текст выражение הַבּוֹז לְגֹאֲיוֹנִים, передавая *Ketib* с масоретской огласовкой, которая должна относиться к *Qere*. Но в таком случае вместо привычного для еврейской Библии слова

<sup>206</sup> Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vol. 2. P. 713.

<sup>207</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 436.

<sup>208</sup> Библия. Современный русский перевод. М. : Российское Библейское Общество, 2011. С. 680.

<sup>209</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1210.

תָּבִיב «высокомерный» (см. Ис 2:12; Иер 48:29) в тексте ВНВ ошибочно появилось гипотетическое תָּבִיב с аналогичным значением<sup>210</sup>.

Некоторые средневековые рукописи, Септуагинта и Пешитта добавляют между выражениями «глумление надменных» и «презрение гордых» союз ׀ «и» (= וְ), которого нет в МТ. Так текст приобретает большую стройность и никакого следа о том, что תָּבִיב לְגַבְוֹת изначально могло быть дублетом, не остается.

**Интерпретация.** Для «псалмов восхождений» (Пс 119–133) характерна связь индивидуального и коллективного. Как и в 121 псалме, автор 122 псалма в какой-то момент переходит от единственного числа («я», ст. 1) ко множественному числу («наши», «нас», ст. 2). Такие же переходы наблюдаются и в последующем 123 псалме (см. «душа наша» в Пс 122:4 и 123:7; ср. переход от «помощи моей» в Пс 120:2 к «помощи нашей» в Пс 123:8).

В начале 120 псалма речь шла о возведении глаз «к горам» (Сиона), которое словно достигло своей цели в «доме Господа» в Иерусалиме (Пс 121:9). В 122 псалме глаза поднимаются еще выше, к Богу, воцарившемуся на небесах. Таким образом образ «дома Господа», членами которого считают себя подразумеваемые просители псалма, обретает социальную и политическую форму. С одной стороны, они подчиняются принятым от великого Господина обязательствам, с другой стороны, они требуют от «Хозяина дома», чтобы Тот защищал их от презрений и насмешек.

Псалом 122 лишен завершенности, здесь нет ни выводов, ни славословия. Ничего не сказано о том, что Господь услышал просителя или, по крайней мере, что проситель уверен, что его просьбы будут услышаны. Ответ Господа словно провозглашается в следующем 123 псалме. Оба произведения (Пс 122 и 123) можно рассматривать как композиционную двоицу в ряду «псалмов восхождений».

В свете конфликта, выраженного в 122 псалме, можно предположить два возможных исторических контекста: с одной стороны, речь может идти об угрозах со стороны соседних народов, которые создавали препятствия для восстановления городских стен во времена Неемии (ср. Неем 2-4); с другой стороны, речь может идти о распрях среди самих евреев, связанных с обнищанием значительных слоев населения, которое было вызвано появлением привилегированного класса граждан, преследующих личные экономические интересы (ср. Неем 5)<sup>211</sup>.

<sup>210</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1994. P. 168–169.

<sup>211</sup> Здесь мы возражаем точке зрения тех исследователей, которые полагают, что 122 псалом является жалобой на иностранцев, а не врагов среди своих единоплеменников. См. Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1059.

В пользу второго понимания исторического контекста может говорить слово בִּזְיוֹ «презрение», которое в литературе мудрости описывает подавление слабых сильными и, таким образом, является показателем искаженного характера отношений внутри иудейского общества (см. Иов 12:5; 31:34; Притч 11:12; 15:20; 23:22; 30:17). В таком случае «высокомерные» лица (ст. 4; см. употребление מִיֵּאָזֵר в Пс 93:2; 139:6; Ис 2:12) выступают в роли тех, кто позволяет себе угнетать более слабых соплеменников (ср. Пс 34:10). Архетипом презираемых людей, следуя книге Исаяи, является מְכַאֲבוֹת אִישׁ «муж скорбей / страданий» (см. Ис 53:3), которого не ставили ни во что и отвращали от него свое лицо, в то время как «он взял на себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис 53:4).

### Псалом 123

**Таблица 5. Перевод 123 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד<sup>a</sup>          לוֹלֵי יְהוָה שְׁהֵיהָ לָנוּ יְאֹמֵר-נָא יִשְׂרָאֵל:          2 לוֹלֵי יְהוָה שְׁהֵיהָ לָנוּ בְּקוֹם עָלֵינוּ אָדָם:          3 אֲזִי חַיִּים בְּלַעֲוֵנוּ בְּחַרֹּת אַפָּם בָּנוּ:          4 אֲזִי הַמַּיִם שִׁטְפוּנוּ נִחַלָּה עָבַר עַל-          נַפְשֵׁנוּ:          5 אֲזִי עָבַר עַל-נַפְשֵׁנוּ הַמַּיִם הַזֵּדוֹנִים:          6 בְּרוּךְ יְהוָה שֶׁלֹּא נִתְּנָנוּ טָרֶף לְשֹׁנֵיהֶם:          7 נַפְשֵׁנוּ כְּצִפּוֹר נִמְלְטָה מִפֶּחַ יוֹקָשִׁים          הִפָּח נִשְׁבֵּר וְאִנְחָנוּ נִמְלְטָנוּ:          8 עֲזָרָנוּ בְּשֵׁם יְהוָה עֲשֵׂה שְׂמִים וְאַרְצִי:</p>	<p>Песнь восхождений. Давиду.          1 Если бы не Господь был за нас, — да скажет Израиль —          2 если бы не Господь был за нас, когда восстал на нас народ,          3 тогда живьем проглотили бы нас, когда они разгневались на нас;          4 тогда воды потопили бы нас, поток прошел бы над нами;          5 тогда прошли бы над нами бурные воды.          6 Благословен Господь, Который не сделал нас добычей зубам их!          7 Мы вырвались, как птица из ловушки птицеловов; ловушка сломалась, и мы спаслись.          8 Наша помощь — в имени Господа, сотворившего небо и землю.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** Посвящение псалма לְדָוִד «Давиду» является характерной чертой масоретской традиции. Хотя у нас нет подтверждающих свидетельств из Кумрана и из ревизии Аквилы, но Таргум Псалмов, латинский перевод iuxta Hebraeos (за исключением некоторых рукописей) и раввинские источники (Мидраш Тегиллим, Давид Кимхи) поддерживают МТ.

Критический аппарат к VHS указывает, что против упоминания Давида свидетельствуют незначительное число средневековых рукописей и изначальный древнегреческий перевод<sup>212</sup>. В Гёттингенской Септуагинте надписания «Давиду» нет, поскольку прямо его поддерживает только Синайский кодекс. Хотя данное надписание присутствует в Галликанской Псалтири и у святителя Илария Пиктавийского, его нет в Вульгате<sup>213</sup>. За исключением некоторых рукописей надписания «Давиду» нет в старолатинском переводе; «Давида» не упоминают ни Августин Иппонский, ни Феодорит Кирский, ни Исихий Иерусалимский.

В отсутствие свидетельств Кумрана и Аквилы, которые, возможно, пролили бы свет на форму протомасоретского текста, можно предположить, что Септуагинта заверяет в отсутствии упоминания Давида в изначальных версиях псалма, которые стали расширяться в масоретской традиции за счет прибавления заголовка  $\text{דָּוִד}$ <sup>214</sup>.

**Композиция.** Псалом 123 легко делится на две строфы: 1) стихи 1–5 и 2) стихи 6–8.

Первая строфа (ст. 1–5) с синтаксической точки зрения представляет собой последовательную серию сложноподчиненных предложений, в которых обозначены причина (ст. 1–2) и следствие (ст. 3–5). В протасисе присутствует ряд условий, которые указывают на гипотетические последствия в аподосисе. Формулировка условий в книгах еврейской Библии обычно строится по схеме: союз  $\text{אִם}$  («если» +  $\text{לֹא}$  «не»), за которым следуют подлежащее и глагол (ср. Быт 31:42; 43:10; Суд 14:18; 1 Цар 15:34; 2 Цар 2:27; Ис 1:9). Здесь же между подлежащим и глаголом в настоящем времени стоит относительная частица  $\text{אֲשֶׁר}$  «кто, который, что», которая, согласно лексикону VDB, является синонимом  $\text{אֲשֶׁר}$ , но «в употреблении ограничена поздним ивритом и отрывками, имеющими окраску северной Палестины»<sup>215</sup>.

Вторая строфа (ст. 6–8) отделяется формулой благословения  $\text{בְּרָכָה}$  с акцентом на тетраграмматоне  $\text{יהוה}$ , обозначая тем самым начало нового раздела (ср. Пс 27:6; 67:20). Две строфы, похоже, изначально были написаны так, чтобы создать контрастные образы: в 1–5 стихах изображено то, что могло бы произойти, в то время как в 6–8 стихах описывается то, что существует де-факто.

Псалом построен с использованием той же техники повторов, которая характерна для всего сборника «псалмов восхождений».

<sup>212</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1210. Сергей Аверинцев в своем переводе псалмов с древнееврейского языка не указывает на то, что 123 псалом озаглавлен именем Давида. Он озаглавливает 123 псалом, как и все остальные «псалмы восхождений», только словами «песнь паломничества». Такой заголовок следует признать не буквальным, а интерпретирующим. — Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы ... С. 431.

<sup>213</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 354.

<sup>214</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 54.

<sup>215</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Oxford : Clarendon Press, 1977. P. 530.



**Ст. 1–2.** Стихи 1 и 2 являются примером ступенчатого параллелизма, в котором вторая строка повторяет первую, а затем добавляет описание обстоятельств. Схожую стилистическую структуру мы находим в Ис 1:9: «если бы Господь Саваоф не оставил..., то мы были бы...». Такая поэтическая форма организации текста привлекает внимание слушателей, заставляет их согласиться с утверждением: «да скажет Израиль» (Пс 123:1; ср. 117:2). В 123 псалме повторяются слова «если бы Господь не был...» (ст. 1–2), которые представляют собой протасис с условием нереального вида (*modus irrealis*). Грозные последствия («нас бы проглотили», «воды бы потопили» и проч.) не наступают, потому что условие «если бы не Господь...» изначально представлено как мнимое.

Слово לֹלֵי вводит придаточное предложение с условием: «если бы не Господь был тем, кто с нами, то...», иными словами, «если бы Господа не было с нами». Во Второзаконии неоднократно можно встретить схожее сопоставление Господа с другими богами: если израильтяне будут их призывать, ничем хорошим это для них не кончится.

В конце второго стиха употреблено слово אָמָר, которое подразумевает собирательный образ — «народ, люди, человечество». В пользу собирательного образа за словом אָמָר «человек» служит глагол אָכַלְנוּ «они проглотили нас» с суффиксом множественного числа, употребленный в третьем стихе.

**Ст. 3–5.** Как и в 1–2 стихах, в 3–5 стихах также встречаются повторы. Здесь трижды повторяется слово אָז «тогда». Повторы выражений «воды» — «прошли над нами» — «прошли над нами» — «воды» в 4–5 стихах образуют хиазм, в котором нельзя не увидеть анадиплосис: выражение «прошли над нами» завершает стих 4b и начинает стих 5a.

Многозначное слово שֵׁן среди прочего означает «горло» (Иона 2:6). Читая псалом, можно представить себе, как вода поднимается до шеи, а затем человек начинает захлебываться.

Редкое слово אָז «тогда» (אָר в LXX) вводит описание того, что случилось бы, если бы не помощь Господа (ст. 3–5). В лексиконе HALOT указывается, что более привычной для еврейской Библии была бы форма אָ, в то время как אָз является арамеизмом, засвидетельствованным только в Пс 123:3-5<sup>216</sup>. Следовательно, употребление אָз вместо אָ можно считать специфической чертой данного псалма.

Брюс Уолтке и Майкл О'Коннор отмечают, что временные наречия אָז и אָז/אָז имеют, помимо временного, еще и логическое или эмфатическое значение<sup>217</sup>. Эти значения сливаются при переводе, поскольку многие языки придают словам со значением времени логическое (ср. англ. «now..., then...») или даже эмфатическое (ср. англ. «now then...») ударение. Оттенки

<sup>216</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1994. P. 27.

<sup>217</sup> Waltke B. K., O'Connor M. P. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1990. P. 667.

значений следует различать, чтобы избежать неправильного понимания общего смысла библейского фрагмента. Частица  $\text{וְאִם}$  может обозначать логический поворот в прозаическом предложении (см. Нав 22:31; Иов 3:11, 13) или выполнять эмфатическую роль в поэтической речи (см. Ис 41:1). Выявить эмфатическую роль у  $\text{וְאִם/וְאִם}$  порой проблематично, поскольку почти любая пара предложений, расположенных в грамматической последовательности, может быть понята как расположенная во временной последовательности. Синтаксис 123 псалма подсказывает, что здесь  $\text{וְאִם}$  служит для введения аподосиса условного предложения (ст. 3–5). Наречие  $\text{וְאִם}$  здесь является маркером перехода к главному положению, показывая, что «тогда» случилось бы, если бы исполнилось условие (ст. 1–2).

Для того чтобы показать всю драматичность возможных последствий, автор псалма уподобляет смертельную опасность, исходящую от врагов, звериной ярости (ст. 3) и бурному водовороту (ст. 4–5). Против героев псалма, обозначенных местоимением «мы/нас», восстают люди ( $\text{אֲנָשִׁים}$ ), из ноздрей которых исходит жар ярости ( $\text{אֵשׁ הַחַרְוֹת}$ ), они хотят живьем «нас проглотить» ( $\text{בְּלַעַנּוֹנוֹ}$ ), как в свое время некий «кит» хотел проглотить пророка Иону (см. Иона 2:1). За этим заглатыванием человека в преисподняя земли угадывается образ Шеола (см. Притч 1:12). Образ надвигающейся смерти усиливается при описании природной стихии в 4–5 стихах: сначала «нас» стремятся утопить просто  $\text{מִיַּם}$ , «воды», затем —  $\text{נַחַל}$ , речной «поток», наконец —  $\text{הַמַּיִם הַיְדוֹנִים}$ , «бушующие воды».

Слово  $\text{יְדוֹנִים}$  (\* $\text{ידון}$ ) нигде более в Танахе не встречается (встречаются глаголы с тем же корнем  $\text{דן}$ ). Значение «бурные/неспокойные воды» восстанавливается из контекста 123 псалма. Эрих Ценгер полагает, что поэтическое олицетворение воды посредством слова \* $\text{ידון}$  призвано живописать характер врагов. В этом случае он видит определенную связь между  $\text{הַרַחֵק לִגְמוֹנֵם}$  и словом  $\text{גָּדוֹל}$  «гордый, высокомерный, злой» (см. Пс 18:14; 85:14; 118:21, 51)<sup>218</sup>. Схожую связь можно проследить между \* $\text{ידון}$  и глаголом породы  $\text{הִפְחִיל}$  «вести себя нагло, дерзко» (см. Исх 21:14; Втор 17:13). Такой подход в интерпретации слова  $\text{יְדוֹנִים}$  помогает увидеть композиционную связь между стихами псалма: сначала злые люди восстают, дыша яростью, а затем их кипение захлестывает нас по горло и не дает возможности дышать.

Дважды указанное  $\text{עַל־נַפְשֵׁנוּ}$  «над нами» может здесь иметь конкретное указание «выше горла». Перед нами образ утопающего, который уже не просто «по шею» в воде — он захлебывается водой, которая при поступлении в горло останавливает дыхание, а значит, и саму жизнь.

**Ст. 6–7.** Во второй строфе псалма (ст. 6–8) повторы образуют еще один хиазм: «мы избавились» — «ловушка» — «ловушка» — «мы избавились» (ст. 7).

<sup>218</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 352.

Формы глагола בָּרַךְ в разных породах встречаются в «псалмах восхождений» довольно часто (см. Пс 123:6; 127:4; 128:8; 133:1-3). Можно сказать, что «богословие благословения» занимает центральное место в «Псалтири паломников» и служит для выражения речи и действий людей по отношению к Богу. Выражение בָּרוּךְ יְהוָה — «благословен Господь» в 123 псалме (ст. 6) служит той же цели прославления Творца, что и הַלְלוּ יְהוָה — «хвалите Господа» в последующих псалмах (см. Пс 134:3; 146:1; 148:1, 7). «Благословение» человека здесь является ответом на предшествующее «благословение» Господа. Господь потому «благословен» (ст. 6), что Он услышал голос народной молитвы (ср. Пс 27:6).

Употребление частицы ׀ в выражении אֲשֶׁלֶּא — «который не...», вероятно, свидетельствует о послепленной композиции псалма.

Выражение בָּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁלֶּא נִתְּנָנוּ טָרֶף לְשִׁנֵּיהֶם в Синодальной Библии переводится как «Благословен Господь, Который не дал нас в добычу зубам их!» (Пс 123:6). Но конструкцию, состоящую из глагола и двойного аккузатива, можно перевести и иначе: «Благословен Господь, Который не сделал нас добычей зубов их». Схожие конструкции с корнем глагола נתן и двойным аккузативом встречаем, например, в книге пророка Исайи: וַיַּתֵּן יְהוָה יְעָרִים וְעָרִים שְׂרִייהֶם «и сделал юношей начальниками» (Ис 3:4; см. также Быт 20:6; 31:7).

Господь освободил от сетей вражьих: ловушка сломана, и мы избавились (ст. 7). Слово פֶּאֶס как правило служит для описания конструкции для ловли птиц (ср. Ис 24:17-18; Еккл 9:18)<sup>219</sup>. Допустимо также переводить слово פֶּאֶס как «силки», а не «ловушка», поскольку контексты употребления этого редкого слова в книге Иова говорят о неких сетях, сделанных из сплетения веревок (Иов 18:9; 22:10; см. Амос 3:5).

Враг подобен хищному зверю (ст. 6), зубы которого могут быстро растерзать преследуемую жертву (см. Пс 7:3). Он не только дикий зверь, но и тренированный птицелов (ст. 7), который знает, как уловить птицу в свои сети (см. Пс 90:3; 118:110). Но каким бы он сильным и умным ни был — он всего лишь אָדָם «человек» (ст. 2).

**Ст. 8.** Псалом заканчивается исповеданием веры в Господа (ст. 8), сотворившего мир (ср. Пс 120:2). Наша помощь יְהוָה אֲשֶׁלֶּא «в имени Господа» (ст. 8) означает «наша помощь заключена в Господе», Он наша помощь (ср. Пс 5:12).

**Интерпретация.** В отличие от иных библейских псалмов, в отношении 123 псалма не так много дискуссий по части его происхождения. Обычно, в нем выделяют основную часть (ст. 2–7), написанную неизвестным автором, и «обрамление» (ст. 1, 8), дописанное редактором. В таком случае выражение «да скажет Израиль» (ст. 1) рассматривается как редакторское прибавление

<sup>219</sup> Можно представить себе силки в виде плетеных сетей, вставленных в деревянный круглый обруч, который может сломаться. Хоссфельд и Ценгер в подтверждение этому приводят рисунки из египетской «иконографии» периода ок. 2000 г. до н. э. См. Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 352.

для нужд адаптации псалма к богослужению. Как полагает Г.-И. Краус, слово לְאִשְׂרָאֵל «Израиль» относится ко всей совокупности культовой общины, собравшейся в Храм для поклонения<sup>220</sup>.

Исповедание веры в «Творца неба и земли» (ст. 8) также можно рассматривать как добавление редактора, скомпоновавшего сборник «псалмов восхождений». Согласно Э. Ценгеру, в пользу этого говорит не только то, что формула исповедания веры появляется почти слово в слово в Пс 120:2, но и то, что она имеет эффект краткого теологического комментария ко всему 123 псалму<sup>221</sup>. В отличие от остальной части псалма, которая имеет перспективу прошлого, восьмой стих является нейтральным по отношению ко времени высказыванием. Основная часть 123 псалма (ст. 2–7) настолько тесно связана с основной частью 128 псалма, что оба они могут быть отнесены к одной группе редакторов «псалмов восхождений».

На наш взгляд, основное «тело» псалма представляет собой не две разновременные написанные части (ст. 2–5 и ст. 6–7), а мастерски продуманное целостное лирическое произведение со сложной структурой. Перед нами мастерски написанная драма, воздействующая на чувства читателей. Легче предположить, что его сочинителем был профессиональный писец из Иерусалима, чем случайный паломник, который принес в Храм свое пожертвование по обету. На всем протяжении произведения его автор опирается на божественное имя יהוה (ст. 1–2, 6, 8) как на теологическую константу, подчеркивая его неизменность и непреходящую значимость. Представленные в 123 псалме образы врагов не позволяют дать ему историческую привязку к каким-то событиям. Особенности стиля псалма дают повод к предположению, что как «тело» сочинения (ст. 2–7), так и его «обрамление» (ст. 1, 8) были составлены после Вавилонского плена<sup>222</sup>.

Некоторые исследователи предполагают, что в литургическом исполнении первые стихи 123 псалма произносились в Храме попеременно: риторические утверждения «если бы не Господь...» — священниками, ответы «тогда бы...» — народом<sup>223</sup>. Сначала община соглашается, что никто не выжил бы под натиском противников, приступающим к горлу подобно бурлящим водам (ст. 3–5), а затем благодарит Господа за то, что Он не отдал «нас» на растерзание врагов (ст. 6–7). Но, может быть, и не было никакого разделения псалма на антифоны, а весь он пелся общиной от начала до конца в один голос. Только выражение «да скажет Израиль» (ст. 1) может здесь намекать на обращение какого-то певца к собранию, побуждающее дать коллективный ответ.

<sup>220</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 441.

<sup>221</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 354.

<sup>222</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 355.

<sup>223</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1062.

## Псалом 124

Таблица 6. Перевод 124 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 נְשִׁיר הַמַּעֲלֹת</p> <p>הַבְּטָחִים בִּיהוָה כְּהַר־צִיּוֹן לֹא־יָמוּט לְעוֹלָם</p> <p>יִשְׁבֵּב<sup>b</sup>:</p> <p>2 יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לָהּ וַיהוָה סָבִיב לְעַמּוֹ</p> <p>מִצְעָתָהּ וְעַד־עוֹלָם<sup>a</sup>:</p> <p>3 כִּי<sup>a</sup> לֹא יִנּוּחַ<sup>b</sup> נֶשֶׁבֶט הַרְשָׁעָה עַל־גּוֹרֵל</p> <p>הַצַּדִּיקִים לְמַעַן לֹא־יִשְׁלַחוּ הַצַּדִּיקִים</p> <p>בְּעוֹלָתָהּ יְדֵיהֶם:</p> <p>4 הִיטִיבָהּ יְהוָה לְטוֹבִים וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם:</p> <p>5 וְהַמַּטִּים עָקַלְקְלוּתָם יוֹלִיכֶם יְהוָה אֶת־פְּעֻלֵי</p> <p>הָאָוֶן שְׁלֹם עַל־יִשְׂרָאֵל<sup>a</sup>:</p>	<p>Песнь восхождений.</p> <p>1 Полагающиеся на Господа — [они] как гора Сион: он не поколеблется, вовек пребудет (будет жить).</p> <p>2 Иерусалим, [как] горы вокруг него, [так] и Господь вокруг народа Своего, отныне и вовек.</p> <p>3 Подлинно, скипетр нечестия не будет покоиться на земле, отведенной по жребию праведным, чтобы праведные не простирали рук своих ко злу.</p> <p>4 Сотвори, Господи, добро добрым и правым в сердцах своих.</p> <p>5 А уклоняющихся на кривые пути свои уведет Господь со злодеями. Мир Израилю!</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Композиция.** С точки зрения стиля и синтаксиса псалма, его можно разделить на три части: 1) стихи 1–2; 2) стих 3; 3) стихи 4–5. Первый раздел (ст. 1–2) состоит из двух сравнений Сиона / Иерусалима с людьми, уповающими на Господа, и с самим Господом. Оба сравнения сформулированы в виде именных предложений, что придает утверждениям программный характер. С точки зрения стилистики здесь присутствует хиазм: «уповающие на Господа» (A) — «как гора Сион» (B) — «как горы вокруг Иерусалима» (B') — «Господь вокруг народа своего» (A'). Второй раздел (ст. 3), имеющий четко обозначенное начало כִּי «воистину», состоит из одного предложения. Этот раздел, состоящий из четырех колонов, с семантической точки зрения также имеет форму хиазма: «нечестие» (A) — «праведник» (B) — «праведник» (B') — «злодеяние» (A'). Третий раздел (ст. 4–5) начинается с когортатива הִיטִיבָהּ «благовтори» (ст. 4a), обращенного ко Господу, с последующим прошением в юссиве יוֹלִיכֶם «да удалит» (ст. 5b). Как и первые два раздела, третий также имеет структуру хиазма: «добрые» (A) — «праведные» (B) — «кривые» (B') — «злодеи» (A'). Однако здесь хиазм одновременно является антитезой (ст. 4 ↔ ст. 5), что особенно подчеркивается противопоставлением «правых в сердцах» «уклоняющимся на кривые пути».

Заключительные слова псалма стоят особняком (ст. 5с). Их можно понять и как пожелание «мир Израилю!», и как предсказание о будущем «мир [придет] на Израиль».

Ст. 1–2. Деление текста на колонны в 1–2 стихах представляет определенную трудность. Чаще всего издатели библейского текста ориентируются на знак *sof nasuk* (:), который встречается в последнем слове каждого стиха у масоретов. При таком делении текста слово יְרוּשָׁלַם «Иерусалим» служит началом второго стиха<sup>224</sup>. В изданиях Септуагинты предлагается иное деление текста, предполагающее включение слова Ἱεροσόλημι «Иерусалим» в конец первого стиха.

Разница в делении текста на стихи связана с иной, по сравнению с МТ, вокализацией слова שׁוֹׁ. Масореты понимают глагол как שׁוֹׁ «будет жить» (qal. impf. 3 m. sing.), устанавливая тем самым грамматическую параллель с מוֹׁ «заставит шататься» (niph. impf. 3 m. sing.). Общий смысл стиха 1b в таком случае: «не поколеблется, но будет жить вовек». Септуагинта озвучивает глагольную форму שׁוֹׁ как причастие שׁוֹׁ «живущий», связывая его с названием города Иерусалим в начале стиха 2a<sup>225</sup>. Тем самым греческий перевод делает причастие субъектом утверждения: «не будет поколеблен вовек населяющий Иерусалим». Возможно, что переводчик увидел смысловую параллель между причастиями множественного числа בְּטָקִים и единственного числа שׁוֹׁ и потому провел аналогию между «надеющимися на Господа» и «населяющем Иерусалим».

Во многих средневековых рукописях вместо כָּהַר «как гора [Сион]» употреблено כָּהַר «на горе [Сион]». Вследствие этого уходит на второй план сравнение верующего с Сионом, но конкретизируется место, где верующий не поколеблется — на Сионе / в Иерусалиме. Как не подвержен землетрясениям Сион, так непоколебима жизнь уповающих на Господа (ст. 1). Как горы защищают Иерусалим со всех сторон, так и Господь защищает от опасностей Свой народ (ст. 2; см. Пс 120:8).

В данном случае союз וְ перед именем Господа יהוה служит для сравнения (*waw adaequationis*): «как... так и...» (см. аналогичную ситуацию в Пс 149:6)<sup>226</sup>.

Выражение מִן־עַד־לְעוֹלָם «отныне и вовек» издатель тома с Псалтирью BHS, X. Бардке, предложил удалить из текста ради метра (*metri causa*) поэтического произведения. Действительно, данная фраза (ст. 2с), как и завершение псалма עַל־יְשׁוּעָתְךָ «мир на Израиля» (ст. 5с) выглядит как расширение, связанное с введением псалма в состав «псалмов

<sup>224</sup> Употребляя предлог הָלְ в Пс 124:2, масореты предположили, что слово יְרוּשָׁלַם «Иерусалим» женского рода. Судя по предлогу לְ в аналогичном месте в 11QPs<sup>a</sup>, писцы кумранской рукописи считали, что слово «Иерусалим» мужского рода.

<sup>225</sup> Нигде в Псалтири мы не встретим намека на то, что Бог может «колебаться», поэтому под «обитающим» на Сионе в данном псалме мы понимаем жителя Иерусалима, а не Бога.

<sup>226</sup> См. Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 382.

восхождений» (Пс 119–133). На то, что стих 2с является редакционным добавлением, указывают соображения колометрические (ст. 2 представляет собой триколон) и стилистические (ст. 2с не вписывается в структуру хиазма 1–2 стихов).

Указание на время «отныне и вовек / во веки веков» встречается в самых разных библейских контекстах (см. Ис 9:6; 59:21; Мих 4:7). Как показывает сочетание этой формулы с призывом славословить Господа (Пс 112:2) или с обещанием воздать хвалу Ему (Пс 114:18), ее предназначение было связано с богослужением. В «псалмах восхождений» она встречается трижды (см. Пс 120:8; 124:2; 130:3). При этом два раза в качестве завершения псалма для описания события в определенное время (Пс 120:8: уход и приход человека; Пс 130:3: ожидание Израиля). В отличие от этих двух случаев, в 124 псалме временная привязка отсутствует, поскольку горы окружают Иерусалим не только «отныне», но всегда (ст. 1). Редактор, который формировал «Псалтирь паломников», установил связь 124 псалма со 120 и 130 псалмами, скорее всего, не по литургическому, а по тематическому признаку (Пс 120: Господь — хранитель Израиля; Пс 130: безопасность в Господе).

**Ст. 3.** Употребленный в начале третьего стиха МТ союз וְ отсутствует в двух средневековых манускриптах (KenMs 39, 156). Синтаксически 2 и 3 стихи не связаны. Следовательно, וְ в начале 3 стиха служит не каузативом «ибо», а наречием «действительно, безусловно». Соответственно, имперфект פָּנִיָּו является не модальной формой глагола «не должно быть / не может быть покоя», а формой будущего времени: «не будет покоя». Перевод Септуагинты ἀφήσει (= פָּנִיָּו) предполагает использование простого будущего времени «не оставит».

Еврейское טָבַטְט может указывать на часть территории, отмеренную мерным жезлом (см. Пс 73:2), или использоваться здесь в значении скипетра как символа власти. Некоторые иностранные переводы опираются на масоретский текст, который говорит о טָבַטְט הַרְשָׁע «скипетре нечестия» (scepter of wickedness; ESV, NRSV). Другие опираются на средневековые рукописи и перевод Симмаха, где речь идет о טָבַטְט הַרְשָׁע «скипетре нечестивого» (the scepter of a wicked king; NET Bible).

Септуагинта, по всей видимости, воспринимает указание на טָבַטְט «злодея» в качестве собирательного образа и поэтому переводит множественным числом ῥάβδον τῶν ἀμαρτωλῶν «жезл нечестивых» (Vulg.: peccatorum). В таком случае предполагается, что טָבַטְט служит в псалме фигурой речи для указания на недружелюбный характер лиц, облеченных властными полномочиями. Перевод С. Аверинцева «батоги злых» (ст. 3) следует за пониманием псалма Септуагинтой.

Однако, на наш взгляд, выражение масоретов טָבַטְט הַרְשָׁע «скипетр / власть нечестия» лучше засвидетельствовано в рукописях; кроме того, оно является более открытой метафорой,

соответствующей контексту. Поэтому не стоит его сужать в угоду более поздней интерпретации (LXX, Vulg.). Далее в псалме речь идет о גִּרְלֵי הַצְדִּיקִים «жребии праведных» (ст. 3), который указывает на участок земли, доставшийся тому или иному израильскому колену после разделения земли обетованной (Числ 26:55; Ис 34:17). Пожелание, «дабы праведные не простерли рук своих к деланию зла» (ст. 3), подразумевает параллелизм между существительными עֲוֹנָה «злодеяние» и רִשְׁעָה «нечестие». Следовательно, метафора «скипетр нечестия» может пониматься двояко: не только как власть некоего «нечестивца» над землей Израиля, но и царствование самого «нечестия» в сердцах живущих на территории Израиля граждан. В таком случае становится понятной боязнь автора псалма за праведных, которые под влиянием «власти нечестия» как некоего искаженного принципа системы общественных отношений могут протянуть руки свои к беззаконию (ср. Пс 73:2; 77:68-69).

**Ст. 4.** Слово сочетание «жребий праведных» (ст. 3) может служить напоминанием о том, что земля была уделом тем, кто был искуплен Господом из египетского рабства (ср. Числ 26:55–56; Нав 18:6). «Праведные» (יְשִׁירִים) — не просто честные, ответственные, порядочные с точки зрения общественной морали, они правы в глазах Божиих (Исх 15:26; Втор 6:18), благочестивы/набожны (Пс 32:1). «Прямые / праведные в сердцах» — это верные последователи Господа, которые надеются на Его спасительную помощь (см. Пс 7:10; 10:2; 31:11; 35:10; 63:10; 93:15; 96:11). Следовательно, указание на לֵב «сердце» в данном псалме мы можем рассматривать как ссылку на норму поведения человека в этическом и религиозном плане.

Масоретский текст опирается на множественное число слова לֵב с местоименным суффиксом בְּלִבָּם «в сердцах их». Форма слова в рукописях из Кумрана (11QPs<sup>a</sup>, 4QPs<sup>c</sup>) без местоименного суффикса — בִּלְבַב «в сердце», что соответствует единственному числу Септуагинты τῆ καρδία<sup>227</sup>.

**Ст. 5.** «Кривые пути их» עֲקִלְקִלֹתָם — это обходные, окольные дороги (Суд 5:6), они хуже по качеству, уже и длиннее. Метафора «сворачивающихся на кривые пути» (ст. 5), скорее всего, характеризует евреев, которые отвернулись от Господа. Такие отступники противопоставлены тем, у кого «доброе и правое» сердце.

Префиксальную форму имперфекта *hiphil* יוֹלִיכֶם можно интерпретировать как *юссив* «да уберет их» (NET) или как указание на будущее время «уберет их» (NIV, NRSV). Согласно масоретскому тексту, Господь не наказывает злодеев, но попускает, чтобы они сами заблудились на кривых дорогах и тем самым получили возмездие за свое заблуждение (см. Рим 1:27). Вместо обращения к Богу здесь говорится в третьем лице: יוֹלִיכֶם «да уведет/уберет их» (ст. 5). По

<sup>227</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 702.



отношению к идущим вслед своего упрямства Таргум Псалмов весьма суров, таковые יולכינון בגהנם — «пойдут в геенну вместе с делающими ложь» (Targ. Ps. 125:5)<sup>228</sup>.

Между словами פועלי и פא автор рукописи 11QPs<sup>a</sup> добавляет слово כול «весь, всякий». С помощью данной экзегетической вставки он подчеркивает свое желание, чтобы Господь убрал «всех» делателей беззакония.

Заключительные слова псалма שְׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל — «мир Израилю», скорее всего, являются прибавлением редактора (см. Пс 28:11; 127:6), поскольку они не вписываются в колометрическую структуру 124 псалма. Сочетание предлог + существительное עַל־יִשְׂרָאֵל «на Израиль» (ст. 5) напоминает употребленную в псалме формулу עַל גֹּרֶל הַצְדִּיקִים «на земле, отведенной по жребию праведникам» (ст. 3b). Следовательно, редактор отталкивался от стиля, принятого в тексте, чтобы добавить такую же молитву/пожелание о мире, которая была добавлена в других «псалмах восхождений» (см. Пс 121:8).

Добавление стиха 5с ассоциативно связывает 124 псалом со 121, где тема «мира» (שְׁלוֹם) является основополагающей. В то же время смысловая дуга продлевается до 127 псалма (см. Пс 127:6), где формула пожелания «мира» также завершает псалом. Слова «мир Израилю» в конце 124 псалма служат для объявления темы, которая раскрывается в трех последующих поэтических произведениях. В общей композиции «Псалтири паломников» три тесно связанных псалма 125–127 подводят к идее благословения, которое приходит с Сиона, и затем распространяется в виде «мира» на весь Израиль. Заключительная формула שְׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל в Пс 127:6b может рассматриваться как маркер завершения второй поэтической трилогии.

**Интерпретация.** В 124 псалме отсутствуют аспекты теофании, присущие допленной теологии Сиона (борьба с силами хаоса воцарившегося на Сионе Господа). Теология Сиона здесь имеет социальный оттенок (молитва ко Господу установить справедливый порядок на земле, данной в наследие праведникам). Речь уже идет не об установлении порядка во вселенной, а о защите «своего народа» (ст. 2b), который характеризуется как сообщество праведных, добрых и честных, доверяющих только одному Господу людей. Народ уповает уже не на непоколебимый Сион, а на Господа, Который защищает Сион со всех сторон. Следовательно, Сион здесь служит не центром космического порядка, а всего лишь метафорой непоколебимости (ст. 1b).

Три раздела псалма (ст. 1–2, 3, 4–5) имеют общий идейный фон и в то же время свое драматическое развитие сюжета. В первом разделе подверженные землетрясениям горы противопоставляются непоколебимому Господу. Во втором разделе метафора «правления зла» показывает, как порядок на дарованной Господом земле может превратиться в социальный хаос.

<sup>228</sup> В издании Таргума Псалмов Луиса Мерино (Мадрид, 1982) между словами יולכינון и בגהנם добавляется многоточие (...), которое свидетельствует о вставке священного тетраграмматона: «поведет их *Господь* в геенну». См. The Targum of Psalms. P. 223..

Третий раздел сужает тему до «добрых» и «злодеев», показывая контраст между этикой поведения «праведников» и «отступников». Нельзя не согласиться с тем, что по своему жанру псалом представляет собой молитву, построенную на учении: «песня молится о том, чему она сначала учит»<sup>229</sup>.

Основная идея 124 псалма, по сути, такая же, как в предыдущем псалме: верующие надеются, что Господь сохранит «правых в сердцах» (ст. 4) от уклонения во зло, а именно — в отступничество от Господа. Историческая ситуация предполагает кризис, вызванный господством иностранного «скипетра», который имеет как экономические, так и религиозные аспекты. Как полагает Э. Ценгер, можно вести речь как об эпохе персидского правления (V в.: ср. Неем 5:1 и далее; 9:36-37), так и о начале эллинистического периода, хотя последнее менее вероятно<sup>230</sup>.

### Псалом 125

**Таблица 7. Перевод 125 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁבְתָּ<sup>a</sup> צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחִלְמִים<sup>b</sup>: 2 אֲזַ יִמְלֵא שְׂחֹק פִּינוֹ וְלִשְׁוֹנָנוּ רִנָּה אֲזַ יֵאמְרוּ בְּגוֹיִם הַגְּדִיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם־ אֱלֹהִים: 3 הַגְּדִיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הֵינּוּ שְׂמֵחִים: 4 שׁוּבָה יְהוָה אֶת־שְׁבוֹתָנוּ<sup>a</sup> כַּאֲפִיקִים בְּנִגְבִּי: 5 הַזֹּרְעִים בְּדַמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ: 6 הָלֹוֹד יִלְדוּ וּבָכָה נִשְׂאֵא מִשְׁדָּב־הַיַּרְדֵּעַ בְּאֵי־יָבוֹא בְּרִנָּה נִשְׂאֵא אֶל־מִתְיוֹ:</p>	<p>Песнь восхождений. 1 Когда Господь вернул пленных (плен) Сиону, мы были словно видящие сны. 2 Тогда уста наши наполнились смехом, а язык наш — ликованием (криком радости). Тогда среди народов говорили: «Великое [дело] Господь сделал для них!». 3 Великое [дело] Господь сделал для нас! Мы были счастливы. 4 Да вернет Господь наших пленных, как потоки [воды] на засушливый юг (в Негев)! 5 Сеющие со слезами будут пожинать [урожай] с ликованием. 6 Идущий [в плен], кто шел и плакал, неся сумку с семенами, точно вернется [домой] с ликованием, неся снопы свои.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

<sup>229</sup> Mays J. L. Psalms. Louisville, Kentucky : John Knox Press, 1994. P. 397.

<sup>230</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 362–364.

**Композиция.** Поэтическое произведение можно условно разделить на две части: 1) стихи 1–3, в которых выражается радость по поводу возвращения первых репатриантов, когда Господь восстановил благополучие Сиона; 2) стихи 4–6, в которых звучит молитва о будущем, когда Господь вернет из Вавилона оставшихся пленников (ст. 4). Так, слова о прошлом  $\text{בְּשׁוּב יְהוָה הֵנָּה}$  — «когда повернул / восстановил Господь» (ст. 1; ср. Пс 13:7; 52:7) повторяются в пожелании о будущем  $\text{שׁוּבָה יְהוָה}$  — «возврати, Господи» (ст. 4)<sup>231</sup>.

Для поэтической организации текста автор прибегает к повторам слов и выражений. Удивление сторонних лиц  $\text{הַגְּדִיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּלָה}$  — «великое сотворил Господь над ними!» подводит к личной радости  $\text{הַגְּדִיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ}$  — «великое сотворил Господь над нами» (ст. 2–3). Две части 2 стиха начинаются со слова  $\text{אָז}$  «тогда» (ст. 2). Повторяющееся в последних двух стихах слово  $\text{רֵגֶז}$  «радость, ликование» усиливает воодушевление человека, которые сеял семена со слезами, а пожинает с радостью (ст. 5–6).

Выражение  $\text{בְּשׁוּב יְהוָה}$  «когда вернул / при возвращении / когда вернет Господь» (ст. 1a) является протасисом для зависимых предложений, выраженных аподосисом в стихах 1b–3 («в то время...» или «тогда...»). В зависимости от интерпретации спряжений глаголов в 1–3 стихах (например,  $\text{הָיִינוּ}$ ) перед нами вырисовывается рассказ о прошлом, либо взгляд вперед, либо предвосхищение будущего (*perfectum propheticum*)<sup>232</sup>. То же можно сказать и о предложениях, вводимых во 2 стихе наречием  $\text{אָז}$  «в то время, тогда» и имперфектами глаголов  $\text{יֵאָמְרוּ}$  и  $\text{יִפְּלֹא}$ . В зависимости от интерпретации *qal* инфинитива  $\text{בְּשׁוּב}$  их можно понимать как утверждения о прошлом или будущем.

В свое время Г. Гункель и ряд иных исследователей предположили, что формы перфекта глаголов в 1–3 стихах следует воспринимать как пророчество о грядущих событиях, поскольку с 4 стиха следует молитва о будущем. В этом случае фактически был поставлен знак равенства между выражениями  $\text{בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁיבָה}$  (ст. 1) и  $\text{שׁוּבָה יְהוָה אֶת־שְׁבוּתֵנוּ}$  (ст. 4)<sup>233</sup>. Большинство современных исследователей (М. Гоулдер, Э. Ценгер), напротив, склоняется к тому, чтобы интерпретировать 1–3 стихи как повествование о прошлом. Обе стороны апеллируют к 84 псалму, где за выражением с глаголом в перфекте  $\text{שָׁבַת יַעֲקֹב}$  «возвратил плен Иакова» (ст. 2) следует императив  $\text{שׁוּבֵנוּ}$  «восстанови нас» (ст. 5).

В пользу второй точки зрения служит язык произведения: 1) перфект глагола  $\text{הָיִינוּ}$  «мы были» в стихе 1b относится к событию в прошлом, обозначенному в стихе 1a конструкцией  $\text{ב} +$  инфинитив; 2) два указания на время  $\text{אָז}$  «тогда» во 2 стихе после глагола  $\text{הָיִינוּ}$  «мы были» (ст. 1b)

<sup>231</sup> Соединение прошлого с настоящим — «Ты, Господи, был с нами в прошлом, посему не оставь нас и в будущем» — лежит в основе многих молитв Псалтири (см. Пс 84).

<sup>232</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 371–372.

<sup>233</sup> Goulder M. D. *The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150*, 1998. P. 63.

побуждают думать, что описываемое событие длится уже некоторое время; 3) два одинаковых перфекта הַגְּדִיל «великое сотворил» в стихах 2d и 3a также указывают на прошедшее время. Императив שׁוּבָה «возврати» (ст. 4a) явно обращено в будущее. Он обозначает начало события в совершенно иной богословской перспективе, по отношению к которой события, описанные в 1–3 стихах, воспринимаются как опыт, пережитый в прошлом.

Псалом 125 имеет много общего с книгой пророка Иоиля (см. Иоиль 1:20; 2:17, 19, 21–27; 3:1–2; 4:1, 18). Не исключено, что данный псалом цитирует книгу Иоиля (ср. Иоиль 2:21 и Пс 125:2–3), а не наоборот.

Ст. 1–3. Выражение מֵתְּשִׁיבָה יְהוָה אֶת־שִׁיבָה в Синодальной Библии переводится как «когда возвращал Господь плен Сиона». Аналогичный перевод мы находим в некоторых английских переводах: When the LORD brought back the captivity of Zion — «Когда Господь вернул плен Сиона» (NKJV). В таком случае предполагается, что в тексте присутствует идиоматический оборот, в котором слово «плен» выступает метонимией для «пленников».

Принято считать, что слово \*שִׁיבָה (ст. 1) является библейским *haphaz legomenon*, значение которого устанавливается с учетом контекстов употребления существительных שִׁיבָה/שְׁבוּת (см. ст. 4). В Септуагинте и в средневековых рукописях вместо שִׁיבָה (MT) предлагаются чтения שְׁבוּת (= αἰχμαλωσίαν LXX; KenMs 39, 40, 74, 97, 118, 133, 206) или שְׁבִית (KenMs 117). Чередование *Ketib* שְׁבוּת «возвращение» и *Qere* שְׁבִית «военный плен» в масоретском тексте показывает определенные колебания в отношении того, следует ли считать שְׁבוּת / שְׁבִית существительным, образованным от глагола שׁוּב. Если принять во внимание, что существительное שְׁבוּת/שְׁבִית восходит к глаголу שׁוּב, то все выражение можно перевести как «поворачивать поворот»<sup>234</sup>.

Майкл Гоулдер в свое время полагал, что שִׁיבָה говорит не о «плене», а о «судьбе» Сиона. Всю фразу יְהוָה אֶת־שִׁיבָה צִיּוֹן שׁוּבָה он предложил понимать так: «когда Господь снова изменил судьбу Сиона / повернул поворотный момент Сиона»<sup>235</sup>.

Необычная форма слова שִׁיבָה «возвращение» засвидетельствована в древнем арамейском договорном тексте из Сфиры (сер. VIII в. до н. э.) в сочетании с глаголом שׁוּב в *hiphil*, где весь оборот означает «восстановить прежнюю ситуацию» (см. KAI № 222-224). О таком понимании гипотетической формы \*שִׁיבָה говорит лексикон HALOT, где предлагается *status constructus* שִׁיבָה переводить как «восстановление»<sup>236</sup>. В таком случае речь идет не о «плене / пленных», а о «прежнем состоянии» Сиона. В книге Иова встречается схожая по форме, но разная по значению *figura etimologica*, в которой речь идет о том, что Господь שָׁב אֶת־שְׁבִית אִיּוֹב «восстановил состояние / потери Иова» (Иов 42:10). С учетом Сфиры и данного выражения из книги Иова

<sup>234</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 4, 1999. P. 1387.

<sup>235</sup> Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150, 1998. P. 61.

<sup>236</sup> Ibid. P. 1477.

можно заключить, что в древности бытовали две еврейские идиомы, говорящие о «плене» и «прежнем состоянии», которые в 125 псалме сошлись вместе.

Как указывает Э. Ценгер, в Пс 125:1, 4 употреблена форма не *hiphil* (каузативная основа), а *qal* (основная основа) глагола  $\text{שׁוּב}$  «поворачивать назад», так что пример Сфиры не может быть использован для объяснения 125 псалма, как и других библейских отрывков, в которых встречается это выражение (см. Иов 42:10, где *Ketib*  $\text{שׁוּב}$ , *Qere*  $\text{שׁוּבָה}$ )<sup>237</sup>. Действительно, исследуемая идиома в еврейской Библии чаще всего содержит глагол в породе *qal* (см. Втор 30:3; Пс 13:7; 52:7), реже — *hiphil* (см. Иер 49:6). По мнению Ценгера, форма слова  $\text{שׁוּבָה}$  «возвращение» (ст. 1b) является оригинальным чтением, которое в составе выражения  $\text{שׁוּבָה לְיְיָ}$  «возвращение в отношении Сиона» является частью *status constructus*, описывая феномен, зависящий от Господа. В таком случае *qal* глагола  $\text{שׁוּב}$  может указывать не столько на возвращение плена, сколько на поворот Господа по отношению к Сиону: «При повороте Господа по отношению к Сиону мы были...».

Выражение масоретов  $\text{כְּחִלְמִים}$  «как/словно видящие сны» ( $\text{כְּחִלְמִים}$  в 4QPs<sup>e</sup>) может указывать на «мечтания» или «видения», которые приходят человеку на ум на границе засыпания или просыпания (см. Быт 28:12; 41:1). Такой сон, на который указывает глагол  $\text{חָלַם}$ , может представлять реальность, исчезающую в момент, когда человек просыпается (см. Ис 29:8; Пс 72:20). Существительное  $\text{חִלְמוֹת}$  нередко описывает «вещие сны», связанные с пророчествами, полученными во сне от Бога (см. Быт 20:3; 31:11; Иов 33:14-15). Не исключено, что автор 125 псалма держал в памяти пророчество Иоиля, в котором от лица Господа говорится о том, что «в те дни»  $\text{אָשׁוּב אֶת־שְׁבוּת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם}$  — «Я верну плен Иуды и Иерусалима» (Иоиля 3:1). Таргум Псалмов говорит, что «когда возвращал Господь рассеянных Сиона,  $\text{הוּינָא הֵיךְ מְרַעֵא דְאַיְתִיסִינ}$  — мы были как бы видящие сон» (здесь  $\text{הֵיךְ מְרַעֵא} = \text{כְּחִלְמִים}$  MT; Targ. Ps. 126:1).

Варианты 11QPs<sup>a</sup> «как сильные» ( $\text{כְּחִלְמוֹת}$ ), LXX «как утешенные» ( $\omega\varsigma \text{ παρακεκλημένοι}$ ), Пешитты «как радующиеся» ( $\text{jk hnwn dhjdn}$ ) очевидно, связывают  $\text{כְּחִלְמִים}$  с глаголом  $\text{חָלַם}$  «быть сильным, здоровым» (ср. Ис 38:16; Иов 39:4; 4Q470 Frag. 3:4). Как видно, омонимичные корни глагола  $\text{חָלַם}$  дали разные направления для интерпретации текста: 1) масореты предпочли говорить о сновидениях / мечтаниях; 2) писцы кумранской рукописи и древние переводчики предпочли указать на восстановление сил и здоровья возвращающихся из плена евреев.

Уста репатриантов были полны  $\text{שִׂחֻקִים}$  «веселия / радостного смеха» (ст. 2; ср. Иов 8:21; Прит 14:13; Еккл 2:2), на языке был  $\text{רִנָּה}$  «крик радости / ликования» (ст. 2; см. Ис 14:7).

Глагол  $\text{הִגְדִיל}$  (ст. 2d, 3a) употреблен в породе *hiphil*, который может принимать различные оттенки: 1) когда действие субъекта переходит на объект — «возвеличивать, умножать» что-либо

<sup>237</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 371–372.

(см. Ис 9:2; Пс 137:2); 2) когда действие субъекта направлено на самого себя — «увеличиваться, возвеличиваться, превозноситься» (см. Пс 34:26; Плач 1:9; Иов 19:5). Следовательно, допустимы различные переводы 125 псалма: 1) «возвеличил Господь то, что сделал...» — «Он сделал великие дела», либо 2) «возвеличился Господь в сделанном...» — «сделанное Им возвеличило Его Самого».

Господь сотворил чудо  $\text{וַיַּגְדֵּל}$  «с нами», а не «для нас» (ст. 3). Это значит, что в освобождении израильтян из плена по мысли автора псалма другие народы (ст. 2) должны были увидеть проявление Божией милости.

**Ст. 4.** Автор псалма начинает вторую часть произведения (ст. 4–6) схожими словами, которые использовал в 1 стихе. Хотя суффикс существительного  $\text{וַיַּגְדֵּלנוּ}$  (MT;  $\text{שְׁבוּתֵינוּ}$  в 11QPs<sup>a</sup>) раскрывает другую перспективу, чем в стихе 1b, *Ketib*  $\text{וַיַּגְדֵּלנוּ}$  / *Qere*  $\text{וַיַּגְדֵּלנוּ}$  в 4 стихе имеет ту же неопределенность. Речь может идти как о возвращении «нашего возвращения», т. е. наших пленников, так и о возвращении Его взгляда (поворота лица) в нашу сторону, т. е. о возвращении внимания и милости Господа к Своему народу. Большинство иностранных переводов делают акцент на антропоцентрическом понимании возвращения: *bring back our captivity / restore our fortunes / restore our well-being* — «верни наш плен / восстанови нашу судьбу / восстанови наше благополучие» (NKJV, NRSV, ESV, NET). Э. Ценгер, на наш взгляд, предлагает более теоцентричный взгляд на возвращение: *Return again, YHWH, in a returning with regard to us as the watercourses in the south (return/come back)* — «Вернись снова, Господи, в возвращении по отношению к нам, как потоки воды на юге (возвращаются/приходят обратно)»<sup>238</sup>.

Слово  $\text{נֶגֶב}$  «Негев» (ст. 4) может указывать как на засушливую низменность Негева к югу от Иудейских гор (см. Был 13:3), так и на земли, лежащие к югу от Иудеи, включая Египет (см. Дан 11:15, 29). Этим словом могла обозначаться южная сторона света (см. Числ 34:3; 35:5). Летом вади в «засушливой земле» (см. Нав 15:19) Негева пересыхают, но после зимних дождей русла рек наполняются водой и дают жизнь растительному и животному миру. Используя зарисовку из мира природы, автор псалма указывает на внезапное изменение состояния народа от худшего к лучшему. Его ликование напоминает слова из книги пророка Исайи: «*Возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая и расцветет как нарцисс; великолепно будет цвести и радоваться, будет торжествовать и ликовать*» (Ис 35:1-2).

**Ст. 5–6.** Сравнение сеяния и жатвы с Негевом в 4 стихе относится не столько к силе потоков воды, возникающих после зимних дождей, сколько к ежегодному превращению бесплодной пустыни в плодородный край. С точки зрения композиции 4 стих представляет собой

<sup>238</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 374.

некою прелюдию к тому, что будет описано в 5–6 стихах. А следовательно, 4–6 стихи целиком можно рассматривать как один тематический раздел псалма.

Плач во время посевной мог быть связан с временами голода, когда приходилось бросать в землю последнее из того, что можно было использовать для пропитания семьи<sup>239</sup>. Вырастет ли что-то ко времени урожая — неизвестно, но посеянного уже не вернуть.

В начале 6 стиха Ленинградского кодекса приводится конструкция с двумя инфинитивами הָלוֹךְ יַלְךְ וּבָכוּ «идуший с плачем». В рукописи 11QPs<sup>a</sup> употреблена конструкция הָלוֹךְ יַלְךְ וּבָכוּ, в которой вместо inf. abs. הָלוֹךְ глагола בָּכָה прочитывается форма qal perf. 3 pl. בָּכוּ «плакали», что соответствует глаголу Септуагинты ἔκλαλον «плакали».

Слово אֶשְׂמָה, переведенное в Синодальной Библии как «семя» (= τὰ σπέρματα LXX), описывает «сумку, мешок» из выскобленной кожи (ст. 6), из которой семена брали рукой и бросали в землю<sup>240</sup>.

В аппарате BHS высказано соображение, что причастие נֹשֵׂא «несущий» из стиха 6b следует удалить по метрическим соображениям как диттографию и вместо него надо читать מִשְׂמָה הַזֶּה — «бросающий семя». Вряд ли можно признать такую эмендацию удачной. Причастие מִשְׂמָה в значении «сеяние [семени]» встречается только в книге пророка Амоса (см. Амос 9:13). В иных случаях оно указывает на «расширение» чего-либо, например, на проявление милосердия (см. Пс 108:12). Глагол מִשְׂמָה, от которого оно образовано, означает «схватить, унести; тянуть, тащить; растянуть, вытянуть» (см. Быт 37:28; Втор 21:3; Суд 4:7). Следовательно, значение «бросающий [семя]» не является основным для מִשְׂמָה. Слово נֹשֵׂא повторяется в 6 стихе дважды, служа тем самым для организации параллелизма, характерного для «песней восхождений». Следовательно, нет необходимости его удалять из библейского текста «по метрическим соображениям».

Масоретский текст дважды в 6 стихе употребляет причастие единственного числа נֹשֵׂא «несущий». Множественное число причастия נוֹשְׂאִים (= נוֹשְׂאִים) рукописей 11QPs<sup>a</sup> и 1QPs<sup>b</sup> соответствует переводу Септуагинты αἴροντες «несущие». Отметим, что в четырех из пяти расхождений между МТ и рукописью 11QPs<sup>a</sup> последняя предлагает чтения в унисон с Септуагинтой. Это свидетельствует в пользу того, что тексты 125 псалма LXX и 11QPs<sup>a</sup> могли восходить к одной рукописной традиции.

**Интерпретация.** Теология «псалмов восхождений» предполагает, что плоды земли являются «добром», с одной стороны, подаваемым в качестве благословения от Господа, с другой стороны, получаемым человеком в результате слезного труда. В 125 псалме подчеркивается (ст. 4), что дары природы зависят от «возвращения» Господа к общине Сиона. Эта мысль

<sup>239</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1070.

<sup>240</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 646.

получает дальнейшее развитие в следующем 126 псалме: описание дома и города в Пс 126:1-2 словно продолжает мысль о сборе урожая, начатую в Пс 125:4-6.

Псалмы 125 и 127 связаны между собой хиастически, служа своего рода обрамлением для «Соломонова» 126 псалма. Все три поэтических произведения, как отмечает Герт Принслоо, «описывают опыт людей, занимающихся повседневными делами: сеют и жнут (125 псалом), работают и воспитывают семьи (126 псалом), ожидают плодов своего труда (127 псалом). Эти переживания и ожидания вписываются в контекст испытаний и скорбей Сиона (Пс 125:1-3; Пс 127:5-6). Три стихотворения описывают жизнь, в центре которой присутствует Господь. Это подчеркивается хиастической связью между 125 и 127 псалмами. Данные псалмы иллюстрируют истину, выраженную в Пс 124:1-2, — Господь окружает Свой народ»<sup>241</sup>. Псалмы 125 и 127 обозначают Сион как место попечения Божия (Пс 125:1-3 и Пс 127:5-6), а также предлагают миниатюрные зарисовки из повседневной жизни деревенских жителей (Пс 125:4-6 и Пс 127:1-4). В результате получается такая последовательность: Сион — семья — семья — Сион.

Маловероятно, что автор 125 псалма изначально вкладывал в него какое-то эсхатологическое или апокалиптическое измерение. Здесь мы выражаем свое несогласие с Г. Принслоо, который предположил, что «псалмы восхождений» принадлежали к политическому и маргинальному сообществу «бедных», которое находилось под постоянным давлением внешних врагов и своей собственной аристократии в Иерусалиме. Мы согласны с Принслоо в том, что в «псалмах восхождений» слышен голос простых людей, которые посещают Иерусалим и находят утешение в Господе, Который никогда не оставляет Своих праведников. Однако это еще не говорит о том, что описанные в V книге еврейской Псалтири «слуги Господа» являются пониженной в привилегиях группой левитов, которых потеснила в персидский период новая аристократия (нач. IV в. до н. э.)<sup>242</sup>. Тем более это не говорит о том, что «новые пленники» жаждут эсхатологического вмешательства Господа, а Сам Господь «возносится» вместе со своим народом к мессианскому будущему<sup>243</sup>. Из всех «псалмов восхождений» только 131 псалом, пожалуй, имеет мессианский оттенок. Но связанное с Давидом мессианство там скорее служит ностальгией о прошлом, чем пророчеством об эсхатологическом будущем.

Псалом 125 по своему содержанию является прошением о постоянной поддержке со стороны Господа, Который однажды показал свою силу, «восстанавливая» Сион (возвращая пленников и Свое внимание к Сиону). Кто такие «мы» в псалме, остается намеренно расплывчатым. Если речь идет об использовании псалма при богослужении Храма, значит, мотив просителей сводится к тому, чтобы Господь ежегодно подтверждал, что Он дает воду засохшей

<sup>241</sup> Prinsloo G. The role of space in the širē ham-ma'alôt (Psalms 120–134) // *Biblica*. 2005. Vol. 86. No. 4. P. 469.

<sup>242</sup> См. *Ibid.* P. 475.

<sup>243</sup> См. *Ibid.* P. 476.



пустыне, а следовательно, благословляет труд обычных людей на полях. Если так, горизонт воспоминаний о «чудных делах» Господа, явленных в возвращении репатриантов из Вавилона, в литургической практике сходится с горизонтом жизни рядовых израильтян, которые, поучаясь из псалма дома или воспевая его на Сионе, одинаково укрепляют себя надеждой на то, что после всех трудов в поте лица будут пожинать в радости урожай зерновых в конце года.

## Псалом 126

Таблица 8. Перевод 126 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְשִׁלְמֹה אִם-יִתְהַוֶּה לֹא-יִבְנֶה בַּיִת שָׁוְאוֹ עֲמָלוֹ בּוֹנְיוֹ בְּיָמָיו אִם-יִתְהַוֶּה לֹא-יִשְׁמְרֶה-לְעִיר שָׁוְאוֹ שֹׁמֵר שׁוֹמֵר: 2 שָׁוְאוֹ לְכֶם מִשְׁפִּימִי<sup>a</sup> לְיוֹם מְאֻחָרִי<sup>b</sup>-שֶׁבֶת אֲכָלִי לֶחֶם הָעֶצְבִּים בְּיוֹם יָתוֹן לִידִידוֹ<sup>d</sup> שָׁוְאוֹ: 3 הִנֵּה נִחַלְתָּ יְהוָה בְּגִימָה לְשׂוֹר פְּרִי הַבֶּטֶן: 4 כְּחֵצִים בְּיַד-גִּבּוֹר כֹּן בְּגִי הַנְּעוּרִים: 5 אֲשֶׁרֵי הַגְּבָרָה<sup>a</sup> אֲשֶׁר מְלֵא אֶת-אֲשְׁפֹתָיו<sup>b</sup> מֵהֶם לֹא-יִבְשׁוּ כִּי-יִדְבְּרוּ אֶת-אוֹיְבֵיהֶם בְּשַׁעַר:</p>	<p>Песнь восхождений. Соломону. 1 Если Господь не будет строить дом, напрасно трудятся строящие его. Если Господь не будет сторожить город, напрасно бодрствует страж. 2 Напрасно вы встаете рано и ложитесь поздно, питаясь хлебом тяжких трудов, ибо возлюбленному Своему Он дает сон (Он обеспечивает возлюбленного Своего во время сна). 3 Вот, сыновья — наследие от Господа, плод чрева — награда. 4 Как стрелы в руке богатыря, так сыновья [рожденные в] юности (так сыновья молодые). 5 Блажен, кто наполнил ими колчан свой! Они не посрамятся, когда будут говорить с врагами своими у ворот [города].</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** Данный псалом посвящают «Соломону» как Масоретский текст (לְשִׁלְמֹה), так и кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup> (לְשִׁלְמוֹהָ). Надписание τῷ Σαλωμων или τοῦ Σαλωμων присутствует во многих переводах 126 псалма (Bo<sup>p</sup>, Sa, R<sup>'</sup>, Ga, L<sup>pau'</sup>, He), но не во всех. Оно отсутствует в Синайском и Александрийском кодексах, в большинстве рукописей Лукиановской рецензии (S, A<sup>'</sup>, L). Аналогичное надписание «Соломону» можно встретить только в 71 псалме Псалтири (לְשִׁלְמוֹהָ MT, εἰς Σαλωμων LXX, Пс 71:1).

**Композиция.** Впервые разделил 126 псалом на две части (ст. 1–2 и 3–5) Герман Гункель, который, применяя метод «истории форм» (нем. Formgeschichte), предположил, что каждая из частей когда-то существовала как отдельная поговорка или поэма: мотив сказки в Пс 126:1-2

«проснувшийся утром находит на складе все, что хочет» и мотив благословения в 126:3-5 «благочестивому труженику Бог подает в дар сыновей, крепко стоящих на ногах»<sup>244</sup>. Аналогично Гункель разделил на части и другие псалмы: Пс 18:2-7 «гимн творения» и 18:8-15 «псалом Торы»; представил как две независимые единицы Пс 26:1-6 и 27:7-14; Пс 143:1-10(11) «царский плач» и 143:12-15 «хвалебное описание Израиля».

Действительно в прошлом многие экзегеты (Г. Гункель, Р. Киттель, А. Вайзер и др.) были склонны рассматривать 126 псалом как плод соединения редактором двух самостоятельных строф, выросших из афоризмов. Первая из них (ст. 1–2) развивает тему бессмысленности труда, лишённого благословения Господа, о чем говорится в Притчах: «*Благословение Господне обогащает и печали с собою не приносит*» (Притч 10:22). Эта концепция нередко встречается в народной мудрости (Сир 11:10-18) и подхватывается Иисусом в Нагорной проповеди (Мф 6:25-34; Лк 12:22-31). Вторая строфа (ст. 3–5) сосредотачивается на символике процветания семьи, имеющей патриархальный уклад. Разговор о сыновьях может служить здесь аллюзией на высказывание Притч: «*Муж ее известен у ворот, когда сидит со старейшинами земли*» (Притч 31:23).

В то же время деление псалма на два самостоятельных произведения наталкивается на трудности. Как указывает кардинал Джанфранко Равази, как на звуковом, так и на тематическом уровнях в псалме присутствует однородность (например, между понятиями «строительство» и «плодовитость», ст. 1, 3)<sup>245</sup>. Фонетический материал псалма усиливает ее тематическую и символическую компактность. Целостность произведения, кроме того, как полагает Равази (а до него и Г.-И. Краус), подтверждается параллелью с шумерским «Гимном Нисибя», в котором также прослеживается параллелизм между строительством города и рождением детей под покровительством богини Нисибя<sup>246</sup>. Эрих Ценгер отмечает, что деление псалма на части не объясняет, почему предание представляет нам Пс 126:1-2 и 126:3-5 в виде единого текста<sup>247</sup>. Поэтому лучше читать 126 псалом в целостном виде, считая, что перед нами рука одного автора, а не редактора. Тем более что между двумя частями поэтического произведения существует динамическая связь: строительство города соответствует строительству семьи (выражения типа לָבַן הַבַּיִת — «построить дом» часто относятся к построению семьи во Втор 25:9; Руфь 4:11; Быт 16:2; 30:3)<sup>248</sup>.

<sup>244</sup> Gunkel H. Die Psalmen. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. P. 553–557.

<sup>245</sup> Ravasi G. Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione. Vol. III (101–150). Bologna : Edizioni Dehoniane, 1986. P. 588.

<sup>246</sup> Ibid. P. 589.

<sup>247</sup> Zenger E. Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze // The composition of the Book of Psalms. P. 21–22.

<sup>248</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 358.

**Ст. 1.** Первое предложение псалма представляет собой хорошо структурированный параллелизм. В обеих половинах стиха идентичный синтаксис, аллитерация (с ן в первой половине и с ן во второй половине стиха), приводятся два схожих примера из повседневной жизни (строительство дома и охрана города).

Слово בַּיִת «дом» (ст. 1) по преимуществу означает дом или храм из глины, камней или кирпичей (см. Быт 33:17; Суд 11:31; Иер 39:8). В некоторых контекстах слово «дом» означает не только здание для пребывания людей, но и саму по себе семью, род, клан. Так, выражение «дом Аарона» обозначает священнический род (см. Пс 113:18); «дом Давида» — царскую династию (см. Пс 121:5); «дом Израилев» — весь народ как единую семью (см. Пс 113:20). Автор 126 псалма умело обыгрывает понятие «дом»: он начинает речь со строительства здания (ст. 1), а затем переходит к устройению семьи (ст. 3). Роль семьи в разговоре о доме усиливается за счет омофонов: בּוֹנֵי «строители его» (транслит. *bōnaw*, ст. 1) и בָּנֵי «дети их» (транслит. *banīm*, ст. 3).

Перфекты глаголов מְלָצְוּ «трудились» и שָׁרְפוּ «сторожил» (ст. 1) подчеркивают результат человеческой деятельности. Как очевиден результат постройки дома и охраны города, так очевидно участие Господа в жизни людей. Трижды употребленное слово נֶפֶשׁ «напрасно» (ст. 1–2) подчеркивает мысль, что человеческий труд бесполезен, если он не соответствует воле Господа. Напрасно усердствует строитель, если Он не участвует в строительстве дома. Беспольна бдительность часового, если Он не стережет город. Когда дело совершается без Господа, нет смысла трудиться в поте лица с утра до ночи, чтобы вырастить «хлеб печали» («хлеб маяты» в переводе С. Аверинцева<sup>249</sup>). Схожую ситуацию, когда человек работает не разгибая спины, но мало приобретает, пророк Аггей описывает в словах: «Вы сеете много, а собираете мало; едите, но не в сытость; пьете, но не напиваетесь; одеваетесь, а не согреваетесь; зарабатывающий плату зарабатывает для дырявого кошелька» (Агг 1:6; см. Ос 4:10; Мих 6:14).

**Ст. 2.** Как первое предложение, второй стих псалма связан схожими по написанию словами (לָכֶם — לָחֶם) и близкими фонетическими формами (окончание множественного числа в словах מְשַׁכְּמִי и אֶכְלִי; аллитерация ן в словах אֶשְׁבֵּת, אֶשְׁבֵּת и אֶשְׁבֵּת). Второй стих псалма связывает тема вознаграждения за интенсивный труд.

Некоторые исследователи считают, что מְאָקְרִי־שֶׁבֶת (ст. 2) значит принимать пищу в конце рабочего дня и, как следствие, поздно отходить ко сну<sup>250</sup>. Однако возможно, что выражение מְאָקְרִי־שֶׁבֶת говорит не о поздних вечерних трапезах после завершения дневных трудов, а является

<sup>249</sup> Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы ... С. 433.

<sup>250</sup> Сидеть за едой было обычным делом (1 Цар 20:34) до того, как считает Ланге, как в еврейскую культуру принятия пищи проник греческий обычай возлежания за трапезой (см. Мк 2:15; Лк 22:27). — Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. P. 619.

меризмом (ср. Пс 138:2), указывающим на продолжительный рабочий день, сопряженный с изнурительным трудом.

Греческие переводчики читали выражение מַאֲרָרִי без начального ה, а также вместо причастия в status constructus מְשַׁבְּרֵי מִי видели в тексте инфинитив הַשְׁבִּיר (= ὀρθρίζειν). В результате псалом Септуагинты приобрел иное деление на смысловые отрезки: «напрасно вам подниматься поутру, вставать μετὰ *после* сидения».

Выражение הַשְׁבִּירֵי הַלֶּחֶם «хлеб болезни» служит метафорой для обозначения тяжелого труда тружеников на полях. Слово הַשְׁבִּירֵי — это множественное число от שָׁבַר «боль, интенсивная работа» (см. Быт 3:16; Притч 5:10; 10:22), а не от שֶׁבַע «ложный бог, идол» (см. Ис 48:5; Пс 138:24), как в свое время предположил блаженный Иероним в переводе Псалтири с еврейского языка на латинский: qui manducatis panem idolorum — «которые едят хлеб идолов». К. Зайболд предложил считать «хлеб скорби» за экономную постную пищу (ср. Неем 8:10), связанную с самодисциплиной<sup>251</sup>.

Две части 2 стиха связываются в масоретском тексте с помощью слова כֵּן «так, тогда как, поскольку», которое может иметь широкое поле интерпретаций: как указательная частица «так» (ср. Пс 60:9; 62:5) или «так же» (ср. Исх 10:14; Суд 21:14), как прилагательное «правильный» (ср. Быт 42:11, 19, 31, 33-34; 4 Цар 7:9; Иер 8:6; 48:30), или как наречие «верно, соответственно» (ср. Исх 10:29; Числ 27:7; 36:5; Суд 12:6). Выбор современными переводчиками одной из этих возможностей связан с пониманием значения слова כִּנְוֹ в конце 2 стиха.

Некоторые экзегеты понимают словосочетание «дает... сон» как «пребывает во сне»; лирический герой словно «вгоняется в сон»<sup>252</sup>. Другие считают, что «сон» символизирует покой и тишину, безмятежность среди жизненной суеты<sup>253</sup>. Колебания в отношении переводов псалма на современные языки продиктованы тем, что слово כִּנְוֹ в масоретском тексте встречается редко. Неясно, является ли это слово арамеизирующей формой существительного הַנְּוֹ «сон» с конечной буквой ו вместо כ в כִּנְוֹ, служит ли здесь существительное объектом действия («он дает сон») или оно имеет наречную функцию («он дает во время сна») либо модальное значение («он дает во сне»).

В критическом аппарате к BHS указывается, что в средневековых рукописях вместо כֵּן встречается чтение כִּי «ибо», а вместо כִּנְוֹ чтение הַנְּוֹ(י). Ориентируясь на альтернативные чтения, издание NRSV предложило такой перевод: for he gives sleep to his beloved — «*ибо* он дает возлюбленному своему сон» с альтернативой for he provides for his beloved during sleep — «*ибо* он обеспечивает возлюбленного своего *во время сна*». В таком случае «сон» противопоставляется

<sup>251</sup> Seybold K. Die Psalmen. P. 488.

<sup>252</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1073.

<sup>253</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 419.

не труду, а заботам и проблемам. Отсюда и выразительный образ: пока «возлюбленный» спит, Господь дает ему все необходимое (дом, безопасность, хлеб).

Проведя анализ латинских и сирийских переводов, а также Септуагинты с ее ревизиями, Д. Бартелеми сделал вывод, что в случае с  $\text{נָד}$  и  $\text{נָדַשׁ}$  следует отдать предпочтение такому переводу: *a son ami qui dort, il donnera taut autant* «своему другу, *который спит*, он даст столько же»<sup>254</sup>. Аргументы в пользу такого перевода следующие: 1) указанное в BHS альтернативное чтение с  $\text{נָד}$ , выявленное в свое время Кенникоттом, основано на довольно поздних рукописях KenMs 73 и 74 (XIV и XV в.), поэтому его следует отвергнуть; 2) слово  $\text{נָדַשׁ}$  с последним  $\text{נ}$  в Пс 126:2 надежно подтверждается Алеппским и Ленинградским кодексами, но употребляется оно в МТ преимущественно в виде глагольных форм ( $\text{נָדַשׁ}$  «изменяется» в Еккл. 8:1;  $\text{נָדַשׁ}$  «изменилось» в Плач 4:1;  $\text{נָדַשׁ}$  «и переменял» в 4 Цар 25:29). Если возводить слово  $\text{נָדַשׁ}$  к корню глагола III  $\text{נָדַשׁ}$ , в таком случае в псалме речь идет о том, что в жизни «возлюбленного» произошли изменения в лучшую сторону. Он получил не просто сон, но более высокий статус в обществе, стал процветать, обрел покой.

Мысль, что Господь дает сон Своему возлюбленному (Пс 126:2), проскальзывает также в книге Второзаконие (Втор 8:17 и далее) и получает развитие в Притчах и у Екклесиаста (см. Притч 3:5; 10:22; 21:31; Еккл 2:22-26). В сознании древних людей «сон» был даром богов человечеству<sup>255</sup>. Бог даровал Соломону в ночном сне мудрость и проницательность (3 Цар 3:5, 9-12). Странники «теологии сна» полагают, что, согласно 126 псалму, если труженик верен Богу, Тот дарует ему сон вне зависимости от заслуг, поощряя соразмерность между трудом и отдыхом<sup>256</sup>. В таком случае работа и отдых воспринимаются как чередующиеся потребности в жизни человека (см. Быт 1:28; 2:3).

Встречаются и те исследователи, которые выступают против «теологии сна», принимая для  $\text{נָדַשׁ}$  значение «репутация, честь, успех», происходящее от  $\text{נָדַשׁ}$  III «сиять, быть высоким (по положению)». Так, Джон Эмертон в свое время провел аналогию между еврейским  $\text{šēnā}^{\prime}$  и схожими словами  $\text{šēnā}^{\prime}$  и  $\text{sanā}$  в сирийском и арабском языках (см. также Притч 5:9, 14:17, 24:21-22; ВТ. Шабб. 10В)<sup>257</sup>. В результате он предположил, что первая часть 2 стиха относится к тем, кто стремится достичь богатства и высокого социального положения своими собственными усилиями, но при этом не обращается за помощью к Богу, а вторая часть 2 стиха говорит о том, что высокое (почетное) положение, которое первые ищут с тяжелым трудом, дается Богом даром

<sup>254</sup> Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4 : Psaumes. P. 810.

<sup>255</sup> Zenger E. Ich will die Morgenröte wecken: Psalmenauslegung. Freiburg : Herder, 1991. P. 137.

<sup>256</sup> Human D. J. "From exile to Zion": Ethical perspectives from the Sîre Hama'alot Psalm 127 // The composition of the Book of Psalms. P. 532.

<sup>257</sup> Emerton J. A. The Meaning of  $\text{šēnā}^{\prime}$  in Psalm CXXVII // Vetus Testamentum. Jan., 1974. Vol. 24. P. 25.

тем, кого Он любит<sup>258</sup>. Развивая мысль Эмертона, К. Зайболд предположил, что предложение с רָ в стихе 2с вводит пословицу («как сказано», «это так»), которая выражает альтернативу вознаграждению за труд, а именно служит выражением «вознаграждения за дружбу», заключающегося в почете (\*רָצַוּ III) или в повышении платы (רָצַוּ «двойной, многочисленный»; значение не вполне определено, см. Пс 67:18)<sup>259</sup>. Как бы то ни было, акцент в псалме делается не просто на «сне», а на отношениях «Дающего» и «его друга», которые посредством слова רָ? описываются как очень близкие, даже интимные (ср. Ис 5:1; 2 Цар 12:35; Пс 44:1).

В Синодальном переводе слово «возлюбленный» (в переводе С. Аверинцева «друг», ст. 2) указано в единственном числе, что соответствует масоретскому тексту. Однако две средневековые еврейские рукописи, Септуагинта и свидетельства сирийского текста (рукописи S<sup>A</sup> и S<sup>W</sup>, согласно аппарату BHS) говорят о множественном числе — ἀγαπητοί, «возлюбленные». Следовательно, уже в глубокой древности слово «возлюбленный» стали относить ко всякому верующему, а не только к одному Соломону, имевшему эпитет רָצַוּ? «Возлюбленный Господом» (2 Цар 12:25). Со словом ἀγαπητοί апостолы обращались в письмах к верующим в Иисуса Христа (1 Кор 15:58; Филп 4:1; 1 Пет 2:11; 1 Ин 2:7; 4:11 и др.).

Таргум Псалмов также указывает на «возлюбленных» во множественном числе, предлагая при этом такую социальную интерпретацию: «Напрасно вы терпите боль, чтобы встать рано утром, чтобы совершить ограбление, просиживаете допоздна, чтобы прелюбодействовать, едите пищу бедняков, которые за нее усердно трудятся, поскольку даст Господь רָצַוּ? דמכא возлюбленным Своим сон» (Targ. Ps. 127:2)<sup>260</sup>.

Ст. 3–5. Слово רָצַוּ «вот, смотри» (ст. 3) открывает новый раздел псалма с наставлением о детях. Иметь много детей — это «сила» и «блаженство» (ст. 4–5). Две половины 3 стиха являются своего рода параллелизмом. Слово «дети» выступают параллелью для выражения רָצַוּ רָצַוּ? («плод чрева»), а רָצַוּ?, «наследие», — для слова רָצַוּ? («награда, плата за труд»). «Наследием» в еврейской Библии зачастую обозначается земельный надел или имущество, которое передается по наследству от отца к сыну или дочери (см. Числ 18:20; Иов 42:15; Пс 15:6). В данном псалме «наследие» является «платой за труд» (см. Исх 2:9; Иер 31:16), наградой за верность Богу. Читая 126 псалом, паломники могли вспоминать историю патриархов о том, как Бог обещал Аврааму и его потомкам дать землю и одновременно умножить потомство для ее заселения (Быт 15:1-5; 30:1-2; 33:5).

<sup>258</sup> Ibid. P. 30.

<sup>259</sup> Seybold K. Die Psalmen. P. 488.

<sup>260</sup> Дэвид Стэк указывает, что в арамейских рукописях M и P<sup>110</sup> текст Пс 126:2 имеет иной перевод: «Сказал грешник праведнику: “Это твоя ошибка, что ты рано встаешь и молишься поутру, и поздно ложишься спать, чтобы упорно трудиться по Закону, поедая хлеб печали”. Праведник ответил: “Господь действительно даст возлюбленным своим совершенную награду во время Господа”». — The Targum of Psalms / Trans. D. M. Stec. P. 224.

В 4 стихе сыновья сравниваются со стрелами גְבוֹר «сильного, богатыря» (см. 2 Цар 20:7). С одной стороны, можно предположить, что «молодость» определяет статус сыновей, которые еще не женаты и, следовательно, все еще живут в доме отца (ср. «колчан» в ст. 5а). Их физическую подготовку уже можно использовать в качестве «стрел», но они не имеют права голоса на общественных собраниях, которых проходят во воротах города (ср. Руфь 4:1). С другой стороны, как полагает К. Зайболд, בְּנֵי הַנְּעוּרִים — это не «сыновья в юности», т. е. молодые по возрасту, а сыновья, рожденные в юности (в отличие от рожденных в старости: ср. Быт 37:3), которые, будучи уже взрослыми, могут поддержать отца семейства, когда тот состарится<sup>261</sup>.

Лексика 5 стиха говорит о том, что автор псалма хотел провести параллель между словом גֵּבֶר «мужчина (молодой, сильный)» и указанным в предыдущем стихе גְבוֹר «воином, героем» (ст. 4а). Слово גֵּבֶר (= ἄνθρωπος LXX) отсутствует в ряде греческих переводов (S, L', 1219').

Колчан, полный стрел (ст. 5), формирует образ крепкой семьи. Если у мужчины было много сыновей, он имел больше шансов на победу в споре среди соплеменников, который разбирался старейшинами у ворот города, или на отражение врагов от ворот города (см. Втор 21:19; 2 Цар 15:2; Руфь 4:1-2; Иов 29:7-17; Пс 68:13; Неем 6:5-8; 13:15-22)<sup>262</sup>.

Сыновья защищают репутацию и доброе имя отца, а когда надо, то дают и физический отпор оппонентам. Упоминание богатыря и военная терминология, на наш взгляд, позволяют трактовать глагольную форму piel impf. יִדְבְּרוּ (ст. 5b) как указание на то, что они будут словами «прогонять, преследовать» (דבר I) своих врагов (ср. Пс 17:48; 46:4; 2 Пар 22:10), а не мягко «говорить» (דבר II) к ним (см. Быт 23:8)<sup>263</sup>. Предлог אֶת при слове שַׁעַר «ворота» Л. Кроу интерпретирует как «от», а не «в»: «Они не опозорятся, но отвратят врагов от ворот» (ст. 5cd). Аллюзия на военные действия, как полагает Кроу, соответствует контексту псалма, в котором сыновья представлены в образе стрел в руке воина. Военная аллюзия создает inclusio с 1 стихом: Господь выступает главным защитником города, но прогоняет Он врагов от ворот города не Сам, а с помощью Своего дара «возлюбленному» — через сыновей, которые его защищают<sup>264</sup>.

Глагол в форме имперфекта לֹא יִבְשׁוּ некоторые переводят единственным числом «не постыдится» (см. NRSV, ESV), соотнося его с единственным числом слова גֵּבֶר «мужчина». Э. Ценгер (как и JPSV), напротив, справедливо полагает, что множественное число подчеркивает совместные действия отца и сыновей, и предлагает не менять форму множественного числа на единственное (см. также Иов 5:4)<sup>265</sup>. В пользу точки зрения Ценгера служит стоящий рядом глагол יִדְבְּרוּ «будут говорить», употребленный во множественном числе.

<sup>261</sup> Seybold K. Die Psalmen. P. 489.

<sup>262</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. 1991. P. 1075.

<sup>263</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1994. P. 209.

<sup>264</sup> Crow L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ... P. 69.

<sup>265</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3 : A Commentary on Psalms 101–150. P. 380.

**Интерпретация.** Указанное в 126 псалме слово לֵבַי «дом» можно понимать или как «дом Божий» (Храм; см. Исх 23:19), или как «дом царя» (дворец; см. Иер 52:13)<sup>266</sup>. Если речь идет о царском дворце, тогда под «детьми» (ст. 3–5) можно понимать царских детей, а под «возлюбленным» (ст. 2), с высокой долей условности, — указание на Соломона<sup>267</sup>. Действительно, пророк Нафан при рождении Соломона дал ему эпитет נִיֶּבֶט «Иедидеа» (см. 2 Цар 12:24–25), что означает «возлюбленный Господом» (ср. 4 Цар 22:1)<sup>268</sup>. В Гаваоне Господь явился Соломону ночью во «сне» (3 Цар 3:5); в 126 псалме также речь идет о том, что Господь дает «сон» Своему возлюбленному (ст. 2). Большое число сыновей «в руке сильного» (ст. 4) отсылает к народной памяти о многочисленном гареме Соломона (3 Цар 11:3). Если указанный в первом стихе псалма «дом» означает Храм, то ссылка на Соломона в заголовке псалма не случайна, поскольку с Соломоном было связано строительство Первого Храма.

Данный текст стоит особняком по отношению к предыдущим и последующим псалмам. В 126 псалме нет просьб о помощи, нет покаяния или славословия, нет и намека на восстановление Храма после Вавилонского плена. Здесь ничего не говорится о нападении врагов, никак не переоцениваются ошибки прошлых поколений. На первый взгляд создается впечатление, что псалом был написан в период процветания Израиля, т. е. в эпоху монархии.

Точка зрения Дахуда, который решается датировать псалом периодом до Вавилонского плена<sup>269</sup>, вступает в противоречие с отцами Церкви, которые предпочитали датировать псалом периодом после плена. Так, святитель Иоанн Златоуст полагал, что восьмая «песнь ступеней» была написана по случаю восстановления стен Иерусалима вернувшимися из Вавилонского плена изгнанниками<sup>270</sup>. А блаженный Феодорит считал, что под именем Соломона в псалме подразумевается Зоровавель «как ведущий род от Соломона и как обновляющий Соломоново дело, потому что пророческое слово приличествует не Соломонову построению, но совершенному Зоровавелем по возвращении»<sup>271</sup>. Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский, как и иные отцы Церкви, видели в строительстве дома и охранении стен города (ст. 2) указание на

<sup>266</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1073.

<sup>267</sup> Ibid. P. 1072.

<sup>268</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 390.

<sup>269</sup> Согласно М. Дахуду, «царский характер поэмы, а также лаконичность выражений и значительная литературная связь с ранними небиблейскими текстами указывают на дополненную датировку написания [126 псалма]». — Dahood M. Psalms: Introduction, Translation, and Notes. Vol. III. Psalms 101–150. P. 223. Лесли К. Аллен занимает более сдержанную позицию: «Дату составления [псалма] вряд ли можно проверить: Вайзер справедливо заметил, что «она принадлежит к вневременному миру пословиц»... Включение псалма в данный сборник было явно послевоенным явлением, а переосмысление в терминах Соломоновой эпохи произошло еще позже». — Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. Dallas : Word, Incorporated, 2002. P. 237.

<sup>270</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 444.

<sup>271</sup> Феодорит Кирский, блаж. Т. 2. Изъяснение псалмов. М. : Издательский Совет РПЦ, 2004. С. 450.



восстановление Иерусалима в персидский период. Следовательно, при датировке 126 псалма они опирались на место произведения в сборнике «песней восхождений».

Согласимся с Дж. Равази, что ассоциация 126 псалма с Соломоном является фольклорной, «возникшей в результате экзегетически-аллегорического усердия еврейских раввинов»<sup>272</sup>. Этическая направленность 126 псалма показывает, какие общие критерии и ценности для счастливой и наполненной смыслом жизни существовали в Израиле в после пленную эпоху. В силу этого поэтическое произведение часто относят к литературе мудрости, ибо об этом говорят слово יְשֻׁעִים «блаженные» из 5 стиха (ср. Пс 1:1), притчевые выражения (ст. 1–2, 3–5)<sup>273</sup>, увещание (ст. 2) и уподобление (ст. 4). Автор псалма подчеркивает, что без помощи Божией невозможно ни дом построить, ни город защитить, ни хлеб вырастить (ст. 1–2), но главное — приобрести детей и внуков. Многодетный хозяин дома спокоен за свое будущее, когда Господь делает его наследником Своих щедрот (ст. 3–5). Указание на Соломона в надписании как в масоретской, так и в греческой традиции призвано показать, что псалом был надписан в память о легендарном отце еврейской литературы мудрости (см. атрибуции Соломону книг Притч, Екклесиаста, Премудрости и ссылку на «тысячи мудрых изречений» Соломона в 3 Цар 4:32)<sup>274</sup>.

Как полагают некоторые исследователи, в экзегетической традиции греко-римского периода Второго Храма залогом к успеху считалось послушание Торе, которое делало человека мудрым и нравственным, а всему Израилю давало надежду на заступление Божие во время бедствий<sup>275</sup>. Это была не мудрость, связанная с Храмом и царским двором, а народная мудрость, берущая свое начало в семейных и клановых традициях<sup>276</sup>. В общем контексте V книги еврейской Псалтири частные нормы становились общественными, равными для бедных и богатых, священников и представителей народа. Они понимались как путь к прославлению Творца, подателя жизни, благословения и процветания.

Именно в таком русле следует развитие иудейской герменевтики после разрушения Храма (70 г. н. э.). Таргум Псалмов расширяет текст за счет добавления этических категорий, которые,

<sup>272</sup> Ravasi G. *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*. Vol. III (101–150). P. 591.

<sup>273</sup> Краус определяет в 126 псалме два изречения (ст. 1–2 и 3–5), которые по своему составу следует отнести к стилю поэзии мудрости, а Зайболд — четыре (ст. 1b, 2, 3, 4–5). См. Kraus H.-J. *A Continental Commentary*. Vol. 2. *Psalms 60–150*. P. 453; Seybold K. *Die Psalmen*. P. 488–489.

<sup>274</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. *A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms*, 2008. P. 619.

<sup>275</sup> Human D. J. “From exile to Zion”: Ethical perspectives from the Sîre Nama‘alot Psalm 127. P. 535.

<sup>276</sup> Джеймс Креншоу выступает против давнего предположения, что различные пословицы и поговорки мудрости практиковались преимущественно в придворных школах Израиля. Большая часть египетской и месопотамской литературы мудрости действительно относилась к придворной среде, но в Израиле, скорее всего, это было не так. Библейские книги «мудрости», особенно второканонические (Премудрость, Сирах, Товит и проч.), происходят из среды, ориентированной не на истеблишмент, а на рядовую семью. Как указывает Креншоу, «местом действия многих пословиц была семья, где родительское воспитание было практически домашним. Этот клановый этос представлял собой союз закона и наставления, которые были во власти патриарха (семьи)». — Crenshaw J. L. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010. P. 56–57.

по-видимому, противопоставляют широкие массы узкому кругу праведников: «напрасно вы терпите боль, чтобы встать рано утром, чтобы совершить ограбление, просиживаете допоздна, чтобы прелюбодействовать, едите пищу бедняков, которые за нее усердно трудятся, поскольку даст Господь возлюбленным Своим сон»<sup>277</sup>. Наследие от Господа, согласно Таргуму, — не просто сыновья, а כשרין — «образованные» сыновья<sup>278</sup>; ими наполняет человек не פֶּפֶזֶס «колчан» (MT), а בית מדרשה «дом учения», они не будут постыжены, «если вступят в спор с судьями при воротах בית דינא дома суда» (Targ. Ps. 127:2, 5).

## Псалом 127

Таблица 9. Перевод 127 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 לְשִׁיר הַמַּעֲלוֹת</p> <p>אֲשֶׁר־יִרְאֵה יְהוָה הַהֶלֶךְ בְּדַרְכָּיו:</p> <p>2 יִגִּיעַ בְּפִיהַּ כִּי־אֵת אֲשֶׁר־יָדָה וְטוֹב לָהּ:</p> <p>3 אֲשֶׁתָּהּ כִּגְפוֹן פְּרִיָהּ בְּיַרְכְּתֵי בֵיתָהּ בְּנֵיהָ כַּשְׂתְּלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָהּ:</p> <p>4 הֲנֵה כִּי־בֵן יִכְרֹד גָּבֵר יִרְאֵה יְהוָה:</p> <p>5 יְבָרְכֶךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן<sup>a</sup> וְרָאָה בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:</p> <p>6 וְרָאָה־בָנִים לְבָנֶיךָ שְׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>Песнь восхождений.</p> <p>1 Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его!</p> <p>2 Ты будешь есть плоды труда рук твоих. Блажен ты, и благо тебе!</p> <p>3 Жена твоя как плодовая лоза во внутренних помещениях дома твоего; сыновья твои как побеги оливкового дерева вокруг стола твоего.</p> <p>4 Вот так будет благословен человек, боящийся Господа.</p> <p>5 Благословит тебя Господь с Сиона, и [да] увидишь благоденствие Иерусалима во все дни твоей жизни,</p> <p>6 и [да] увидишь ты внуков своих! Мир Израилю!</p>
Источник: составлено автором	

**Композиция.** Псалом 127 обычно делят на две строфы: 1) Э. Ценгер делит на два раздела в соответствии со стихами 1–4 и 5–6, опираясь на масоретский текст<sup>279</sup>; 2) принимая во внимание

<sup>277</sup> В рукописи P<sup>110</sup> арамейский текст Пс 126:2 имеет следующее прочтение: «Сказал грешник праведнику: ‘Это твоя ошибка, что ты рано встаешь и молишься поутру, и поздно ложишься спать, чтобы упорно трудиться по Закону, поедая хлеб печали’. Праведник ответил: ‘Господь действительно даст возлюбленным своим совершенную награду во время Господа’». — The Targum of Psalms / Trans. D. M. Stec. P. 224.

<sup>278</sup> В арамейской рукописи М стих Пс 126:4 приобретает следующее прочтение: «как стрелы в руке сильного, так и награда за хорошие поступки для тех, кто занимается Законом с молодости». — Ibid.

<sup>279</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 404.

Септуагинту, кардинал Дж. Равази делит на разделы в соответствии со стихами 1–3 и 4–6<sup>280</sup>. На наш взгляд, аргументация Ценгера в отношении деления текста псалма на разделы выглядит более убедительной, чем Равази. Стихи 1–4 описывают идеальный образ сельской семьи, а 5–6 стихи желают благословения как этой семье с ее потомками, так и всему Израилю. Стихи 1 и 4 связаны между собой как тематически, так и семантически. Здесь автор псалма говорит о своем герое в третьем лице: «каждый» или «человек». Указание на  $\text{הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  «боящегося Господа» в 1а и 4б создает своего рода хиазм, который устанавливает внешние границы для описания счастливой семьи. Поскольку в начале 4 стиха подводится обобщение сказанному ранее («смотри: несомненно, будет так...»), вторую строфу (ст. 5–6) можно считать новым разделом, который переносит читателя из частного дома на Сион — в общий дом всего Израиля. Обращение к лирическому герою в 2–3 и 5–6 стихах идет во втором лице единственного числа — «ты».

В аппарате BHS к 127 псалму приводится малое количество разночтений. Там, в частности, не отмечено, что в сохранившихся фрагментах из Кумрана можно отметить три детали: 1) причастие  $\text{פְּרִיָּה}$  «плодоносная» записывается в 1QPs<sup>b</sup> с определенным артиклем  $\text{הַ}$  <sup>281</sup>, 2) тетраграмматон  $\text{יהוה}$  в 11QPs<sup>a</sup>, как и во многих рукописях Мертвого моря, записывается палеоеврейским письмом  $\text{𐤍𐤏𐤅𐤄}$ , 3) в 5 стихе псалма МТ Господь обозначается именем  $\text{הַיְהוָה}$  (ср.  $\text{κύριος}$  в LXX), в то время как в 11QPs<sup>a</sup> — именем  $\text{יהוה}$  <sup>282</sup>.

**Ст. 1.** Слово  $\text{אַשְׁרֵי}$  «блаженные» (ср. Пс 1:1), стоящее как в завершении предыдущего псалма, так и в начале данного, довольно часто встречается в библейских книгах мудрости (см. Притч 29:18; Еккл 10:17; Иов 5:17). Оно соединяет псалом с началом всей Псалтири: «*Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых*» (Пс 1:1; см. Пс 14:4; 118:3). После общего введения псалмопевец, словно наставник, обращается к подразумеваемому ученику — «ты» (ст. 2–3, 5–6). Высказанное в 1 стихе определение веры он иллюстрирует на трех примерах из семейной жизни: работа, жена, дети. Согласно 127 псалму, счастливы те, кто следует за Господом: у них будет урожай на поле и жены их будут плодовиты как виноград (ст. 1–4); такого человека встречает в Храме священник со словами благословения (ст. 5–6; см. Пс 120)<sup>283</sup>.

**Ст. 2.** Издатели BHS предполагают, что  $\text{אֱמֵן}$  появилось в масоретском тексте в результате гаплографии. С точки зрения содержания  $\text{אֱמֵן}$  можно перевести эмфатически как «действительно, безусловно». Поль Жюон в «Грамматике Библейского иврита» указывает, что  $\text{אֱמֵן}$  иногда используется, чтобы «слегка подкрепить утверждение; оно имеет значение слабого «да» и

<sup>280</sup> В стихах 1 и 4 Септуагинты наблюдаются два начала для следующих за ним разделов (ст. 1–3 и 4–6). Первый раздел характеризуется повторяющимся словом  $\text{μακάριος}$  (ст. 1 и 2), во втором разделе повторяются формы глагола  $\text{εὐλογέω}$ . См. Ravasi G. *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione*. Vol. III (101–150). P. 606.

<sup>281</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. P. 687.

<sup>282</sup> Ibid. P. 703.

<sup>283</sup> *La Bibbia dei Settanta*. Vol. III. *Libri poetici*. P. 359.

обычно должно быть опущено при переводе» (ср. Быт 18:20)<sup>284</sup>. Современные переводы, как правило, ׀ опускают.

В выражении «ты будешь есть от трудов рук твоих» можно сделать акцент на местоимении «ты»: именно «ты», а не завоеватели из Вавилона или окружающие Иерусалим враги, «будешь есть» плоды твоих трудов. Плод «труда рук твоих» (ст. 2) указывает на результаты трудовой деятельности. Если человек следует заповедям Господа, тогда он получит достаточно, чтобы обеспечить потребности семьи. Описанное в 127 псалме состояние счастливого человека резко контрастирует с описанным в предыдущем псалме тружеником, который работает с утра до ночи, но «ест хлеб печали», поскольку трудится без Бога (Пс 126:2).

Союз ׀ в контексте 2 стиха может иметь значения «и, ибо, да». Слово ׀ «хорошо, прекрасно» соседствует с описанием блаженства в Притчах (см. Притч 14:21-22; 16:20). Пожелание ׀ ׀ мы могли бы перевести «[да] будет тебе хорошо / ибо хорошо тебе».

Таргум Псалмов развивает мысль дальше, вводя в поэтическое произведение эсхатологическую перспективу: «благословен будешь *в этом мире*, и благо тебе *будет в мире грядущем!*»<sup>285</sup>.

**Ст. 3.** Два именных предложения в 3 стихе в зависимости от идентификации формы и жанра можно перевести как пожелание или как указание на будущее. Зайболд толкует псалом как «благословение дома / свадьбы» и потому видит в нем пожелание (юссив): «пусть твоя жена будет... пусть твои дети будут...»<sup>286</sup>. Ценгер понимает 1–4 стихи как описание блаженства, выбирая изъяснительное наклонение: «твоя жена будет как..., твои дети будут как...»<sup>287</sup>.

Жена «боящегося Господа» уподобляется плодовой виноградной лозе, которая приносит много ягод, а его дети — молодым оливковым деревьям (ст. 3). Образ виноградной лозы в поэтических книгах Библии имеет также сексуальный подтекст. Например, в Песни песней груди девушки сравниваются с виноградной кистью (Песнь 7:9). Выражение ׀ ׀ можно перевести как «внутри твоего дома» (ст. 3; см. Амос 6:10). В этой небольшой детали — «внутри дома» — присутствует намек на верность настоящей жены. Она выполняет свое служение матери во внутренней части дома, подальше от улицы (см. 1 Цар 24:4; 3 Цар 6:16). Конечно, это резко контрастирует с описанием блудницы из книги Притч: «шумливая и необузданная; ноги ее не живут в доме ее: то на улице, то на площадях, и у каждого угла строит она ковы» (Притч 7:11-12).

<sup>284</sup> Joüon P. Grammaire de l'hébreu Biblique. P. 503.

<sup>285</sup> См. The Targum of Psalms. P. 225.

<sup>286</sup> Seybold K. Die Psalmen. P. 489.

<sup>287</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 396.

Виноградная лоза была символом Израиля как общины, «посаженной и возделанной» Господом, чтобы приносить плоды в диалоге завета (см. Пс 79; Ис 5:1-7; Иер 2:21; Иез 15; Ос 10:1; Ин 15; Мф 21:28 и далее). Как пышный виноградник, усыпанный крупными гроздьями винограда и обильной листвой (Числ 13:23), свидетельствует о процветании и жизни, так и плодovitая женщина, окруженная многочисленными детьми, является образом счастья и благополучия (см. Иез 19:10-11; Сир 24:17). Оливковое дерево также является символом Израиля (см. Пс 51:10; Иер 11:16), процветания и радости (Сир 24:14,17; Иас 9:11; Пс 143:12), справедливости и мудрости (Пс 91:13-15; Сир 24:14; 50:11-13). В данном псалме метафора побегов маслины применяется к сыновьям, столь же многочисленным и «приятным на вкус», сколь прекрасны молодые оливковые деревья с первыми маслинами.

За выражением  $\text{כַּשֵּׁתְלֵי יִתְיִם}$  «как побеги/ветки оливковых деревьев» стоит метафора детей, которые во всех смыслах являются продолжением отца. Если учесть, что «маслина» в псалмах является синонимом «праведника» (см. Пс 51:10), выходит, что побеги маслины метафорически указывают на благочестивых детей от благочестивого отца. Прямо как по Евангелию: «всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые» (Мф 7:17).

Родственников и близких друзей связывает общая трапеза (ср. Пс 22:5). Собрание детей «вокруг трапезы твоей» (ст. 3) является видимым признаком симпатии к родителям: дети тянутся поближе к отцу, который сидит во главе «стола» (циновки из воловьей шкуры, расстилаемой на полу<sup>288</sup>).

**Ст. 4.** Рядом со словом  $\text{הִנֵּה}$  «се, посмотри» частица  $\text{וְ}$  кажется избыточной (ср. ст. 2). В древних переводах (LXX, Пешитта) и в ряде средневековых еврейских манускриптов частицы  $\text{וְ}$  нет.

Частица  $\text{כֵּן}$  указывает на резюме, подводя итоги первой части псалма (ст. 1–4). Идеальная семейная жизнь является благословением «боящемуся Господа» (ст. 4). В 1 стихе для описания этого благословения использовано слово  $\text{אֲשֶׁר־יִירָא}$  «блаженный», в 4 стихе речь идет о том, что боящийся Бога  $\text{יִבְרַךְ}$  «будет благословен». Это подчеркивает общую идею: Господь, несомненно, благословит Своего верного раба.

**Ст. 5–6.** Глагол в форме *piel impf.*  $\text{יְבַרְכֶּךָ}$  Ценгер предлагает перевести юссивом: «да благословит Он тебя!» (см. Числ 6:24; Пс 133:3; иначе Пс 120:7-8). Союз  $\text{וְ}$  с императивом  $\text{הִנֵּה}$  (ст. 5b и б) после юссива  $\text{יְבַרְכֶּךָ}$  (ст. 5a), как полагает ученый, служит для выведения заключения: «чтобы / для того, чтобы»<sup>289</sup>. Боящийся Господа будет жить достаточно долго, чтобы увидеть  $\text{בְּנֵים לְבָנָיִךָ}$  «детей у детей» (ст. 6).

<sup>288</sup> Ravasi G. Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione. Vol. III (101–150). P. 608.

<sup>289</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 397.

Тема частного благословения, сформулированная в 4 стихе, приобретает в стихах 5–6а литургическую форму (ср. Числ 6:24–26; Пс 133:3). В силу того что благословение получает актуализацию на Сионе, есть предположение, что псалом в его окончательной форме играл какую-то роль в литургии Храма. Остается загадкой, были ли стихи 5–6 редакторским добавлением, которое позволило описанное в 1–4 стихах блаженство семьи сделать общим достоянием «Псалтири паломников», или 5–6 стихи были написаны одним автором, который написал все шесть стихов. Поскольку стих 5а «*благословит тебя Господь с Сиона*» слово в слово совпадает с Пс 133:3, а стих 5b перекликается с Пс 121:9b, легче склониться к предположению о редакторском происхождении стихов 5–6а. Артур Вайзер даже предположил, что в роли учителя «страха Божия» в последних стихах выступает священник, преподающий благословение с Сиона<sup>290</sup>.

Заключительная формула *עֲלֵי־יִשְׂרָאֵל שְׁלוֹם* «мир Израилю» подчеркивает, что семья не существует в изоляции, но является неотъемлемой частью общества. Это пожелание слово в слово повторяется в заключении 124 псалма (Пс 124:5), что свидетельствует об общей редакции сборника «псалмов восхождений». С одной стороны, пожелание мира подчеркивает важную для всей «Псалтири паломников» общую тему, а с другой стороны, подготавливает к разговору о притеснениях Израиля, о которых речь пойдет в начале следующего 128 псалма (см. Пс 128:1c).

**Интерпретация.** Хотя, согласно святителю Иоанну Златоусту, 127 псалом является продолжением предыдущего<sup>291</sup>, при всем сходстве афоризмов тексты отличаются по содержанию. Псалом 126 воспевает личное счастье индивидуума (Пс 126:5), в то время как 127 псалом — идеал богобоязненной жизни всего Израиля (ст. 5–6). В предыдущем псалме супружеское счастье превозносилось как награда за труд, а в данном псалме счастье — это бескорыстный дар от Господа. Современные исследователи считают 127 псалом своего рода «близнецом» 126 псалма (настолько они похожи друг на друга), но при этом лексика свидетельствует, что авторы у них разные<sup>292</sup>.

Святитель Афанасий Великий, блаженный Феодорит Кирский и святитель Иоанн Златоуст использовали псалом как повод для размышлений о страхе Божиим, «который способствует приобретению добродетели»<sup>293</sup>.

Клаус Зайболд считает, что представленная в центре псалма картина предполагает благословение на брак (ст. 2–4), которое позже было расширено до благословения для всех богобоязненных посетителей Иерусалима (в ст. 1 и 5). Псалом адресован мужчине (ст. 4),

<sup>290</sup> Weiser A. The Psalms : A Commentary. Philadelphia : The Westminster Press, 1998. P. 769–770.

<sup>291</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. С. 448.

<sup>292</sup> Zenger E. Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze. P. 37.

<sup>293</sup> Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение псалмов. С. 451.

который готовится стать независимым (ст. 2) и создать свою собственную семью (ст. 3). Идеалом для него, как полагает Зайболд, является многодетная семья с собственным домом, обеспеченная доходами от своего труда. Задняя, внутренняя часть дома принадлежит женщине. Дети собираются вокруг стола, как побеги оливкового дерева (ср. Сир 50:12). Благословение семьи включает внуков (ст. 6а). Литургическое расширение, связанное с благополучием Израиля (ст. 5ab), придает произведению официальный характер. Конечный текст говорит уже не просто о богобоязненном муже, но о паломнике, который ходит «путями Божиими» (ср. Пс 111:1) и получает долю в благословении Сиона, которое заключается в лицезрении процветания Иерусалима (ср. Пс 23:5; 133:3). Литургическое приспособление псалма подчеркивается его композицией: сначала преподается благословение с Сиона, а затем звучит пожелание мира Израилю (ст. 5–6)<sup>294</sup>.

## Псалом 128

Таблица 10. Перевод 128 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת רַבַּת צָרְרוּנִי מִנְעוּרַי יֹאמְרֵ-נָא<sup>a</sup> יִשְׂרָאֵל: 2 רַבַּת צָרְרוּנִי מִנְעוּרַי גַּם<sup>a</sup> לֹא-יִכְלוּ לִי: 3 עַל-גְּבִי חָרְשׁוּ חֲרָשִׁים<sup>a</sup> הֶאֱיִיכוּ לְמַעֲנוֹתָם:<sup>b</sup> 4 יְהִי צַדִּיק קָצֵץ עֲבוֹת רְשָׁעִים: 5 יִבְשׁוּ וְיִסָּגוּ אֲחֹר כָּל שֹׂנְאֵי צִיּוֹן: 6 יִהְיוּ כַחֲצִיר גִּגְוֹת<sup>a</sup> בְּשִׂקְדָּמַת שְׂלֶה<sup>b</sup> יִבְשׁוּ:<sup>c</sup> 7 שְׂלֵא מִלֵּא כַפּוֹ קוֹצֵר וְחֻצְנוֹ מְעַמֵּר: 8 וְלֹא אֹמְרוֹ הַעֲבָרִים בְּרַבַּת- בְּרַכְנוֹ אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה:<sup>a</sup> יְהִי הַתְּהָא אֲלֵיכֶם</p>	<p>Песнь восхождений. 1 «Часто нападали они на меня от юности моей, — да скажет Израиль, — 2 Часто нападали они на меня от юности моей, но не одолели меня. 3 На моей спине пахали пахари; растянули борозды свои». 4 Господь праведен: Он перерезал веревку (узы) нечестивых. 5 Да будут посрамлены и обращены вспять все ненавидящие Сион! 6 Да будут они как трава на кровлях, которая вянет прежде, чем ее сорвут, 7 которой жнец не наполняет руки своей, а сборщик зерна — складки одежды своей, 8 и прохожие не будут говорить: «Благословение Господне вам!» «Благословляем вас именем Господа!»</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

<sup>294</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. P. 420.

**Композиция.** Тематически псалом делится на две строфы: стихи 1–4 и стихи 5–8. Первая часть псалма посвящена воспоминаниям о жестоком обращении врагов в прошлом (ст. 1–4). Вторая часть представляет собой вопль к Богу об уничтожении «ненавидящих Сион» в будущем (ст. 5–8).

В пользу такого деления текста, принятого многими экзегетами, говорят три аргумента: перфект глагола  $\text{רָצַף}$  «разрубил» говорит о прошедшем времени, изображенном в 1–3 стихах; начиная с 5 стиха имперфекты глаголов (как и  $\text{wəyiqtol}$   $\text{וַיִּבֹּל}$ ) имеют оттенок *юссива* или *оптатива* («да будет...»); баланс частей требует паузы только после 4 стиха (из 52 слов, из которых соткан псалом, до 4 стиха включительно будет 24 слова).

**Ст. 1–2.** Стиль поэтического произведения говорит о том, что изначально «я» было голосом автора произведения, а затем это «я» было перенесено в храмовое пространство и стало олицетворением всего Израиля<sup>295</sup>. Атмосфера псалма не соответствует индивидуальному плачу, выраженному в 34 псалме; скорее, перед нами зеркало 123 псалма, который можно считать его близнецом (ср. в целом Пс 122–125).

В 1 и 2 стихах Израиль словно обозревает свою историю как жизненный путь человека, которого угнетали и притесняли «от юности моей...», от лет пребывания в Египте (ср. Исх. 1:11).

Прилагательное  $\text{רַב}$  «много» (ст. 1, 2) может говорить о временной или качественной мере: «очень долго» или «очень сильно». Слово  $\text{רַב}$  из 11QPs<sup>a</sup> может подразумевать большое исчисляемое количество (Плач 1:22), неисчисляемую величину — «великое» (см. Ам 3:9), либо нечто большое по размеру, количеству или протяженности — «множественно» ( $\text{רַבֹּת}$ , см. Ис 42:20; Пс 33:20; Дан 12:2). Вероятно, что, как и в Пс 119:6 и 122:4, слово  $\text{רַב}$  следует понимать в превосходной степени: «слишком долго» или «слишком тяжело», «довольно» много, с преизбытком. Хотя Израиль довольно много угнетали, но не одолели его (ст. 2b; ср. Плач 3:22 и далее).

Наречие  $\text{כֵּן}$  «также, равно, подобным образом» может оставаться непереуведенным (см. Суд 5:4), эмфатически объединять предложения, принимая значения «даже» (см. Быт 27:33, 30:8) или «еще, более того» (см. Иез 18:11; Иов 18:5). В 128 псалме  $\text{כֵּן}$  сочетается с отрицанием  $\text{לֹא}$ , принимая значение «но не, еще не, все же не» (ст. 2; ср. Иез 16:28; Еккл 6:7).

В начале 128 псалма используется обращение к публике  $\text{יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל}$  «да скажет Израиль», которое, как и в случае с Пс 123:1, следует признать маркером групповой идентичности. Намеки

<sup>295</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1079.



на общину и ее коллективное исповедание веры постоянно звучат в «песнях восхождений» (см. также роль выражения  $\text{כָּל־עַבְדֵי}$  «все рабы» в Пс 133:1)<sup>296</sup>.

Можно представить себе, что во время исполнения псалма в Храме один из певцов громко произносил слова «часто нападали они на меня от юности моей» и побуждал народ их повторить (ст. 1). Он не отделял себя от общины, как это видно по местоимению первого лица — «меня». Народ повторял тезис дважды (ст. 1а, 2а), после чего пение псалма продолжалось.

**Ст. 3.** В 3 стихе мы встречаем образ землепашца, возделывающего свое поле. Острый конец плуга проделывает в земле глубокие борозды, оставляя по краям канавки гребни. Можно понимать метафору МТ как сравнение угнетателей с надзирателями, чьи кнуты оставляют на спинах рабов глубокие борозды (ср. образ тела, покрытого ранами, в Ис 1:6). В книге пророка Исаии присутствует образ спины, похожей на улицу, по которой можно ходить (см. Ис 51:23). Можно понять слова «на моей спине пахали пахари» и иначе — как зоологическую метафору: на спине пашут в том смысле, что ярмо, к которому прикрепляется плуг, лежит на спине животного. Соответственно, вспахивают не спину пахаря, а землю при помощи спины животного (например, вола).

Согласно МТ, на спине  $\text{הָרְשִׁי הָרְשִׁי}$  «пахали пашущие». Масоретский текст говорит о том, что пашущие делали  $\text{לְמַעְנֹתָם}$  «длинными свои борозды», точнее, участки в конце полос, где поворачивается плуг<sup>297</sup>. *Ketib* масоретов  $\text{מַעְנֹתָם}$  «их борозды», *Qere*  $\text{מַעְנֵיָהֶם}$  «их борозда» (ср. 1 Цар 14:14).

Кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup> вместе с Септуагинтой читают в тексте слово  $\text{רְשָׁעִים}$  /  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$  (=  $\text{הָרְשָׁעִים}$ ) «нечестивые» (ср. ст. 4b). За переводом Септуагинты  $\tau\eta\nu\ \alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$  «беззаконие свое» прочитывается слово  $\text{לְעֵנֹתָם}$ , Пешитта говорит *mwkkhwn* (=  $\text{לְעֵנֹתָם}$ ). Как видно, Септуагинта и Пешитта видят основу существительного без первого  $\text{מ}$ , что в корне меняет смысл высказывания: «удлиннили свои борозды» vs. «продлили свое беззаконие». Образ, представленный в масоретском тексте, на наш взгляд, более выразительный. Форма глаголов  $\text{הָרְשִׁי}$  и  $\text{הָאָרִיכוּ הָאָרִיכוּ}$  указывает на длительное и повторяющееся действие в прошлом, усиливая драматизм страданий, наносимых измученному телу (см. Ис 9:3; 50:6; 53:4-5).

**Ст. 4.** Порядок слов в предложении подсказывает, что  $\text{קָדִיֵּךְ}$  служит определением к понятию  $\text{יְהוָה}$ : «Господь — праведный!» (ср. Пс 10:7). В рукописи 11QPs<sup>a</sup> вместо священного имени  $\text{יְהוָה}$  употреблено слово  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ , но смысл при этом не меняется. Септуагинта читает  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  как составной титул «Господь праведный» (ср. Зах 3:5). Краус полагает, что в данном стихе не

<sup>296</sup> Tucker D. W. “Let Israel Now Say” (Ps 124:1b). Group Identity in Pss 107–145 // The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis / Eds. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks. Tübingen : Mohr Siebeck, 2021. P. 340.

<sup>297</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 615.

именное предложение («Господь — праведный»), а эмфатическое обращение — «О, праведный Господи!» (ср. Пс 7:10)<sup>298</sup>. Однако, на наш взгляд, масоретский текст делает здесь ударение на качествах Господа: Он по определению «праведен» так же, как и «велик» (см. Пс 98:2а).

Суффиксальное спряжение  $\text{רָצַף}$  некоторые комментаторы (например, М. Дахуд, Дж. Равази) понимают как форму глагола в сослагательном наклонении «пусть он разрубит»<sup>299</sup>. Такая интерпретация глагола  $\text{רָצַף}$  связана с тем, что данные исследователи объединяют 4 стих с 5–8 стихами в одну строфу и затем интерпретируют перфект  $\text{רָצַף}$  как параллелизм к глаголам в юссиве в последующих стихах. Согласимся с Ценгером, что понимание формы глагола  $\text{רָצַף}$  как описания чего-то в прошлом «он разрезал» является более предпочтительным<sup>300</sup>.

Еврейским словом  $\text{לְבַיַּט}$ , которое переводится в Синодальной Библии как «узы» (в переводе С. Аверинцева «сети»), в масоретском тексте мог обозначаться «шнур» (в единственном числе), которым крепили ярмо на шею волов (см. Иов 39:10; 1 Цар 14:14; ср. Пс 123:6). Когда такая соединительная «веревка» порвана, пахари не могут продолжать свою работу. Образ «веревки» (ст. 4) продолжает метафору плуга (ст. 1–3), а также приводит на память образ ловушки охотника (см. Пс 123:7). В книгах Исайи и Иеремии слово  $\text{לְבַיַּט}$  служит метонимией «ига», одного из классических образов для описания подчинения побежденного победителю (см. Ис 9:3; 10:27; 14:25; 47:6; Иер 5:5; 27:8,11-12; 28:2,4,11; 29:10; ср. Пс 2:3). Перед нами аллюзия на топоним оккупационного ига, широко засвидетельствованного на древнем Ближнем Востоке (см. Быт 27:40; Лев 26:13; Иез 34:27; Наум 1:13, где текст говорит о  $\text{לֵבַיַּט}$  «ярме», которое сокрушается или свертывается).

Таргум Псалмов словно усиливает акцент на труде «в оковах», когда говорит, что Господь  $\text{קָצַץ שׁוֹלְשֵׁי רְשָׁעִים}$  «рассек *цени* грешников» (Targ. Ps. 129:4). Представление о Боге, разрубающем ярмо рабства, возложенном на шею Израиля соседними народами (см. Ис 9:4; 58:6,9; Иер 2:20; Иез 30:18), в 128 псалме звучит как прелюдия к последующему празднованию пришествия судящего и освобождающего Господа.

В Септуагинте вместо «веревки» употреблено понятие  $\alpha\upsilon\chi\eta\acute{\nu}$  «шея», что подразумевает отрезание  $\alpha\upsilon\chi\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$  «шей»  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$  «грешников». Блаженный Феодорит на этот счет замечал, что Бог одновременно рассек оковы «святых» и сокрушил «выи грешников»<sup>301</sup>.

**Ст. 5.** В зависимости от того, как понимать спряжение префиксальных глаголов в 5–6 стихах (как индикатив или как юссив), перевод псалма будет отличаться. В случае индикатива 5–8 стихи читаются как следствие факта, что Господь «рассек узы нечестивых» (ст. 4). И тогда

<sup>298</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 461–462.

<sup>299</sup> Dahood M. Psalms: Introduction, Translation, and Notes. Vol. III. Psalms 101–150. P. 231–232 ; Ravasi G. Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione. Vol. III (101–150). P. 618.

<sup>300</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 406.

<sup>301</sup> Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение псалмов. С. 453.

все произведение превращается в псалом уверенности, который оглядывается назад (ст. 1–4) с надеждой на иное будущее (ст. 5–8). На этот счет Краус в свое время высказывал мысль, что 128 псалом «можно объяснить как молитвенное пение всей общины... в котором преобладают выражения уверенности»<sup>302</sup>. Если же понимать глагольные формы как юссивные, как это делает Ценгер, в таком случае 5–8 стихи превращаются в серию просьб об уничтожении врагов и весь псалом рассматривается как просительная молитва Израиля<sup>303</sup>.

Выражение יִצְיָאֵשׁ «ненавидящие Сион» (ст. 5) в других местах Библии не встречается. Скорее всего, речь идет об иноверных, которые открыто демонстрировали свою неприязнь к религии Израиля.

Согласно интерпретации А. Вайзера, 128 псалом представляет собой «литургический формуляр Израильской общины завета» (ср. Пс 117:2), используемый в культовой церемонии, завершающейся проклятием «ненавидящих Сион» и благословением общины (ст. 8)<sup>304</sup>. «Ненавидящие Сион» (ст. 5), на взгляд Вайзера, — это начальствующие из Северного царства, которые выступали противниками централизации культа в Иерусалиме. Они исключаются из общества вступивших в завет с Господом посредством сакральных проклятий (ст. 5–7) и лишения благословения, которым завершается праздник на Сионе (ср. Пс 124:5)<sup>305</sup>.

**Ст. 6.** Чтение некоторых манускриптов לנול «сады» вместо לנול «крыши» (MT), скорее всего, связано с непониманием средневековыми переписчиками реалий ближневосточной застройки городов и деревень. Апостол Петр, как известно, восходил на плоскую крышу дома помолиться, что свидетельствует о ее функциональном применении в бытовых целях (Деян 10:9-10).

Выражение הַלֵּשׁ לַמִּדְבָּר, которое мы переводим «прежде, чем ее сорвут», представляет определенную трудность для интерпретации. Если понимать слово הַלֵּשׁ в значении «всходить, прорасти», тогда весь перевод стиха будет: «травя, которая засыхает, прежде чем выпустит стебель»<sup>306</sup>. Редкое слово \*הַלֵּשׁ зачастую переводят с оглядкой на арамейский эквивалент אַלְמִדְבָּר «прежде» в отношении времени (см. Иез 36:11) или «прежнего состояния» (см. Иез 16:55)<sup>307</sup>.

В аппарате к BHS, по видимости с оглядкой на nif. pt. הַלֵּשׁ в 1QIs<sup>a</sup> Ис 37:27, предлагается иное деление слов: הַלֵּשׁ תִּשְׁדָּח «которую иссушает восточный ветер» (см. 4 Цар 19:26).

Образ травы, увядающей на кровле (ст. 6), более оригинален, чем типовой образ травы, растущей на поле (см. Пс 89:5-6; 102:15-16; Ис 40:6-8). На плоских крышах домов, сделанных из

<sup>302</sup> Kraus H.-J. Psalmen. Teilbände 2/2 : Psalmenkommentar. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1979. P. 1044.

<sup>303</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 407–408.

<sup>304</sup> Weiser A. The Psalms : A Commentary. Philadelphia : The Westminster Press, 1998. P. 32, 47.

<sup>305</sup> Ibid. P. 770–772.

<sup>306</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 8, 2011. P. 411.

<sup>307</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1996. P. 1070.

веток и тростника с разбросанной по ним глиной, трава могла вырасти быстро<sup>308</sup>. Но затем она быстро увядала, поскольку не имела глубокого корня (см. Ис 37:27; Мф 13:6). Быстро увядающая трава была символом всего эфемерного: дней жизни человека (см. Пс 102:15) или в целом времени (см. Пс 89:6), смертности человеческой плоти (Ис 40:6) или периодических налетов злодеев (см. Пс 36:2). Образ увядающей травы был использован в книге пророка Исаяи при описании нашествия войск ассирийского царя Сеннахириба при Езекии (701 г. до н. э.): тогда жители городов «стали как полевые растения и как нежная трава, как трава на кровлях, загнившая еще до того, как выросла» (Ис 37:27, этот отрывок был заново отредактирован во 4 Цар 19:26).

**Ст. 7.** Жнецы не собирают дикие травы, растущие на крышах домов. Описанная в 7 стихе метафора вполне реалистична: жнец сжимает одной рукой пучок колосков, а второй рукой подрезает их серпом под корень (ср. Ис 17:5). Чтобы связать их в снопы, жнец прижимает колоски к груди, обхватывая рукой. Таким образом он словно «наполняет руку» свою колосками (ст. 7). Такая техника жатвы зерновых прослеживается на египетских изображениях в фиванских гробницах Нахта и Менны, двух писцов фараонов Тутмоса IV или Аменхотепа III (пер. пол. XIV в. до н. э.). Снопы колосков несли на молотьбу (см. Быт 37:7), а плевелы сжигали (см. Мф 13:30). Жатва в эсхатологическом измерении могла приобретать значение «суда» (см. Мф 13:39).

Ценгер считает, что в псалме речь идет не о  $\text{רָבַעַ$  — «вяжущем снопы», как это слово обычно переводят, а о «собирающем зерна» в подол одежды<sup>309</sup>. В этом случае он, как и авторы лексикона HALOT, видимо, усматривает параллель между  $\text{רָבַעַ$  «сборщиком зерна» и мерой зерновых, называемой  $\text{רָבַעַ$  «омер» ( $\text{‘ōmer II}$ ; см. Исх 16:16)<sup>310</sup>.

**Ст. 8.** Во многочисленных средневековых рукописях вместо употребленного в Ленинградском кодексе  $\text{אֲלֵיכֶם}$  «вас / по отношению к вам» предлагается читать  $\text{עָלֵיכֶם}$  «на вас» (KenMs 1, 4, 17, 36, 43, 80 и др.)<sup>311</sup>. В пользу чтения  $\text{עָלֵיכֶם}$  выступают рукописи из Кумрана 11QPs<sup>a</sup> и 4QpPs<sup>b</sup> (ср. LXX:  $\epsilon\phi' \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ). Всю строку мы переводим «Благословение Господне на вас» (NKJV, NRSV: The blessing of the LORD be upon you!), но возможен и другой перевод: «Благословение Господне вам» (Э. Ценгер: The blessing of YHWH (come) to you!).

Во время сбора урожая прохожие, видя жнецов за работой в поле, приветствовали их словами: «Да благословит вас Господь!» (ст. 8). Издревле так благословляли жнущих на полях (см. Руфь 2:4). Именно так понимает 8 стих псалма Таргум Псалмов (а вслед за ним и перевод

<sup>308</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1081.

<sup>309</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 408–409.

<sup>310</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1995. P. 849.

<sup>311</sup> Kennicott B. Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus. Vol. 2, 1780. P. 424.

ЕУ), который видит здесь диалог между прохожими и жнецами: «проходящие мимо *отсюда* не скажут: “Благословение Господне на вас”. *И не ответят им*: “Благословляем вас именем Господним!”» (Targ. Ps. 129:8).

Некоторые предполагают, что стих 8с «благословляем вас именем Господним!» был дописан позднее основного текста в связи с приспособлением псалма для нужд иерусалимского культа (А. Вайзер). В таком случае считается, что заключительный стих произносили «над общиной завета» священники, преподавая благословение покидающим святилище паломникам. Однако обращение ко второму лицу множественного числа  $\text{מְבָרַכְתֶּם}$  «вас» (ст. 8b) и  $\text{מְבָרַכְתִּי}$  «вас» (ст. 8с) в соседних колонах настолько тесно связывает повествование в единую цепочку, что с точки зрения драматургии лучше не разделять стихи 8b и 8с на разных авторов. Если трактовать псалом не в литургическом контексте, а в аграрном, он (за исключением вставки «да скажет Израиль» в ст. 1b) выглядит как целостное произведение.

**Интерпретация.** Как отмечает Артур Вайзер, историческая ретроспектива многочисленных бедствий, которые Израилю пришлось пережить с «юности», то есть со времени исхода из Египта (ср. Ос. 11:1; Иер. 2:2; Иез 23:3 и далее), похоже, возникла не из конкретной исторической ситуации, приведшей к избавлению народа от иноземного рабства, а скорее в культовом контексте представления истории как истории спасения (Heilsgeschichte)<sup>312</sup>. Не стоит искать конкретное событие, которому псалом обязан своим происхождением. Встреча с Богом на Сионе была для культовой общины как историей бедствий, так и историей спасения (ср. Пс 77; 105). Суды Божьи, проявляющиеся в виде угнетения со стороны врагов, оставляли после себя длинные борозды и неизгладимые следы, но они воспринимались так же серьезно, как и Его «праведность» (ст. 4), то есть верность завету, возвещающему освобождение от уз рабства посреди бедствий.

Как отмечает Дж. Равази, теоретически можно было бы предположить слепопленную переактуализацию молитвы-обращения, составленной после страшного опыта 701 г. до н. э., когда ассирийский царь Сеннахериб собирался захватить Иерусалим. Но общая атмосфера «псалмов восхождений» и суровость воспоминаний, кажется, отсылают их к периоду после Вавилонского плена, когда вся драма притеснений, перенесенных Израилем в истории, вспоминается в духе обновленного Ездрой и Неемией завета (см. Неем 2:10-19; 4:1-17; 6:1-9)<sup>313</sup>. Это не мешает псалму быть живым и актуальным в связи с гонениями Селевкидов и восстанием Маккавеев. Он, в сущности, не сконцентрирован на каком-то одном событии прошлого, не застревает в настоящем, а каждый раз заново открывается в непрерывном будущем.

<sup>312</sup> Weiser A. The Psalms : A Commentary. Philadelphia : The Westminster Press, 1998. P. 771.

<sup>313</sup> Ravasi G. Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione. Vol. III (101–150). P. 617.

Следовательно, любые попытки восстановить историко-культурный контекст происхождения 128 псалма следует принимать с оговорками. Мы не знаем доподлинно, в какой среде данный текст был рожден, и потому с уверенностью можем изучать его только в том каноническом виде, в котором он до нас дошел в рукописной традиции.

## Псалом 129

Таблица 11. Перевод 129 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעַמְקִים קָרָאתִיךָ יְהוָה: 2 אֲדַנִּי<sup>a</sup> שְׁמָעָה בְּקוֹלִי תְהִינָה אֲזִנֶּיךָ קוֹשְׁבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנָי: 3 אִם-עֲוֹנוֹת תִּשְׁמְרֶנִּיהָ<sup>a</sup> אֲדַנִּי<sup>b</sup> מִי יַעֲמֵד: 4 כִּי-עֲמַךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּתְּרָא:<sup>a</sup> 5 קִנִּיתִי יְהוָה קִוְיָה נַפְשִׁי וְלֹדְכָרוֹ<sup>a</sup> הוֹחֵלְתִי<sup>b</sup>: 6 נַפְשִׁי לֹא דַגְלִי<sup>a</sup> מִשְׁמָרִים לְבִקְרָ<sup>b</sup> שְׁמָרִים<sup>c</sup> לְבִקְרָ<sup>c</sup>: 7 יִתְּלֵ<sup>a</sup> יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה כִּי-עַם-יְהוָה הַחֲסֵד וְהַרְבֵּה עֲמֹ פְדוּת: 8 וְהוּא יַפְדֶּה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו:</p>	<p>Песнь восхождений. 1 Из глубин я взываю к Тебе, Господи, 2 Господи, услышь голос мой! Да будут уши Твои внимательны к голосу молений моих! 3 Если беззакония Ты будешь отмечать (наблюдать, сторожить), Господи, Господи, кто устоит? 4 Но у Тебя прощение, чтобы Тебя боялись. 5 Я надеюсь на Господа, надеется душа моя, и я жду Его слово; 6 душа моя [ждет] Господа более, чем стражники утра, более, чем стражники утра. 7 Израиль, жди Господа! Ибо у Господа непоколебимая любовь, и полнота искупления у Него, 8 и Он искупит Израиля от всех беззаконий его.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Композиция.** Псалом 129 уместно разделить на четыре строфы: 1) 1–2 стихи; 2) 3–4 стихи; 3) 5–6 стихи; 4) 7–8 стихи. В данных разделах наблюдается характерная для «псалмов восхождений» техника повторов ключевых слов, так называемый ступенчатый параллелизм. Псалом также может быть прочитан как двухчастная композиция (ст. 1–6 и 7–8).

Почти в каждой строфе наблюдается повторение тем или ключевых выражений: в первой повторяется слово קוֹל «голос», в третьей — глагол קִוְיָה «надеяться» (плюс синоним קָלְתִי «ждать»), выражения נַפְשִׁי «душа моя» и שְׁמָרִים לְבִקְרָ «стражники утра», в четвертой — слова יִשְׂרָאֵל «Израиль» и פְּדוּת / פְּדָה «искупление/выкупать» (ср. также перекрестную ссылку на שָׁמַר «присматривать/сторожить» в ст. 3а и 6бс). Нельзя не обратить внимание на зеркальную симметрию идей в 7–8 стихах: «Израиль» — «искупление» — «искупить» — «Израиль». В

псалме наблюдается аллитерация מ в словах מְמַמְקִים «из глубины» (1a) и מְשַׁמְרִים «более, чем стражники» (ст. 6bc). Повтор согласного ק встречается в словах קוֹל/קָרָה «взывать/голос» (1a, 2ab), в глагольных конструкциях קוֹתִי הוֹקֵלְתִי/ «я надеялся / я ждал» (5abc) и в сочетании существительного с предлогом לַבֶּקֶר «утром» (6bc).

Четыре строки первой строфы (1a, 1b, 2a, 2b) представляют собой единое целое: здесь умоляющий «голос» лирического героя представляется как крик о помощи. Стихи 1 и 2 представляют собой хиазм, в центре которого игра слов הָהָה и אֶלְנִי. Аналогичную последовательность «Господь — мой Господин», говорящую об особых отношениях псалмопевца с Господом, мы встречаем в стихах 3ab и 5a-6a. Следовательно, между 1 и 2 стихами нет разрыва, позволяющего говорить о том, что со 2 стиха вводится цитата с описанием молитвы, произнесенной в прошлом.

Два стиха второй строфы (ст. 3–4) связываются между собой посредством союза וְ «но, ибо». За риторическим вопросом, подразумевающим ответ «никто» (ст. 3), здесь следует пояснение, подталкивающее к размышлению о том, что только «трепещущие» пред Господом могут претендовать на «прощение» (ст. 4). Как с синтаксической, так и с тематической точки зрения, 3–4 стихи представляют собой единое целое.

В третьей строфе (ст. 5–6) лирический герой обращается ко Господу в третьем лице, а не во втором, как в 1–4 стихах. Эта строфа состоит из двух триколонов, в центре которой хиазм, схожий на тот, который употреблен в 1–2 стихах. Здесь также наблюдается переключка между тетраграмматом הָהָה (ст. 5a) и выражением אֶלְנִי «мой Господин» (ст. 6a). Двойное сравнение со стражниками, ждущими утра (ст. 6b), подчеркивает характер того «ожидания» Господа, о котором говорится в центре третьей строфы.

Четвертая строфа (ст. 7–8) содержит ключевые слова и синтаксические конструкции, связывающие ее с тремя предыдущими разделами. Императив «жди» (ст. 7a) создает отсылку к перфекту «я жду» (ст. 5c). Две части 7 стиха соединяются тем же союзом וְ «ибо», который связывает предложения во второй строфе (ст. 3–4). При этом последовательность предлогов וְ и בְ в стихе 7b повторяет синтаксическую конструкцию из стиха 4a. Множественное число «от всех беззаконий его» (ст. 8b) повторяет множественное число указанного ранее слова עוֹנוֹת «беззакония» (ст. 3a). Между словами רַחֵם «милость / непоколебимая любовь» (ст. 7b) и תְּפִלַּת «мольба о милости» (ст. 2c) есть явная идейная переключка. Обратные ссылки в четвертой строфе на три предшествующие придают особый вес последнему, «израильскому» разделу.

В четвертой строфе (ст. 7–8) все сказанное ранее частным лицом начинает относиться ко всему Израилю. Израиль увещевается уповать на Господа (ст. 7a) так же, как это делает подразумеваемый ранее «я»-герой (ст. 1–2; 5–6). Хотя в 8 стихе нет прямого обращения к Израилю, как в 7 стихе, но с помощью существительного תְּפִלַּת «искупление» и глагола יִפְדֶּה

«искупит» оба предложения связываются воедино. Два слова, «искупление» и «искупит», формируют тематическое единство между 7 и 8 стихами и своего рода кульминацию всей строфы. Более того, в 8 стихе появляется конкретизация: Израиль получит искупление «от всех беззаконий его».

В отличие от разделения псалма на четыре части (ст. 1–2, 3–4, 5–6, 7–8), которое наблюдается в масоретском тексте, изменение дискурса в Септуагинте приводит к другой композиции произведения: 1) 1–5 стихи составляют первую строфу, в которой звучит обращение ко Господу во втором лице единственного числа — «Ты», а в 5 стихе употребляется глагол ὑπομένειν «ждать»; 2) 6–8 стихи составляют вторую строфу, в которой о Господе говорится в третьем лице, а в 6 стихе употребляется глагол ἐλπίζειν «надеяться».

**Ст. 1.** В начале первого стиха в рукописи 11QPs<sup>a</sup> появляется слово יְיָ, предполагающее, вероятно, звательный падеж «Господи». Оно отсутствует в рукописи 4QPs<sup>c</sup>, в масоретском тексте и в Септуагинте. Аналогичное обращение יְיָ «Господи» появляется у масоретов в начале 2 стиха. На границе 1 и 2 стихов в 11QPs<sup>a</sup> присутствует лакуна. Как подмечает А. Росс, в этой рукописи на границе 1 и 2 стихов недостаточно места для двух имен Господа (יהוה и יְיָ), из чего можно заключить, что в конце первого стиха в 11QPs<sup>a</sup> имя יהוה отсутствовало<sup>314</sup>.

Множественное число слова \*מַמְקִימַי «глубины» намекает на «глубокие воды» (см. Пс 68:3, 15), «морские глубины» (см. מַמְקִימַי в Ис 51:10)<sup>315</sup>. Слово «глубины» описывает ситуацию потерянности. Его можно интерпретировать либо как описание реальной пропасти (яма, цистерна, наполненная водой), либо как «бездну» в переносном значении (близость к хаосу и подземному миру, душевная бездна). По всей видимости, автор псалма хочет сказать, что душа его приблизилась к вратам смерти (см. Пс 106:18), водоворот увлекает его в бездну (см. Ис 51:10), он погряз в глубоком болоте (см. Пс 68:3, 15), его засасывает преисподняя (см. Пс 123:4-5; Иона 2:3-4).

«Глубина» душевного истощения может быть связана с тем, что, по мнению Дэвидсона, совершив грех, псалмопевец отдалился от Бога<sup>316</sup>. Схожее иносказательное понимание воззвания «из глубины души», по всей видимости, повлияло на Таргум Псалмов, в котором заголовок 129 псалма (как и заголовки всей группы «псалмов восхождений») связывается с первой строкой

<sup>314</sup> Ross A. A Commentary on the Psalms. Vol. 3 (90–150). Grand Rapids, MI : Kregel Academic, 2016. P. 707–708.

<sup>315</sup> В лексиконе HALOT слово מַמְקִימַי помечено знаком \* как гипотетическая форма. — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. 1996. P. 614.

<sup>316</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 425.



текста: שִׁירָא דִּאֲתֵאֲמַר עַל מַסְקִיִּין דְּתְהוּמָא מִן עוֹמְקִיא קְרִיתְךָ יְהוָה «песнь, сказанная о восхождении от бездны. Из глубин взываю к Тебе, Господи» (Targ. Ps. 130:1)<sup>317</sup>.

Лирический герой взывает ко Господу «из глубины», что служит метафорическим описанием смертельной опасности и дистанцией между Господом и просителем. Перфект глагола קָרָאֲתִי можно понимать либо как констатацию факта из прошлого «я воззвал / возопил» (= ἐκέκραξά LXX), либо как сообщение о настоящем «я взываю». Бит Вебер интерпретирует перфекты глаголов, употребленные в 1 и 5 стихах (קָרָאֲתִי, קוֹיֵתִי, קוֹיֵתָהּ, הוֹחֲלֵתִי), как совершенные ранее действия (vorzeitig, perfektiv): «я воззвал», «я надеялся», «[душа моя] надеется», «я жду»<sup>318</sup>. Отсюда его гипотеза, что 129 псалом является благодарственной песнью (ст. 1), в которую вставляется цитата в виде молитвы (ст. 2), произнесенной в прошлом (ср. Пс 29:10-11).

Однако, следуя Э. Ценгеру, мы склонны интерпретировать перфекты глаголов 1 и 5 стихов как перформативы, описывающие речевые акты, которые лучше переводить настоящим временем: «из глубины я взываю к Тебе...» и проч.<sup>319</sup> Поскольку в начале 2 стиха употреблен императив שְׁמַעֲנִי «услышь», на наш взгляд, глагольную конструкцию קָרָאֲתִי лучше переводить настоящим временем «я взываю». Два действия совпадают по времени, формируя между стихами 1b и 2a parallelismus membrorum. В книге Ионы встречается место, где за глаголом קָרָאֲתִי следует *wayuqtol וַיַּעֲנֵנִי* «и он услышал меня», поэтому там перфект глагола зачастую переводят прошедшим временем «я воззвал» (см. Иона 2:3).

Глаголы в 5–6 стихах 129 псалма мы переводим настоящим временем, поскольку они служат пояснением к «воззванию» из стиха 1b. Такие qatal-формы перфекта в «Грамматике библейского иврита» Жюона–Мураоки называются «глаголами состояния» (stative verbs)<sup>320</sup>. К ним относят глаголы активного залога, имеющие в том числе значение квази-состояния, например: קוֹיֵתִי «надеюсь» (Пс 129:5), הוֹחֲלֵתִי «жду» (ст. 5), הִתְקַוָּה «ждет» (Пс 32:20), בָּטַחְתִּי «доверяю» (Пс 51:10; 55:5, 12) и т. д.

Перевод глаголов в настоящем времени в 1 и 5 стихах придает псалму характер молитвы-плача или прошения. В данном воззвании «из глубины» мы слышим не столько опыт прошлого какого-то конкретного лица, сколько молитвенную формулу, отражающую состояние человечества. Перед нами предстает не «благодарственная песнь» (תְּהִלָּה) отдельного человека,

<sup>317</sup> Дэвид Стэк переводит слово אֲתֵאֲמַר множественным числом «от бездн»: “A song that was uttered concerning the ascents of *the deeps*. Out of the depths I call to you, O Lord”. Однако в подстрочном примечании он указывает, что в рукописях B (Bomberg’s Venice edition, 1525), C (ms Ee. 5.9, University Library, Cambridge), אֲ<sup>110</sup> (ms Héb. 110, Bibliothèque Nationale, Paris) и אֲ (ms 3231, Biblioteca Palatina, Parma) употреблено единственное число. Следовательно, допустим перевод «от бездны». — The Targum of Psalms / Trans. D. M. Stec. P. 226.

<sup>318</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 308–309.

<sup>319</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 423–424.

<sup>320</sup> Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. P. 330–332.

которая распространяет его прошлый опыт на весь Израиль<sup>321</sup>, а вневременной зов «из глубины» души любого homo sapiens, который в силу своей человечности (люди — не ангелы) склонен попадать в подобные ситуации.

**Ст. 2.** В начале 2 стиха МТ употреблено выражение יְיָ «мой Господин», которое переключается с именем Господа יהוה в конце 1 стиха. Сочетание הָ с יְיָ присутствует в 3 стихе псалма, где два указания на Господа связывают два колона, формируя единую мысль: если Господь будет обращать пристальное внимание на беззакония, никто не устоит. Пешитта исключает יְיָ в начале 2 стиха и הָ в первой половине 3 стиха. Тем самым как бы устраняется дублет в повторении имени Божия. Во многих средневековых еврейских рукописях вместо יְיָ дважды употребляется тетраграмматон יהוה (ст. 2а, 3b). Тем самым употребление имени Божия унифицируется. Та же тенденция наблюдается и в Септуагинте, где разные варианты имени Господа, присутствующие у масоретов (יהוה / יהוה / הָ / יְיָ, ст. 1-3), получают универсальный эквивалент κύριος (κύριε в звательной форме).

Выражение масоретов תְּהִינָּה אָזְנוֹתַי «да будут уши Твои внимательны» предполагает употребление множественного числа слова «уши». Выражение рукописи 11QPs<sup>a</sup> אָזְנוֹתַי אֶחָדָה предполагает употребление существительного в единственном числе אָזְנוֹתַי (= אָזְנוֹתַי): «ухо Твое». Единственное число אָזְנוֹתַי «ухо твое» довольно часто встречается в Псалтири (см. Пс 9:3; 16:6; 30:3; 44:11; 70:2; 85:1; 87:3; 101:3), в то время как множественное число אָזְנוֹתַי в масоретском тексте Псалтири употребляется только в 129 псалме (см. Иез 44:5; 2 Пар 6:40). Отсюда можно заключить, что автор кумранской рукописи стремился привести текст к типовой форме выражения אָזְנוֹתַי, внося в него соответствующую корректуру. Хотя буквы в 11QPs<sup>a</sup> довольно плотно прижаты друг к другу, большинство издателей данной рукописи считает, что אֶחָדָה следует читать как два слова אֶחָדָה «да будет»: *yiqtdl 3 sing. fem. jussive אֶחָדָה* «будет» с эмфатической частицей אֶ «да, пусть»<sup>322</sup>.

После выражения «да будет ухо Твое внимательно» в 11QPs<sup>a</sup> употреблено местоимение לִי «мне», отсутствующее в МТ и LXX.

Употребляемое в псалме слово תְּפִלָּתִי «моление» (ст. 2) имеет тот же корень, что и глагол תְּפִל «помиловать» (см. Пс 101:14), «быть милостивым» (см. Пс 108:12). Лирический герой умоляет Господа умилосердиться, ответить на вопль о помощи (ст. 2; ср. Пс 65:17). Выражения «услышь»

<sup>321</sup> Бит Вебер предлагает довольно сложную схему смены времен, которая предполагает постоянные возвращения автора псалма к полученному ранее опыту. Он полагает, что 1 и 5 стихи относятся к прошлому времени, а вставленный между ними 3 стих следует отнести к настоящему. Стих 3 содержит риторический вопрос типа *casus irrealis* и потому требует ответа «никто». В противовес этому в 4 стихе подчеркивается готовность Бога простить, что вызывает благоговение перед Ним. После ретроспективного воспоминания о прошлом (5 стих) в 7 стихе повествование снова (как и в 3 стихе) возвращается к настоящему. — Weber B. *Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150.* P. 308–309.

<sup>322</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants.* P. 703.

и «будь внимателен» усиливают его крик о помощи: «умоляю Тебя, Господи, прислушайся к моему голосу» (ст. 2).

**Ст. 3.** Имперфект глагола  $\text{רָצַפְתָּ}$  можно перевести по-разному: 1) будешь «хранить, сторожить, присматривать» (см. Быт 4:9; 1 Цар 19:11); 2) будешь «заботиться, беречь» (см. Быт 28:15; 1 Цар 25:21, 26:15; Пс 120:7), 3) будешь «наблюдать, замечать» (см. Пс 70:10)<sup>323</sup>. В данном псалме нет намека на то, что Господь будет что-то «держат в памяти, накапливать» (ср. Быт 37:11; Ис 42:20; Иер 3:5). Поэтому мы бы предпочли перевести  $\text{רָצַפְתָּ}$  как «будешь замечать, отмечать», а не «вести счет», как это делают Ценгер и NET Bible. В псалме нет идеи записи грехов в каком-то свитке (см. Иов 14:17) или «сведения счетов», когда мера беззакония переполняет чашу Божьего гнева. Скорее здесь речь идет о том, что нет ни одного по-настоящему праведного человека (см. Рим 3:10) и поэтому мир «стоит» по Божьей милости. «Замечать» значит «помнить, иметь в виду», не оставить без наказания (см. Быт 37:11; Иов 10:14), «устоять» означает остаться в живых в Его присутствии<sup>324</sup>.

Заключительную просьбу героя псалма — избавить Израиля «от всех беззаконий его» (Пс 129:8) — можно рассматривать как желанный идеал. Стилистическая фигура  $\text{לְכֹל}$  «от всех» служит для усиления выразительности речи, связывая 3 и 8 стихи воедино: никто не устоит, если Господь будет «отмечать» беззакония, но если Господь избавит от «всех беззаконий», то устоит весь Израиль.

**Ст. 4.** Переход от риторического вопроса «кто устоит?» к утверждению «с Тобой прощение» осуществляется с помощью союза  $\text{כִּי}$ , который в начале 4 стиха принимает значение «ибо, но». Причинно-следственная связь усиливается в Септуагинте, в которой употреблен союз  $\text{ὅτι}$  «поскольку».

Начиная со второй половины 4 стиха (ст. 4b-7a) между масоретским текстом и древними переводами наблюдается множество расхождений.

Согласно лексикону Клайнза, слово  $\text{לְמַעַן}$  перед существительным служит предлогом со значением «ради, из-за» (см. 4 Цар 19:34; Пс 121:8-9), перед глаголами или инфинитивными конструкциями служит союзом со значением «так что, чтобы» (см. Втор 31:19; Исх 13:9; Иер 44:8)<sup>325</sup>. Вместе с последующим имперфектом глагола вся фраза  $\text{לְמַעַן תִּירָא}$  в масоретском тексте принимает значение: «чтобы Тебя боялись».

Выражение Септуагинты и ревизий (Симмах и Феодотион)  $\text{ἐνεκεν τοῦ νόμου σου}$  предполагает не глагол  $\text{תִּירָא}$ , а существительное с местоименным суффиксом  $\text{תּוֹרָתְךָ}$  «закона Твоего», восходящее к понятию  $\text{תּוֹרָה}$  «закон, учение, правило». Употребленный в масоретском

<sup>323</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 4, 1999. P. 1581.

<sup>324</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1084.

<sup>325</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 4, 1998. P. 553.

тексте *niph'al impf.* אָרְתָּ «(чтобы) тебя боялись» является единственным случаем употребления его в еврейской Библии. Употребление корня слова אָרַי в породе *niph'al* засвидетельствовано в форме причастия אָרְתָּ (см. Исх 15:11; Ис 18:2; Пс 75:13; 95:4 и др.), но не имперфекта. Греческий переводчик, по всей видимости принял слово אָרְתָּ за хорошо известное ему אָרְתָּ и потому перевел понятием νόμος. В силу иного прочтения источника выражения из стихов 4b и 5a в Септуагинте были восприняты как единое предложение, в результате чего был получен совершенно отличный от МТ смысл: ἕνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε «ради закона Твоего я ждал Тебя, Господи» (аналогично в Вульгате: *propter legem tuam sustinui te Domine*). Такие отцы Церкви, как Феодорит, Иероним и Иоанн Златоуст не исправляют чтение τοῦ νόμου σου, из чего можно сделать вывод, что в греческой традиции довольно рано сложилось представление о том, что в первоисточнике было понятие νόμος (= אָרְתָּ). В пользу такого прочтения источника служит тот факт, что конечное א и ת может чередоваться в словах арамейского происхождения. Кроме того, выражение «закон твой» образует параллелизм с рядом стоящей фразой «слово твое» (ст. 5). МТ, безусловно, сохраняет оригинальное прочтение псалма, более сложное и туманное с точки зрения богословия. Легче объяснить попытку прояснения редкого выражения «(чтобы) Тебя боялись», чем обратный процесс по «затуманиванию» источника. Аквила исправляет греческий текст на φόβου, чтобы привести его в соответствие с прото-МТ.

**Ст. 5.** В Ленинградском кодексе употреблена конструкция וְלִדְבָרוֹ «и на слово Его» (местоимение אֹתוֹ в Синайском кодексе также подразумевает местоименный суффикс третьего лица единственного числа «Его»). Рукопись 11QPs<sup>a</sup> содержит близкое чтение לְדַבְרוֹ «на слово Его», но без соединительной частицы ו «и» (аналогично KenMs 43). Выражение Септуагинты εἰς τὸν λόγον σου предполагает несколько иное чтение לְדַבְרְךָ «на слово Твое». В средневековых еврейских рукописях встречаются варианты וְלִדְבָרְךָ «и на слово Твое» (KenMs 73, 133), וְלִדְבָרָיו «и на слова Твои» (KenMs 245).

Завершается масоретский текст 5 стиха выражением הֹחֵלְתִי «я ожидаю», что предполагает связь корня глагола חָל с существительным דָּבָר в одно предложение: «и слова Его я ожидаю / и я надеюсь на Его слово». Септуагинта предполагает иные синтаксические отношения между словами. Она относит глагол חָל к следующему выражению: נַפְשִׁי לְאֲדֹנָי — «душа моя на Господа», опираясь на форму слова в 3 sing., а не 1 sing., как в МТ. В результате вырисовывается иной образ надежды: ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον «моя душа понадеялась на Господа».

Проблема понимания контекста, по всей видимости, тревожила и писца рукописи 11QPs<sup>a</sup>, который решил дважды употребить глагол חָל: сначала в форме *perf.* 1 sing. הֹחֵלְתִי (הֹחֵלְתִי) «я жду» как сказуемое к לְדַבְרוֹ «для слова Его» (ст. 5b), а затем в форме *imper.* 2 sing. הֹחֵלִי (הֹחֵלִי) «жди» перед вокативом נַפְשִׁי «душа моя» (ст. 6a).

**Ст. 6.** Параллелизм между выражениями לְדַבְּרוֹ «на слово Его» (ст. 5b) и לְאֵלֵינוּ «на Господа» (6a) предполагает тождество понятий: надеющийся на Его слово, т. е. на Его Закон, надеется на Самого Господа. В некоторых средневековых рукописях и в Септуагинте предполагается иной местоименный суффикс: לְדַבְּרֶיךָ «на слово Твое» (= εἰς τὸν λόγον σου). Мы отдаем предпочтение масоретскому тексту, поскольку представленный в 5–6 стихах МТ анадиплосис выглядит как характерный для «псалмов восхождений» поэтический прием.

Масоретский текст מְשַׁמְּרִים לְבִקְרָא мы переводим как «более, чем стражники утра». Как указывается в BHS выражение Септуагинты ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας «от утренней стражи» предполагает, что греческие переводчики ориентировались на чтение מְשַׁמְּרֵי הַבִּקְרָא (аналогично в Пешитте и в переводе Иеронима)<sup>326</sup>. Возражая BHS, издатели Word Biblical Commentary считают, что древние переводы предполагают מְשַׁמְּרִים לְבִקְרָא с тем же смыслом «от утренних стражников» (ср. Исх 12:42)<sup>327</sup>.

Между двумя идентичными выражениями «утренних стражников» Септуагинта добавляет выражение μέχρι νυκτός «до ночи» (см. לַיְלָה-לַיְלָה «до ночи» в Ис 38:12, 13), отсутствующее в МТ.

Таргум Псалмов сравнивает лирического героя со стражниками, которые бодрствуют в утренние часы, «чтобы принести утреннюю жертву» (Targ. Ps. 130:6)<sup>328</sup>.

**Ст. 7–8.** В последних двух стихах псалмопевец призывает сынов Израиля уповать на Господа и на Его милость (см. Пс 5:8). Выражение масоретов לְהַיִּתְּלֵךְ МТ «жди / надейся» является формой piel impreg. основы глагола לָהַיֵּךְ. Выражение Септуагинты ἐλπιδάτω «пусть подождет / надеется» (aor. impreg. 3 sing. от ἐλπίζω) предполагает спряжение hiphil с вокализацией לְהַיִּי (ср. ст. 5).

Краткую фразу הַיְהוָה יִפְדֶּנּוּ «и Он искупит» (ст. 8) вслед за Ценгером можно перевести с эмфатическим ударением: «он точно спасет!»<sup>329</sup>.

Обычно псалмы говорят об «избавлении» от смерти (см. Пс 33:23), угнетения (см. Пс 77:42) или скорбей (см. Пс 24:22). Автор данного псалма делает акцент на избавлении от עֲוֹנוֹתָי «беззаконий его [Израиля]» (ст. 8). Существительное עֲוֹן может относиться ко «греху» или «вине», которую порождает грех. Поскольку в 129 псалме это существительное сочетается с глаголом יִפְדֶּנּוּ «выкупать, избавлять», значит, речь может идти об избавлении от последствий греха (ср. ст. 4), совершаемого повсеместно в Израиле. Избавление «от всех беззаконий» предполагает, на наш взгляд, не столько избавление от наказаний за грехи, совершенные народом, сколько восстановление его в первоначальном достоинстве.

<sup>326</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1212.

<sup>327</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 252.

<sup>328</sup> The Targum of Psalms. P. 226.

<sup>329</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 421.

Текст 7 и 8 стихов в МТ и LXX выглядит как единое предложение, связанное союзами ׀ / καί «и». Здесь предполагается причинно-следственная связь: Израиль должен уповать на Господа, поскольку у Него «непоколебимая любовь» и «полнота искупления» и «Он искупит». Союз ׀ перед словами לַיהוָה и אֱלֹהֵי в рукописи 11QPs<sup>a</sup> отсутствует. Следовательно, кумранский псалом предполагает такую идею: «Да уповает Израиль на Господа, ибо у Господа непоколебимая любовь — полнота искупления с Ним. Он искупит Израиля от всех беззаконий его».

**Интерпретация.** Нельзя не согласиться с Йоргом Иеремиасом, что освобождение «от всех грехов» в 8 стихе приобретает эсхатологическое измерение, выходящее за рамки 3–6 стихов. В последней строфе говорится не просто о прощении грехов из милосердия Господа (ст. 3–4), но об «окончательном устранении всякой вины» (ст. 7–8)<sup>330</sup>. Речь здесь идет не о спасении от смерти как форме наказания отдельного грешника, но о жизнеутверждающем спасении Израиля от смертоносной силы греха, от онтологического зла, создаваемого грехом.

Очевидно, что в 7–8 стихах 129 псалма наблюдается переход от индивидуального «я» к коллективному «Израиль». А в 130 псалме, как и в 129, индивидуальная молитва приобретает общенародное значение посредством того же императива «Израиль, жди Господа» (Пс 130:3а), который имеет эсхатологическое измерение «отныне и вовек» (Пс 130:3б). Это, на взгляд Э. Ценгера, является сильным аргументом в пользу того, что 7–8 стихи обусловлены редакцией, присущей всей «Псалтири паломников»<sup>331</sup>. Ценгер считает, что стихи 1b-6c были первоначальной версией псалма, который был со временем расширен. Стихи 7–8, на его взгляд, повторили ключевые слова из более древнего текста (ст. 1b-6c), но в то же время иначе расставили богословские акценты.

Слабой стороной гипотезы Ценгера является тот факт, что между всеми четырьмя поэтическими строфами 129 псалма (ст. 1-2, 3-4, 5-6, 7-8) наблюдается литературное единство. Как было показано выше, почти все строфы имеют повторяющиеся ключевые слова, схожие стилистические конструкции, они связаны общей лексикой и имеют схожий поэтический метр. Поэтому, на наш взгляд, гипотезу о редакционном расширении псалмов, включенных в состав «Псалтири паломников» (Пс 119–133) следует принимать осторожно, как допущение, а не как утверждение.

Некоторые выражения 129 псалма, например תְּהִינָה אָזְנוֹיֶךָ קְשׁוּבוֹת «да будут уши Твои внимательны» (ст. 2) и כִּי־עֲמֶךָ הַסְּלִיחָה «у Тебя прощение» (ст. 4), имеют параллели только в книгах Даниила, Неемии и Паралипоменон (см. Дан 9:9; Неем 9:17; 2 Пар 6:40, 7:15). Это может

<sup>330</sup> Jeremias J. Psalm 130 Und Luthers Nachdichtung // Theologische Beiträge. 1989. Vol. 20. P. 293.

<sup>331</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 425–426.

указывать на то, что произведение было написано после Вавилонского плена, но до завершения книг Паралипоменон. Как полагают некоторые, упомянутая во Второй книге Паралипоменон молитва Соломона на освящение Храма (2 Пар 6:40-42) была составлена из двух псалмов, включая 129 и 131 (Пс 129:2 и Пс 131:8-10)<sup>332</sup>.

### Псалом 130

**Таблица 12. Перевод 130 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד<sup>a</sup>          יְהוָה לֹא-גָבַהּ לִבִּי וְלֹא-רָמָו עֵינָי וְלֹא-          הִלְכֹתִיו בְּגִדְלוֹת וּבְנִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי:  <sup>2</sup> אִם-לֹא שְׂוִיתִיו וְדוּמַמְתִּי<sup>a</sup> נִפְשִׁי בְּגִמְל          עָלַי אִמּוּ בְּגִמְל עָלַי<sup>b</sup> נִפְשִׁי:  <sup>3</sup> יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה מְעַתָּה וְעַד-עוֹלָם:</p>	<p>Песнь восхождений. Давиду.  <sup>1</sup> Господи, сердце мое не возгордилось,          и глаза мои не вознеслись, и не входил я          в великие и непостижимые (чудесные) для меня          [вещи],  <sup>2</sup> но я успокаивал и утешал свою душу.          Как отнятое от груди [дитя] на матери его,          Как отнятое от груди [дитя] на мне — моя душа.  <sup>3</sup> Израиль, жди Господа отныне и вовек!</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** Упомянутое в заголовке посвящение לְדָוִד «Давиду» присутствует в масоретском тексте (ср. Пс 121, 123, 132) и в близких к масоретской традиции ревизиях Аквилы и Феодотиона.

В каких-то рукописях древнегреческих переводов надписание τῷ Δαυὶδ «Давиду» (S, Bo<sup>p</sup>, R, Vulg, Sy, He, A) имеется, а в каких-то оно отсутствует (Bo<sup>p</sup>, Sa-2017, Ga, L', 1219). Следовательно, оно не было изначальным, а прибавилось в процессе передачи текста. Это означает, как полагает Э. Ценгер, что частичная давидизация «псалмов восхождений» «является более поздней, чем создание самой Псалтири паломников»<sup>333</sup>. В еврейской традиции на появление надписания мог повлиять близкий по содержанию 61 псалмом, также озаглавленный именем Давида, а в греческой традиции на надписание могло повлиять слово ταπεινοφρονέω «быть смиренным, скромным», которое соответствует образу библейского Давида, приписывающего все свои успехи не себе, но Господу (ср. 2 Цар 7:18-29). В Таргуме Псалмов надписания «Давиду» нет.

<sup>332</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 624.

<sup>333</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 449.

**Композиция.** Псалом 130 является вторым по краткости (после Пс 116) среди поэтических произведений Псалтири. Он начинается с обращения ко Господу — «Ты, Господи!» — указывая тем самым, что перед нами молитва, связанная с ожиданием Господа в надежде. Обращение в звательном падеже мы встречаем как в первом, так и в последнем стихах псалма: «Ты, Израиль!» (ст. 3). С синтаксической точки зрения псалом четко делится на три части: 1) стихи 1-2а, 2) стихи 2б-с, 3) стих 3.

**Ст. 1-2а.** Автор псалма указывает на две части тела לִבִּי «сердце мое» и עֵינַי «глаза мои» в качестве синекдохи (pars pro toto) для обозначения действий, совершаемых людьми посредством этих органов тела (ст. 1). Сердце в древнееврейской антропологии означает мышление, это орган знания и воли, а глаза служат не просто для зрения, они формируют взгляд на окружающий мир. Посредством употребления глаголов הָבֵן «быть высоким, надменным» и רָף «быть высоким, превознесенным» автор еврейского псалма метафорически описывает характер человека, поскольку сердце может проявлять надменность, а глаза — высокомерие, наглость.

Намек на «надменных сердцем» и «гордых очами» можно встретить и в других псалмах (см. Пс 17:28; 100:5). Такая жизненная позиция осуждается пророком Исайей: «Поникнут гордые взгляды человека, и высокое людское унижится» (Ис 2:11). В книге Притч надменность мыслится как результат неправильной в социальном отношении и неудобной по отношению к Богу жизни: «Мерзость пред Господом всякий надменный сердцем... сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (см. Притч 15:33-16:9). Схожее противопоставление между стремлением человека научиться всему самому («слышал слухом») и опытом внутреннего откровения («видел Бога») описывается в книге Иова: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя, поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42:5-6).

Любопытно, что выражения типа לִבִּי גָבַהּ — «возвысилось сердце» мы находим в текстах, которые относятся к царям: Озии (2 Пар 26:16), Езекии (2 Пар 32:25), царю Тира (Езек 28: 2,5,17). Поскольку сердце Езекии возгордилось וְלֹא-כִגְמַל עָלָיו הָשִׁיב «и он не воздал за благодеяния ему» (ср. כִּגְמַל в Пс 130:2), гнев обрушился на него, а также на Иуду и Иерусалим (2 Пар 32:25). Не исключено, что ассоциации с возвышающимися сердце царями повлияли на то, что в масоретской традиции 130 псалом стал надписываться לְדָוִד.

Лирический герой псалма словно отказывается полагаться на свои части тела, поскольку попытка посягнуть на «великое» и «недостигаемое» ведет к искажению его взглядов на окружающий мир. Множественное число причастия נִפְלְאוֹת «недостигаемые» (niph. part. fem. pl. от корня פִּלַּע, ст. 1) некоторые комментаторы склонны понимать как «непостижимые» дела Господа, граничащее с чудом (см. Пс 138:14; Зах 8:6)<sup>334</sup>. «Дивные дела» Божии трудно сосчитать, понять

<sup>334</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. 1996. P. 927.



и объяснить (см. Пс 39:6; 85:10), однако, их можно воспевать и рассказывать о них детям (см. Пс 25:7; 77:4; 97:1; 135:4).

Начало второго стиха современных изданий Библии «но я успокаивал и утешал свою душу» (ст. 2а) мы склонны соединять с первым стихом псалма. В стихах 1-2а наблюдается последовательность глагольных выражений, которые начинаются с отрицательной частицы אֵל «не». Начало 2 стиха вводится усилением אֵל־אִם «если не / поистине, несомненно», за которым следует сразу два глагола «успокаивать» и «умиротворять». Частица אֵל связывает колоны в одну строфу по схеме אֵל־אִם — אֵל־אֵל — אֵל־אֵל. Первый раздел псалма, как и второй, завершается выражением נַפְשִׁי «душа моя» (см. 2а и 2с).

Фразу וְדוּמַמְתִּי можно перевести как «и я успокоил». Септуагинта опирается на чтение וְדוּמַמְתִּי, предлагая перевод ἀλλὰ ὑψώσα — «но я вознес». В МТ и в Vorlage LXX употреблены разные корни слов: דָּמַם «быть спокойным, неподвижным» (МТ) и, соответственно, רוּם «превозноситься» (в предполагаемом источнике LXX). В то же время написание выражений וְדוּמַמְתִּי (МТ) и וְדוּמַמְתִּי (LXX) почти идентично, разница только в близких по начертанию буквах ט и ר. Не исключено, что переводчик LXX ошибочно принял ט за ר, что значительно повлияло на перевод.

**Ст. 2b-с.** В параллельных строках 2b-с следует именное предложение, содержащее двойное сравнение, проясняющее состояние говорящего «я». Синтаксическая последовательность в двух колонах одинакова: сначала идет предлог כִּי «как», за которым следует сравниваемое слово נִמְלָא «отнятый от груди / вскормленный [младенец]», предлог עַל «на, по отношению» и дополнение с указанием на лицо (אִמִּי «его мать» и נַפְשִׁי «моя душа» соответственно). Сравнения с использованием повторяющейся частицы или союза, в целом, являются излюбленным для «псалмов восхождений» стилистическим приемом (ср. Пс 120:3-4; 121:8-9; 122:2; 123:1-2, 3-5; 125:2; 126:1; 128:1-2; и особенно 132:2-3, где повторяется предлог כִּי «как»: «как драгоценный елей..., как роса Хермонская...»). Двукратное сравнение в 130 псалме построено так, чтобы сначала нарисовать образ матери, а затем сфокусировать внимание на ребенке.

Взаимодействие образов матери и ребенка в первой метафоре נִמְלָא עַל אִמִּי представляет определенную трудность для понимания. Наиболее распространенными являются переводы с таким смыслом: «как отнятый от груди ребенок *со* своей матерью» (like a weaned child *with* its mother — NKJV, NRSV, ESV, JPS 1917, Tanakh 1985; wie ein kleines Kind *bei* seiner Mutter — LUT 1984, ZB 2007; comme un enfant sevré qui est *auprès* de sa mère — LSG 1910). Исключение составляют переводы типа «как ребенок *на/против* своей матери» (comme un enfant *sur* sa mère — TOB 2010; like a weaned child resting *against (or upon)* his mother NASB 2020).

Проблема перевода касается не только использования предлога עַל «на» и корня слова נִמְלָא, но и понимания метафоры целиком. Если бы автор псалма хотел сказать «с», указывая на связь

ребенка «с» матерью, он бы использовал предлог ׁו. Здесь же он использует предлог לַ «на». Синодальный перевод, видимо, переводит לַו так, как если бы было написано לַמָּ: «как дитяти, отнятого от груди матери» (ср. Мих 3:3).

Каспер Лабушань предлагает понимать слово לַמָּ не как «младенец, отлученный от груди» матери, а как «грудничок / младенец, находящийся на грудном вскармливании»<sup>335</sup>. Он говорит о таком положении младенца на материнских плечах, которое позволяет ей заниматься повседневными делами. Это похоже, на его взгляд, на практику, распространенную до недавнего времени в африканских странах: ребенок сидит на спине матери, между ее лопатками, завернутый в складки одежды, и держится за ее плечи. Основывает свою интерпретацию Лабушань как на древних изображениях из Шумера и Египта, так и на библейских повествованиях о нахождении ребенка «между лопатками» у своего родителя (см. Втор 33:12, где Бог несет человека на Своих плечах как мать несет своего младенца; ср. Втор 1:31)<sup>336</sup>. Корень глагола לַמָּ он интерпретирует как «приучить» младенца к молоку матери, а не отлучить. В таком случае сдержанный рассказ Синодального перевода о том, что «Тахпенеса הַלְמָלָה *воспитывала* его [сына] в доме фараоном» (3 Цар 11:20) получает у ученого конкретизацию — «*вскармливала*»<sup>337</sup>. Перевод 2 стиха 130 псалма при таком понимании לַמָּ получает вид: *On the contrary, I have remained calm and quieted my soul; like an infant on its mother's back, like an infant on my back, so is my soul* «напротив, я оставался спокойным и утихомиривал свою душу; как младенец *на спине* у матери, как младенец *на моей спине*, так и моя душа»<sup>338</sup>. Как видно, решая проблему использования предлога לַ «на», Лабушань идет путем расширения текста, внося в него дважды интерпретирующее слово «спина».

Некоторые исследователи также считают, что в 130 псалме идет речь о лирическом герое, который успокоился в надежде на Господа (см. Пс 61:2) словно малое дитя, которое умиротворяется, когда мать прижимает его к груди для кормления<sup>339</sup>.

Мы не возражаем против той точки зрения, что, согласно 130 псалму, мать полагает свое дитя на грудь. Месопотамских, шумерских или парфянских изображений с матерью, кормящей младенца или держащей его перед собой на коленях, сохранилось довольно много. Например, в виде рельефа из северного дворца Ашшурбанипала (668–627 гг. до н. э.) в Ниневии<sup>340</sup>. Но если

<sup>335</sup> Labuschagne C. J. The metaphor of the So-Called “weaned child” in Psalm cxxxii // *Vetus Testamentum*. 2007. Vol. 57. No. 1. P. 114.

<sup>336</sup> *Ibid.* P. 116.

<sup>337</sup> *Ibid.* P. 117.

<sup>338</sup> *Ibid.* P. 118.

<sup>339</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. *A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms*, 2008. P. 626.

<sup>340</sup> Keel O. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Orte und Landschaften der Bibel : Band 4/1. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. Pl. 541.

принимать во внимание, что мы имеем дело с пассивным причастием от глагола לָמַג, тогда лучше представить себе не грудничка, а довольно большого ребенка, для которого наступил конец грудного вскармливания (см. Ис 11:8; 28:9).

Во второй метафоре приводится сравнение человека и его души с женщиной и ребенком. Говорящим «я» здесь (ст. 2b-с) является женщина, мать, которая несет своего только что вскормленного ребенка на плече или прижимает его к груди. Отсюда отличное от многих переводов понимание Эрихом Ценгером текста псалма: *Like a nursed child with its mother, like the nursed child with me — so is my soul*: «как вскормленный ребенок с матерью, как вскормленный ребенок со мной — так и моя душа»<sup>341</sup>. Если частное сравнение в стихе 2с подхватывает общее сравнение в стихе 2b, то в роли говорящего «я» следует, согласно Ценгеру, признать женщину/мать.

Марианна Громанн также подмечает, что в роли говорящего «я» в стихе 2b выступает мать, но это не означает, что перед нами «песнь женщины»<sup>342</sup>. Смирение служанки смотрящей на руку госпожи, описанное в 122 псалме (Пс 122:2), как и образ матери с ребенком в 130 псалме, не говорит о том, что авторами 122 и 130 псалмов были женщины<sup>343</sup>. Скорее перед нами пронизательный взгляд библейских поэтов, которые смогли тонко передать образ женщины как матери, используя его как метафору. Отношения «ребенок-мать» теологически служат прообразом отношений «душа-Господь».

Септуагинта, как и ревизия Симмаха, предлагает перевод ὡς ἀνταλόδοσις ἐπὶ «как воздаяние на». Марианна Громанн указывает, что в МТ и LXX мы имеем дело с разными интерпретационными традициями семантики корня לָמַג<sup>344</sup>.

Доменик Бартелеми отдаст предпочтение чтению масоретского текста לָמַגְּ(ו) לָמַגְּ(ו) перед предполагаемым чтением Септуагинты и Симмаха לָמַגְּ(ו) לָמַגְּ(ו)<sup>345</sup>. При этом он предлагает довольно необычный перевод: «Я точно успокоил и приглушил свой аппетит. Как отнятый от груди ребенок, я радуюсь, прижавшись к матери»<sup>346</sup>. Тем самым предполагается, что исходя из обычного использования глагола לָמַג, в псалме следует видеть отнятого от груди плачущего младенца, однако контекст подталкивает к мысли, что речь идет о сытом младенце, когда колени матери служат местом безопасности и нежности, а не удовлетворения аппетита. Мать вскормила

<sup>341</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 447.

<sup>342</sup> Наиболее яркими примерами библейских песней, сочиненных женщинами, являются молитвы/песни Мариам в Исх 15:21; Анны в 1 Цар 1:10-11; 2:1-10; Сары в Тов 3:11-15; Иудифи в Иудифь 9:2-14; 13:7; 16:1-17; и Есфири в Есф 4:17 (LXX). Другие молитвенные тексты, произнесенные женщинами, встречаются в Суд 5:1-31; Руфь 4:14. Не менее важны и повествования, в которых описываются молящиеся женщины (ср. Быт 21:16-17; 29:35).

<sup>343</sup> Grohmann M. *The Imagery of the “Weaned Child” in Psalm 131 // The composition of the Book of Psalms*. Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 521–522.

<sup>344</sup> Ibid. P. 514.

<sup>345</sup> Barthélemy D. *Critique textuelle de l’Ancien Testament. Tome 4 : Psaumes*. P. 812.

<sup>346</sup> Ibid.

ребенка, и теперь она не является средством для удовлетворения детских желаний. Она остается желанной и любимой сама по себе. Ребенок хочет продолжить общение с ней, но уже на более высоком уровне, когда телесное осталось позади и на первое место вышел словесный диалог.

Не исключено, что слово לָמָא в двух случаях употребления в псалме принимает различные значения: в первый раз указывает на отнятого от груди ребенка, во второй раз означает «быть объектом хорошего обращения» (ср. לָמָא «милосердный» в Притч 11:17). Предлоги לְיָ и לְיָּ могут принимать значение локатива («на» или «против») и соотноситься с глаголом покровительства / защиты, «даже если покров или защита находятся не *на* или *над* покрываемой вещью, а вокруг или перед ней»<sup>347</sup>.

Следуя рассказам из книги Бытия, отлучение младенца от груди матери завершалось праздником (см. Быт 21:8). Когда младенец Самуил был оторван от груди матери, его отвели в дом Господень, чтобы он остался там навсегда (см. 1 Цар 1:20-23). Вторая Маккавейская книга уточняет, что мать вскармливала молоком до достижения младенцем трехлетнего возраста (см. 2 Мак 7:27). Как известно, ребенок в возрасте трех лет уже начинает тягелеть и хочет двигаться. Это время конфликта между симбиотической привязанностью и дистанцированием.

Если автор 130 псалма имел в виду именно трехлетний возраст, тогда перед нами образ ребенка, который уже мало-помалу делает самостоятельные шаги: он уже не грудничок, но все еще зависим от матери. Делая первые шаги, он допускает ошибки, но как неразумному младенцу ему пока все прощается. Отношение малыша с матерью словно колеблется между близостью и дистанцированием. Он то убегает, то возвращается, что может недвусмысленно намекать на отношения Израиля с Господом, который по временам был Господу неверен, но, осознав свои заблуждения, возвращался с покаянным плачем (см. Ис 48:17-19). Таким образом, герой 130 псалма словно находится в процессе рефлексии над своим духовным взрослением: он стремится к материнскому питью и жаждет Божия присутствия (ср. образ жаждущей лани в Пс 41:2-3), но, в это же время, начинает размышлять как взрослый о мере самостоятельности в реализации своей воли<sup>348</sup>.

**Ст. 3.** Новый раздел псалма имеет завершенную мысль, отличающуюся от предыдущего повествования (ст. 1–2). Как побуждение «да уповаet Израиль на Господа», так и высказывание «отныне и вовек» (ст. 3b), неоднократно повторяются в «псалмах восхождений» (см. Пс 129:7 и Пс 120:8; 124:2 соответственно). Благодаря включению в эту литургическую формулу тетраграмматона יהוה создается своего рода руководство к пониманию произведения: некая мать, говорящая от имени «я», призывает Израиль всегда уповать на Господа. Используемый здесь

<sup>347</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 753.

<sup>348</sup> Grohmann M. The Imagery of the “Weaned Child” in Psalm 131. P. 517.

императив לָמַחַ «жди, надейся» является своего рода интерпретационным резюме, описанным в первых двух разделах опыту богообщения. Увещание к народу быть спокойным за свое будущее опирается на опыт прошлых поколений, опыт странствования по пустыне после Исхода: «в пустыне сей... Бог твой, носил тебя, как человек носит сына своего» (Втор 1:31).

**Интерпретация.** Переход от первого лица «я» к третьему лицу «Израиль» в 129 и 130 псалмах связывает два последовательных произведения воедино, образуя композиционную единицу (диптих), отмеченную общей заключительной формулой: «*Да упоает Израиль на Господа отныне и вовек*» (Пс 130:3; см. Пс 129:7-8). По мнению Э. Ценгера, заключения в обоих псалмах были дописаны позднее основной части на этапе включения поэтических произведений в состав сборника «псалмов восхождений» (Пс 119–133)<sup>349</sup>. Типичное для данной группы псалмов выражение «отныне и вовек» (ср. Пс 130:3b и Пс 120:8b, 124:2c) может говорить об их адаптации для литургических целей.

Между 129 и 130 псалмами есть много схожего: они имеют аналогичную структуру, начинаются с наблюдения за נַפְשִׁי «своей душой» (Пс 129:1-6 и 130:1-2) и завершаются обращением ко всему Израилю (Пс 129:7-8 и 130:3). При переходе от 129 к 130 псалму наблюдается усиление близости отношений с Богом: метафора отношений господина со слугой (Пс 129) меняется на метафору отношений матери с ребенком (Пс 130). Если понимать «страх» перед Творцом и «прощение» от Него (Пс 129:4), как описание характера отношений человека с Богом, в таком случае последовательность псалмов 129–130 может привести к последовательности метафор Бога как Отца (Пс 129) и как Матери (Пс 130).

Указания на то, что человек должен иметь «чистое сердце» (см. Пс 23:4) и «поступать непорочно» (см. Пс 14:2) могли служить своего рода «экзаменом совести», которому подвергал себе каждый паломник, входящий во врата Святого Града. Псалмы 129 и 130 могут быть соотнесены с шествием по Иерусалиму процессии паломников, которая восходит от входных ворот города к ступеням Храма Господня (Пс 131–133). Герои псалмов-близнецов, как их обозначает Э. Ценгер, просят прощения за грехи (Пс 129) и утешения от милующего Бога ввиду своего младенческого неведения (Пс 130)<sup>350</sup>.

В трактате Санхедрин Иерусалимского Талмуда обсуждается упрек Давиду со стороны Мелхолы, дочери Саула, обвиняющей его в том, что во время праздничных жертвоприношений по случаю возвращения ковчега завета царь Израилев «*обнажился сегодня пред глазами рабынь рабов своих, как обнажается какой-нибудь пустой человек*» (ИТ. Санхедрин 20В; см. 2 Цар 6:20). Мудрецы Талмуда не увидели ничего предосудительного в поступке Давида, но напротив

<sup>349</sup> Ibid. P. 447.

<sup>350</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 453.

отметили, что «никто из израильтян не смирял себя так, как смирился Давид ради совершения религиозных дел, ибо написано: *«Песнь восхождений Давида: Господи! не надмевалось сердце мое (Пс 130:1), когда Самуил помазал меня. Не возносились очи мои слишком высоко, когда я убивал Голиафа. И не входил я в великое, когда я поднимал ковчег, и слишком чудесное для меня, когда они возвращали меня на мой трон. Но я утихомирил и успокоил душу свою, как дитя успокоилось на груди у своей матери (Пс 130:2), как младенец, который сдается, выходит из чрева матери своей, так смиряется душа моя во мне»* (ИТ. Санхедрин 20В)<sup>351</sup>. Указанные выше строки из трактата Санхедрин показывают, что надписание דָּוִד «Давиду» присутствовало в тексте псалма и понималось как указание на авторство во времена создания Иерусалимского Талмуда. Автор трактата цитирует псалом как прямую речь царя Давида, добавляя по ходу пояснения по такому же принципу, как это делал метургеман (מְטֻרְגְּמָן məturgətmān) при переводе Писания с древнееврейского языка на арамейский (ср. Езд 4:7).

Интерпретацию 130 псалма через призму жития Давида мы также встречаем в Мидраше Тегиллим, в котором от лица Давида говорится следующее: *«УНВН, сердце мое не вознеслось, когда Самуил помазал меня (см. 1 Цар 16:13). Мои глаза не поднялись, когда я убил Голиафа (1 Цар 17:40-41). Я не занимаюсь великими делами, как меня восстановили царем (2 Цар 5:1-3), и слишком чудесными для меня, когда я принес ковчег (2 Цар 6)»*<sup>352</sup>. Мидраш сначала говорит, что нет в Израиле человека, который смирял бы себя перед Божиими заповедями так, как это делал Давид (см. 2 Цар 7:18-29). А далее прибавляет: «как дитя, только отнятое от груди матери не гордится духом, но ищет пить от груди своей матери, так и моя душа, ибо я не стыжусь учить Тору даже от самого малого в Израиле»<sup>353</sup>. Так, сравнивая заботу о младенце с изучением Торы авторы Мидраша создают новый образ, в котором на место питающего Господа становится мудрец-учитель. При этом имплицитно ученик призывается подражать жаждущему ребенку. Здесь невозможно не заметить параллели со словами Иисуса: *«если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»* (Мф 18:3).

Как показывает иудейская герменевтическая традиция, личность Давида играла важную роль в интерпретации 130 псалма, несмотря на то что буква текста не дает отчетливых параллелей с его жизнью. Вероятно, что предпосылкой сему было прочтение псалма в «Давидовом горизонте», повлиявшее на атрибуцию его «Давиду» в масоретской традиции. Сравнение мнений современных экзегетов показывает определенный плюрализм в понимании образа «младенца на груди матери». При этом многие исследователи отказываются от попыток решения проблемы

<sup>351</sup> The Jerusalem Talmud : A Translation and Commentary / Trans. J. Neusner. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2008. P. 250.

<sup>352</sup> Цит. по: The Midrash on Psalms. Vol. 1. / Trans. W. G. Braude. New Haven : Yale University Press, 1959. P. 316.

<sup>353</sup> Ibid.

«исторического фона», поставляя на передний план вневременную перспективу взаимоотношений младенствующего человека со своим Господом как укрепляющим Отцом и успокаивающей Матерью.

## Псалом 131

Таблица 13. Перевод 131 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p>1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת זְכוֹר־יְהוָה לְדָוִד אֶת־כָּל־עֲנֹתָיו<sup>ב</sup> 2 אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַיהוָה נָדָר לְאַבִּיר יַעֲקֹב: 3 אִם־אָבֹא בְּאֵהָל בֵּיתִי אִם־אֶעֱלֶה עַל־ עַרְשׁ יְצוּעָי: 4 אִם־אֶתֵּן שְׁנָתִי לְעֵינַי לְעַפְעֵפֵי תְנוּמָה: 5 עַד־אֶמְצָא מָקוֹם לַיהוָה מְשֻׁכָּנֹת לְאַבִּיר יַעֲקֹב: 6 הִנֵּה־שָׁמַעְנוּהָ<sup>א</sup> בְּאֶפְרַתָּה מְצֹאנוּהָ<sup>א</sup> בְּשָׂדֵי־יִיעָרִי: 7 נִבְרָאָה לְמִשְׁכְּנֹתָיו וְנִשְׁתַּחֲוָה לְהַדָּם רַגְלָיו: 8 קוֹמָה יְהוָה לְמִנוּחֶיךָ<sup>א</sup> אֲמָה וְאַרְוֵן עֵינֶיךָ: 9 פִּתְהִיךָ יִלְבָּשׁוּ־צִדְקָה<sup>א</sup> וְחִסְדֶּיךָ<sup>ב</sup> יִרְנְנוּ: 10 בְּעֵבֹר דָּוִד עֲבַדְךָ אֵל־תִּשָּׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ: 11 נִשְׁבַּע־יְהוָה לְדָוִד אֲמַת־לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה מִפְּרִי<sup>א</sup> בְּטִנְיָה אֲנִשִּׁית לְכֶסֶף־לָךְ: 12 אִם־יִשְׁמְרוּ בְּנֵיךָ בְּרִיתִי וְעַד־תִּי זֹרֵם אֶלְמָדָם גַּם־בְּנֵיהֶם עַד־יֵעַד יֵשְׁבוּ לְכֶסֶף־ לָךְ: 13 כִּי־בָחַר יְהוָה בְּצִיּוֹן אֲנִי לְמוֹשָׁב לִּי: 14 זֹאת־מְנוּחֹתִי עַד־יֵעַד פֶּה־אֲשָׁב כִּי אוֹתִיָּה:</p>	<p>Песнь восхождений. 1 Воспомни, Господи, Давида, все унижения его; 2 как он поклялся Господу, дал обет Сильному Иакова: 3 «Не войду в шатер дома моего, ни лягу на постель одра моего; 4 не дам глазам моим сна, ни векам моим дремоты, 5 пока не найду места для Господа, жилище Сильному Иакова!». 6 — Вот, мы услышали о нем в Ефрафе; мы нашли его на полях Яара! 7 — Пойдем-ка к жилищу Его, повергнемся же пред подножием ног Его! 8 Поднимись, Господи, к месту покоя Твоего, Ты и ковчег силы Твоей. 9 Священники Твои [да] облечутся в праведность (праведностью), и праведники (верные) Твои воскликнут (закричат) от радости. 10 Ради Давида, раба Твоего, не отвращай лица от помазанника Твоего. 11 Господь поклялся Давиду верной клятвой, от которой не отвернется: «от плода чрева твоего посажу на престол твой. 12 Если сыновья твои будут соблюдать завет Мой и постановления Мои, которым Я научу их, то и их сыновья во веки веков будут сидеть на престоле твоем». 13 Ибо Господь избрал Сион, возжелал его в жилище Себе: 14 «Это место покоя Моего во веки веков, здесь буду жить, ибо Я возжелал его.</p>

<p>15 צִדְדָה בָּרַךְ אֲבָרָךְ אֲבִיוֹנִיָּהּ אֲשַׁבֵּיעַ לֶחֶם:</p>	<p>15 Обильно благословлю его провизией, нищих его насыщу хлебом.</p>
<p>16 וְכֹהֲנֵיהָ אֲלַבֵּישׁ יִשְׁעֵהּ וְחֲסִידֶיהָ רִגְוּ יְרֹנְנוּ:</p>	<p>16 Священников его облеку во спасение (спасением), и праведные (верные) его будут восклицать (кричать) от радости.</p>
<p>17 שָׁם אֲצַמִּיחַ קְרוֹן לְדָוִד עֶרְכָתִי יָר לְמִשְׁיָחִי:</p>	<p>17 Там Я взращу рог (силу) Давиду, Я поставил светильник помазаннику Моему.</p>
<p>18 אֲוִיבִיו אֲלַבֵּישׁ בְּשֵׁת וְעָלָיו יִצְיִץ נִזְרוֹ:<sup>a</sup></p>	<p>18 Врагов его облеку позором, а на нем будет сиять венец его».</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Композиция.** Большинство комментаторов Псалтири делит 131 псалом на две части. При этом одни проводят разделение по линии 9–10 стихов, другие — по границе 10–11 стихов. В первом случае предполагается, что псалом представляет собой двухчастную молитву (ст. 1–9 и 10–18); во втором случае предполагается, что псалом представляет собой историю о переносе Давидом ковчега (ст. 1–10) с последующим пророчеством о династии Давида и избранием Сиона в жилище Господа «навек» (ст. 11–18)<sup>354</sup>.

В первом случае исследователи обращают внимание на то, что 1 и 10 стихи связаны именем Давида, в них звучит обращение ко Господу во втором лице единственного числа («Ты»), в то время как во 2 и 11 стихах наблюдается переход к третьему лицу «Он»<sup>355</sup>. Клятва Давида в таком случае (ст. 3–5) рассматривается как параллель к клятве Господа (ст. 11–12).

Во втором случае обращается внимание на одинаковую последовательность в 1 и 11 стихах: глагол, имя Господа, имя Давида в дательном падеже. Двухчастное деление на стихи 1–10 и 11–18 обнаруживает соответствие в последовательности отдельных элементов в прошении, обозначенном в 8–10 стихах, и обещании Господа, представленном в 14–18 стихах: 1) место покоя Господа (ст. 8 ↔ ст. 14); 2) облачение священников в праведность/спасение (ст. 9а ↔ ст. 16а); 3) крики радости благочестивых (ст. 9а ↔ ст. 16b); 4) действия Господа по отношению к Своему помазаннику (ст. 10 ↔ ст. 17–18)<sup>356</sup>. Заключение первой части соответствует заключению всего псалма (ср. ст. 9 и 16, 10 и 17).

Э. Ценгер считает, что оба раздела (1–10 и 11–18 стихи) содержат по 20 колонов, которые группируются в подразделы, соответствующие стихам 1–5, 6–10, 11–12, 13–18<sup>357</sup>. В 1–5 стихах упоминается о горячем желании Давида построить Храм Вседержителю; в 6–10 стихах речь идет о перенесении ковчега завета во святилище (см. 2 Цар 24); в 11–12 стихах повествуется о

<sup>354</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 474.

<sup>355</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 318–319.

<sup>356</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 458.

<sup>357</sup> Ibid.



клятве Господа Давиду, что его потомки станут наследниками престола «во веки» (2 Цар 7:12-16); в 13–18 стихах восхваляется Сион, за которым узнается не только Храм, где совершают свое служение священники, но и город Иерусалим, в котором царь осуществляет свое правление, а нищие получают хлеб.

Внутри указанных выше двух разделов Г.-И. Краус предлагает довольно подробное деление псалма на строфы, соответствующее стихам 1–2, 3–5, 6, 7, 8, 9, 10, 11–12, 13, 14–18<sup>358</sup>. Выделение таких «подразделов», на наш взгляд, является условным, поскольку внутри каждой из двух частей псалма присутствуют соединяющие их ключевые слова и схожие стилистические конструкции:

1) упоминание Давида в 1 и 10 стихах можно рассматривать как обрамление данного раздела (*inclusio*): стихи 6–10 представлены как реакция на сказанное в 1–5 стихах; стихи 3а и 7а связаны корнем глагола  $\text{נָכַח}$  «входить, идти в», стихи 5а и 6а связаны корнем глагола  $\text{סָמַח}$  «искать, находить»; стихи 5б и 7а связаны существительным во множественном числе  $\text{מִשְׁכָּנֹתָם}$  «жилище»; стихи 5а и 8а связаны словами  $\text{מִקְוֵה/מָקוֹם}$  «место/подниматься»; в стихах 6 и 7 речь идет от первого лица множественного числа «мы»;

2) упоминание Давида в стихах 11а и 17а также является своего рода *inclusio*, на этот раз для указания на благосклонность Господа; в 11 и 13 стихах представлено избрание Господом Давида и Сиона; стихи 12с и 14а связаны выражением  $\text{לְדָוִד}$  «во веки»; стихи 12d, 13b и 14b связаны корнем глагола  $\text{יָשַׁב}$  «сидеть, жить».

Сравнение стихов 1–5 и 11–12 демонстрирует очевидное соответствие между клятвой Давида по отношению к месту обитания Господа и клятвой Господа относительно династии Давида. Две части псалма (ст. 1–10 и ст. 11–18) соотносятся друг с другом как прошение и ответ. Это видно из двойной формулировки  $\text{וַיִּשָּׁבַע}$  «он поклялся» в стихах 2а и 11а. Клятва Давида отсылает к «Сильному Иакова» (ст. 2б и 5б), а клятва Господа дважды апеллирует к сидению  $\text{לְכִסֵּא-לְךָ}$  «на троне твоём» (ст. 11d и 12d). «Шествие ковчега» (ст. 6–8) и «избрание Сиона» (ст. 13–14) связывается как ключевым словом  $\text{מְנוּחָה}$  «место покоя», так и общей темой: ковчег и Сион словно принадлежат друг другу. Молитвенная просьба Давида «облечь священников правдой» (ст. 9а) связана с практически идентичным обещанием Господа «облечь священников во спасение» (ст. 16а), а врагов — «облечь стыдом» (во всех трех случаях используется корень глагола  $\text{לְבַשׁ}$  «облечь, одеть»). Кроме того, в псалме проведена параллель между Давидом и «помазанником» (ст. 10 и 17).

Литературное единство 131 псалма позволяет нам утверждать, что поэтическое произведение принадлежит руке одного автора и в нем не наблюдается следов редакторской

<sup>358</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 474.

обработки ни в отношении склеивания некогда разрозненных текстовых единиц, ни в отношении наращивания текста за счет прибавления славословий или литургических элементов.

С. 1–2. Псалом начинается с обращения ко Господу «вспомнить» все беды (ст. 1) и обещания Давида (ст. 2). Конструкция  $\text{רָגַל} + \text{ל} + \text{лицо}$  предполагает не просто «воспоминание» чьих-то поступков (как будто у Бога случаются провалы в памяти), но воздаяние за дела: добром (см. «помяни меня за это, Боже мой, и не изгладь усердных дел моих, которые я сделал для дома Бога моего...» в Неем 13:14) или злом (см. «припомни сынам Эдома день Иерусалима...» в Пс 136:7).

«Сокрушение» Давида указывает в данном контексте не на добродетель «кротости», как полагает святитель Иоанн Златоуст<sup>359</sup>, а на те неприятности, с которыми столкнулся Давид при выполнении своей клятвы перенести ковчег завета на избранное Богом место (см. Втор 12:5, 11) после долгих лет его безызвестного пребывания в Кириаф-Иариме (ср. 1 Цар 7:2; 2 Цар 6)<sup>360</sup>. Глагольная конструкция  $\text{יָלִיזּוּ}$  является инфинитивом породы  $\text{rual}$  от корня  $\text{לָזַז}$  «быть несчастным, угнетенным, согбенным» с местоименным суффиксом третьего лица единственного числа. Перевод зависит от общей интерпретации состояния Давида. Если предположить, что псалом является поэтической интерпретацией тех трудностей, который претерпевал Давид при подготовке материалов к строительству Храма (см. 1 Пар 22:14)<sup>361</sup>, в таком случае  $\text{יָלִיזּוּ}$  можно перевести как «лишения его». Некоторые переводчики пытаются объединить идею «трудностей» с идеей «усилий», предлагая интерпретационные переводы типа: «его крайнего самоотречения». Но если, что более вероятно, перед нами размышление на тему унижений, которые претерпел Давид от Мелхолы, дочери Саула, после перенесения ковчега из дома Аминадава (2 Цар 6:20-23), то напрашивается перевод «унижение его» или «страдания его»<sup>362</sup>.

Упомянутые в двух половинках 2 стиха «клятва» и «обет» означают, по сути, одно и то же. При этом не указывается, намекает ли Давид на клятву о том, что он построит Храм (см. 2 Цар 7:2), или всего лишь подготовит безопасное место для хранения ковчега (см. Пс 77:67-68).

В еврейском тексте псалма 2, 4 и 5 стихи состоят из двух половинок каждый. Поскольку каждая вторая половинка семантически параллельна первой и во второй половинке нет усиления идей, обозначенных в первой половинке, такие поэтические строки называют статическим параллелизмом<sup>363</sup>.

<sup>359</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. С. 471.

<sup>360</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 428.

<sup>361</sup> Такую точку зрения можно встретить у К. Кита. См. Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents ... P. 86.

<sup>362</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 315.

<sup>363</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1089.

Буквальный перевод выражения יַעֲקֹב בֶּיֶר, предложенный Л. Кроу: the Bull of Jacob — «бык Иакова»<sup>364</sup>. В свете установления Иеровоамом тельца в роли символа Господа (3 Цар 12:28-32; ср. Исх 32) Кроу показалось вероятным, что этот архаичный символ использовался на севере Израиля, в то время как его считали вероотступническим на юге<sup>365</sup>. Масореты, скорее всего, воспринимали слово בֶּיֶר как метафорическое сравнение Бога с животным, остерегаясь териоморфизма в буквальном описании Господа. В таком случае «сильный Иакова» (ст. 2, 5) может пониматься как метафорическое указание на могущество Бога (Быт 49:24; Пс 45:8). Иаков в этом словосочетании выступает не столько как патриарх, сколько как символ народа Израильского, который произошел от его чресл.

Ст. 3–5. Обычно союз אִם означает «если» (см. Пс 7:4; 49:12; 72:15), но в данном контексте клятвы он означает «нет»<sup>366</sup>. Каждый из трех стихов данной клятвы (ст. 3–5) состоит из двух параллельных синонимичных высказываний.

Выражения «шатер моего дома» и «мое ложе» дополняют друг друга (ст. 3), они служат знаком смирения лирического героя по отношению ко Господу (мой дом — шатер, одр — моя постель). Клаус Зайболд понимает слово לַיָּדָא «дом» в переносном смысле как «семья»: «я не войду в шатер своей семьи»<sup>367</sup>. На наш взгляд, общий смысл фразы «не пойду отдыхать, пока не завершу дело» не предполагает ссылку на семью.

Бит Вебер полагает, что לַיָּדָא означает Lagerstadt — «город в виде лагеря», на основании чего предлагает такой перевод стиха: nicht werde ich besteigen das Bett meines Ruhelagers — «я не заберусь на кровать своего *места (лагеря) отдыха*»<sup>368</sup>. Однако значение для слова לַיָּדָא «крыло здания, объект, состоящий из множества частей», согласно словарям Д. Клайнза и HALOT, получается только на основании *Qere* из двух мест Библии: 3 Цар 6:5, 10. В остальных шести случаях употребления לַיָּדָא в Священном Писании это слово дает значение «кровать» (предмет мебели, который обеспечивает место для сна; см. Быт 49:4; Пс 62:7 и др.). Следовательно, более точным следует признать перевод: «я не взойду на постель моей кровати».

Выражение масоретов לֹא אֶתֶן חַלְמוֹתַי «не дам сна» (ст. 4) опирается на нестандартную огласовку существительного חַלְמוֹתַי. В словаре Гезениуса указывается, что окончание לַיָּדָא в поэтических текстах Библии (ср. Исх 15:2; Ис 12:2; Пс 117:14) вряд ли объясняется его арамейским происхождением — оно, скорее, предназначено «для облегчения поглощения הַיָּדָא». Архаичная форма окончания (לַיָּדָא для חַלְמוֹתַי «сон»; ср. Притч 6:4; 20:13; Еккл 8:16), возможно, сохранилась в древнееврейском языке с того периода, когда конечные гласные не

<sup>364</sup> Crow L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ... P. 98.

<sup>365</sup> Ibid. P. 100.

<sup>366</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 316.

<sup>367</sup> Seybold K. Die Wallfahrtspsalmen : Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134. P. 96–97.

<sup>368</sup> Weber B. Werkbuch Psalmen. Vol. II. Die Psalmen 73 bis 150. P. 315.

поддерживались *matres lectionis*<sup>369</sup>. Издатели BHS отмечают, что во многих средневековых манускриптах вместо לַנֶּשֶׁת читается לַנֶּשֶׁת, допуская, что между לַנֶּשֶׁת и לַנֶּשֶׁת следует поставить знак равенства (ср. ὕπνον «сон» в LXX)<sup>370</sup>.

Синонимические фразы «сон глазам» и «дремание векам» составляют поговорку, которая в той же самой форме приводится в книге Притч (см. Притч 6:4). Смысл поговорки: «не позволю себе спать, даже веки смыкать», пока не выполню обещания. Текст клятвы Давида в Септуагинте более пространный, в ней содержится отсутствующее в МТ прибавление: «...и покоя вискам моим» (ст. 3).

Слово מְקוֹם «место, локация» нередко служит *terminus technicus* для обозначения «святого места, культового места» (см., напр., Быт 22:3-4; 28:11, 19; Исх 3:5; Втор 12:5; 2 Цар 6:17). В контексте 131 псалма מְקוֹם указывает на святилище, куда требовалось поставить возвращенный от филистимлян ковчег завета (см. 1 Пар 15:1-16:1). Книга Деяний говорит о том, что Давид хотел найти для Бога место обитания в виде σκηνώμα «скинии», но затем Соломон построил Ему οἶκος «дом» (см. Деян 7:49-50; ср. Быт 49:24).

Существительные מִשְׁכָּנֹת, מִשְׁכָּנֹת и מִשְׁכָּנֹת указывают на «жилище, лагерь, палатки» как в религиозных, так и светских контекстах (ср. Иов 18:21; Авв 1:5). Единственное число придает данным терминам религиозный оттенок: מִשְׁכָּנֹת для шатра собрания и מִשְׁכָּנֹת для скинии<sup>371</sup>. Слово מִשְׁכָּנֹת по отношению ко Господу в Псалтири означает не просто Его «место жительства», а Храм (см. Пс 42:3; 45:5; 83:2), в котором, как известно, было два помещения — Святая и Святая святых. Множественное число מִשְׁכָּנֹת «жилища, селения», как считает Э.Ценгер, в 131 псалме подчеркивает особый пиетет по отношению к месту обитания Господа, придает слову «жилище» большую торжественность<sup>372</sup>.

Ст. 6–7. В 6–7 стихах мы находим намек на перенос ковчега из Кириаф-Иарима в Иерусалим (см. 1 Цар 7:1-2; 2 Цар 6:2-15; 1 Пар 13:5-8). Если учесть, что слово Иарим означает עַר «лес» (см. Втор 19:5), выражение «на полях Иарима» (ст. 6) может значить «среди лесных рощ» (см. Еккл 2:6) или даже «среди лесных холмов» (см. 1 Цар 7:1).

Таргум Псалмов ничего не говорит о Кириаф-Иариме. Согласно ему, герои псалма «нашли это [место для строительства Храма] בחקל חורשי לבנון в уделе лесов Ливана, אחר דצליאו אבהת עלמא, где молились отцы мира» (Targ. Ps. 132:6)<sup>373</sup>.

<sup>369</sup> Gesenius W. Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd ed. Oxford : Clarendon Press, 1910. P. 223–224.

<sup>370</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1213.

<sup>371</sup> Waltke B. K., O'Connor M. P. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. P. 120.

<sup>372</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 455.

<sup>373</sup> Текст стиха 132:6 в арамейской рукописи Ɔm такой: «Вот, мы слышали это в Ефрафе, нашли это на полях лесов, где молились Аарон и древние отцы». Как видно, в 6 стихе рукописи Ɔm нет слова Ливан, но добавлено выражение «Аарон и...». — The Targum of Psalms. P. 227.

Ефрафа обычно ассоциируется с городом Вифлеем, в котором родился царь Давид (см. Руф 1:1-2; Мих 5:1-2)<sup>374</sup>.

Два глагола  $\text{הִשְׁמַעְנוּ}$  «мы слышали о нем» и  $\text{הִנֵּנוּ אֹתוֹ}$  «мы нашли его» (ст. 6) имеют местоименные суффиксы женского рода. В большинстве греческих рукописей форма женского рода находит свое отражение в следующих за глаголами местоимениях:  $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu$ ,  $\epsilon\upsilon\omicron\rho\omicron\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu$ . Перевод блаженного Иеронима с Септуагинты также сохраняет женский род (eam), а вот его же перевод с еврейского источника предлагает местоимения мужского рода (illum). Женский род суффикса, по всей видимости, связан с тем, что под «ним» подразумевается  $\text{אֲרוֹן}$  «ковчег» (ст. 8), слово, которое может принимать как форму мужского рода (см. 1 Цар 14:18), так и женского (см. 1 Цар 4:17; 2 Пар 8:11). Если так, автор псалма имеет в виду повествование из Второй книги Царств (см. 2 Цар 6 гл.), где упоминается ковчег. Женский род исключает ссылку на Господа в 6 стихе псалма. Почему Иероним в переводе с иврита употребил мужской род, сказать трудно. Может быть, как полагает Э. Ценгер, Иероним иначе огласовал еврейские слова<sup>375</sup>.

«Подножие» Его ног (ст. 7) служит указанием на ковчег (см. Пс 98:5; 1 Пар 28:2). После перенесения в Иерусалим ковчег был размещен во вновь построенной скинии (2 Пар 1:4).

Приглашение «пойдем к жилищу Его, поклонимся...» (ст. 7), скорее всего, повторялось паломниками, которые впоследствии пели псалом, приходя в Храм на ежегодные праздники.

**Ст. 8–9.** Далее мы переносимся в Храм, куда вносится «ковчег могущества» (см. 2 Пар 6:41; ср. Пс 23:7-10). После перенесения ковчега на Сион Господь словно пришел в желаемое «место отдыха» (ст. 14). Место «покоя» ковчега — это надежное место для хранения главной святыни (см. Числ 10:33; 1 Пар 28:2).

Псалмопевец ничего не говорит об особенностях одежды священства (см. Лев 6:3; 2 Цар 6:14, 15), его больше интересует их моральный облик. Одежда «праведности» (ст. 9), в которую облакаются священники, — это символ чистой и непорочной жизни (см. Лк 23:11; Откр 7:9), это «одежда спасения» (ст. 16).

В параллель священникам Таргум Псалмов ставляет не просто «святых» неопределенного рода, но  $\text{לְיוֹאֵי הַסִּידִיךְ}$  «благочестивых левитов», которые должны помолиться над  $\text{קֹרְבַּנֵי}$  «жертвоприношением» (Targ. Ps. 132:9)<sup>376</sup>.

**Ст. 10.** В 10 стихе упомянуто слово  $\text{מְשִׁיחַ}$  «помазанник» (см. Пс 2:2), которое указывает на царствующую особу (см. Дан 9:25). Со словами «не отврати лица» царственная особа обращается

<sup>374</sup> Barbiero G. Psalm 132: A Prayer of “Solomon”. 2013. P. 244.

<sup>375</sup> Ibid.

<sup>376</sup> См. The Targum of Psalms. P. 227.

к Богу за помощью: будь к Твоему рабу всегда с открытым лицом, помогай и благословляй его труды (см. Иов 36:7). «Помазанник» — Твой, Ты сам Его выбрал.

Таргум Псалмов ассоциирует «помазанника» с הַמֶּלֶךְ Соломоном, добавляя в текст его имя: «ради заслуг Давида, раба Твоего, когда ковчег вошел посреди ворот, не отврати лица Соломона, помазанника Твоего» (Targ. Ps. 132:10).

**Ст. 11–12.** Стих 11 повторяет мысли из первых двух стихов псалма. Однако клятва Давида Господу теперь превращается в клятву Господа Давиду. Масоретский текст, как и Септуагинта, передает клятву в виде прямой речи Господа. Рукопись 11QPs<sup>a</sup> добавляет перед клятвой частицу כִּי, которую мы бы перевели эмфатическим выражением «да, воистину» (см. Иов 12:2; 1 Цар 14:44; Пс 117:10).

Существительное אֱמֻנָה «верность, истина» является прямым дополнением к глаголу שָׁבַע «он поклялся» (niph'al perf. 3 sing. m. корня глагола שָׁבַע). Некоторые издания предпочитают переводить слово אֱמֻנָה прилагательным, дающим клятве характеристику: a sure oath — «верная клятва» (NRSV), a reliable promise — «надежное обещание» (NET Bible). На наш взгляд, более близким к тексту будет перевод: The Lord has sworn *in truth* — «Господь поклялся в истине» (NKJV). Слова Господа — אֱמֻנָה «истина» (см. 2 Цар 7:28), а потому и Его клятва — «верная» (ср. Пс 24:5), Он от нее не отречется (см. Пс 131:11).

Господь обещает Давиду утвердить царствование его потомков «навек» (ст. 12; см. 2 Цар 7:12-16). Таргум Псалмов уточняет, что «от плода чрева» Давида будет поставлен именно מֶלֶךְ «царь». Обещание будет выполнено при условии, что потомки Давида в свою очередь также «всегда» будут соблюдать условия завета с Господом (см. 3 Цар 8:25).

Множественное число אֲנִי «Мои постановления» можно перевести и единственным числом «Мое свидетельство» (My testimony в NKJV), как к этому подталкивает местоимение הַזֶּה «это» (הַזֶּה в 11QPs<sup>a</sup> и Пешитте). В данном случае, вероятно, подразумеваются такие «откровения» (см. Исх 25:22), которые составляли документ с обязанностями царя по управлению народом Божиим, которые вручались ему при воцарении (см. 4 Цар 11:12; 2 Пар 23:11)<sup>377</sup>.

В МТ сказано, что потомки Давида יָשְׁבוּ «будут сидеть» на престоле «вовек». Рукопись 11QPs<sup>a</sup> предполагает, что сыновья на трон יָשְׁבוּ (יָשְׁבוּ) «взойдут». Притом они не будут царствовать לְעַד לְעַד «век веков», но לְעַד «еще век / в продолжение века». Как видно, у писцов кумранской рукописи нет той эсхатологической перспективы, которая присуща масоретам.

Псалом ничего не говорит о возможных наказаниях потомков Давида в том случае, если они нарушат уставы Господа и Его повеления не сохраняют (ср. 2 Цар 7:14; Пс 88:32-33). После Вавилонского плена правление династии Давида не было восстановлено, поэтому исполнение

<sup>377</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. 1996. P. 790.

обещания Господа посадить «помазанника» на престоле «вовек» стало предметом мессианских чаяний (см. Пс 88)<sup>378</sup>.

Ст. 13–14. Сион служит указанием на город (см. Пс 2:6) и одновременно выступает как женская фигура, на что намекает глагол  $\text{פָּרַח}$  «возжелал ее» с местоименным суффиксом женского рода (ср. Сир 6:37). Господь Сам избрал Сион как возлюбленное жилище (ст. 13; см. Пс 77:68) и «место покоя» (ср. 8, 14). Тем самым подчеркивается, что Давид был всего лишь инструментом в исполнении воли Божией, орудием Его желания.

Выражение  $\text{בְּשִׁירֵי־תֵבֶטֶן}$  «здесь вселюсь» (ст. 14) может означать «здесь буду сидеть на троне / здесь буду править» (см. Пс 28:10; 32:14; 101:13).

Ст. 15–16. В масоретском тексте псалма употреблено редкое слово  $\text{לֶחֶם}$  «пища», которое, согласно лексикону HALOT, может означать: 1) «дичь», зверь или птица, пойманные на охоте (см. Быт 25:27-28; Лев 17:13); 2) «пропитание в дороге» (Нав 9:5, 14), «пища, корм» или нечто съестное (см. Иов 38:41; Неем 13:15)<sup>379</sup>. Эквивалентом для  $\text{לֶחֶם}$  в псалме Септуагинты выступает слово  $\theta\eta\rho\alpha$  «капкан, сеть», указывающее на объект добычи охотника или рыбака (Bo<sup>p</sup>, гексаплатный текст Септуагинты; *venationem eius* — «охоту его» в *iuxta Hebraicum* Иеронима; слав. — «ловитва»; см. Рим 11:9)<sup>380</sup>. В греческих рукописях также встречаются слова  $\theta\upsilon\rho\alpha$  «дверь, вход» (некоторые рукописи Лукиановской рецензии) и  $\chi\eta\rho\alpha$  «вдова» (S, A', Bo<sup>p</sup>, Sa-2017, R'', L<sup>rau</sup>; *viduam eius* — «вдову его» в Галликанской Псалтири)<sup>381</sup>. Параллелизм между словами «вдова» и «нищий» выглядит более стройным, чем параллелизм между «пища» и «нищий». На это указывает и святитель Афанасий Александрийский<sup>382</sup>. Бартелеми отмечает, что превращение  $\theta\eta\rho\alpha$  в  $\chi\eta\rho\alpha$  связано с особенностями передачи текста Септуагинты в рукописной традиции<sup>383</sup>. Вероятней всего,  $\theta\upsilon\rho\alpha$  и  $\chi\eta\rho\alpha$  являются вариантами ошибочного написания слова  $\theta\eta\rho\alpha$ .

В ряду получающих помощь оказываются  $\text{הֲרִיבֵי־צִיּוֹן}$  «нищие ее», т. е. Сиона (ст. 15). Никаких условий к «нищим» не предъявляется: это ни особо «нуждающиеся», ни особо «добродетельные». Поскольку под  $\text{לֶחֶם}$  «хлебом» имеется в виду в целом «еда» («хлеб насущный»; ср. Мф 6:11), создается впечатление, что автор хочет подчеркнуть, что Господь насытит всех жителей Иерусалима без разбора: праведных и неправедных (см. Мф 5:45).

Стих 16 служит параллелизмом к 9 стиху: содержание текста повторяется за исключением того, что вместо облачения в  $\text{רֵצֵזָה}$  «правду» священники здесь облачаются во  $\text{יְשׁוּעָה}$  «спасение».

<sup>378</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 630.

<sup>379</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. 1996. P. 1021.

<sup>380</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford : Clarendon Press, 1996. P. 799.

<sup>381</sup> См. Septuaginta: Apparatus Criticus / Eds. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. Ps 131:15.

<sup>382</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М. : Издательство «Благовест», 2008. С. 487.

<sup>383</sup> Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4 : Psaumes. P. 814.

«Одежда спасения» священства не означает, что их спасает специальная униформа, их «спасение» обусловлено праведным образом жизни.

Выражение масоретов  $\text{יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$  мы переводим как «будут восклицать от радости». Синодальная Библия предлагает довольно буквальный перевод: «радостью возрадуются». Возможен перевод «будут криком кричать». Рукопись 11QPs<sup>a</sup> не содержит инфинитив  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  «кричать / радоваться», что предполагает более сдержанное описание веселия «святых».

**Ст. 17–18.** Последние стихи псалма звучат как положительный ответ Господа на просьбу псалмопевца о «помазаннике» Божиим (ср. ст. 10). Некоторые исследователи отождествляют с таким  $\text{מָשִׁיחַ}$  «помазанником» упомянутого выше Давида (ст. 17; ср. Пс 17:50; 88:20, 38, 51)<sup>384</sup>. Однако с учетом слепого происхождения псалма эсхатологическим «помазанником» может выступать здесь не прямой потомок Давида, а народ Израиля или его культовый представитель<sup>385</sup>. Новый Завет не заимствует никаких цитат из данного псалма для апологии мессианства Иисуса, что может свидетельствовать о том, что среди ранних христиан 131 псалом не считался «мессианским».

Фигура речи «возращу рог» Давиду (ст. 17а; см. Иез 29:21; Пс 17:3) может означать «прибавлю сил» (см. Иез 29:31), сделаю могущественным (ср. Пс 74:5-9).

Образ немеркнувшего «святильника» (ст. 17b) перекликается с повествованием книг Царств, где речь идет о том, что только в одном колене Иуды сохранится преемственность династии Давида (см. 3 Цар 11:36), которого называли «святильником Израиля» (2 Цар 21:17), ярко горящей лампадой, освящающей все вокруг (см. Ис 62:1). Образ горящей лампы как символ немеркнувшей жизни, скорее всего, был взят из храмового ритуала. Лампады во святилище должны были быть «неугасимыми», для чего священники постоянно поправляли в них фитили и добавляли масло (ср. Лев 24:2).

Псалом заканчивается обещанием одеть врагов царя «стыдом, позором», а его царство сделать процветающим (ст. 18). Слово  $\text{קִרְיָאֵן}$  указывает на «посвящение» на голове священников (см. Лев 21:12), длинные волосы назорейства (см. Числ 6:5-21; Иер 7:29) или «венец, диадему, головную повязку из драгоценного металла» первосвященника (Исх 29:6; 39:30) или царя (2 Цар 1:10; 4 Цар 11:12). Поверженный на землю «венец» монарха служил символом неблагополучных периодов жизни в государстве, когда меркнул блеск царского престола (см. Пс 88:40-46). Масоретский текст относит «венец» к помазаннику ( $\text{קִרְיָאֵן}$  «венец его»), в то время как Септуагинта и Пешитта — ко Господу ( $\text{τὸ ἀγίασμα μου}$  «святыня моя»).

<sup>384</sup> Ramantswana H. David of the Psalters : MT Psalter, LXX Psalter and 11QPs<sup>a</sup> Psalter // Old Testament Essays. 2011. Vol. 24, no 2. P. 435.

<sup>385</sup> О том, что среди сборника паломнических песней (Пс 119–133) именно 131 псалом выражает мессианско-царские обещания и эсхатон надежды, писал в свое время Д. Баркер. — Barker D. G. Voices for the Pilgrimage: A Study in the Psalms of Ascent. P. 116. См. Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 455.



**Интерпретация.** Псалом 131 является самым длинным среди «псалмов восхождений». Здесь мы встречаем наиболее развитую теологию Сиона, связанную с основанием Храма и переносом Давидом ковчега в Иерусалим. Псалом подразумевает связь странствующего ковчега как символа присутствия Господа эпохи Исхода и Судей с Иерусалимом (см. Числ 10:35–36; 1 Цар 7:1–2; 2 Цар 6:1–19). В связи с основанием Храма на Сионе (см. 2 Цар 7:1–17) и избранием его в «вечное» жилище Господом автор псалма развивает идею вечного царствования «там» потомков Давида (ст. 17; ср. Пс 88). Поэтическое произведение можно назвать одновременно и «царским псалмом», и «псалмом Сиона».

В «псалмах восхождений» 131 псалом занимает важное место: с одной стороны, он развивает богословские идеи в отношении Иерусалима и Храма, начатые в 121 и 126 псалмах; с другой стороны, он представляет собой литургическую кульминацию «Псалтири паломников», которая находит свое завершение в 132–133 псалмах.

В 131 псалме паломники умоляют Господа оставаться верным Своему обещанию пребывать на том месте, которое Давид основал в качестве «жилища» для Господа. Содержание псалма переключается с описанной в исторических книгах Библии историей захвата Давидом крепости Иевусеев, которая со дня завоевания стала считаться «городом Давида» (см. 2 Цар 6:10–19)<sup>386</sup>. Ковчег был важным символом для израильского храмового культа, объединяющим образ Моисея с образом Давида (см. Втор 10:8 и далее; Втор 31:25–26). Каждый раз, когда Первая книга Паралипоменон ссылается на псалмы, речь идет о перенесении ковчега в Иерусалим (в 1 Пар 16:8–22 используется Пс 104:1–15; в ст. 23–33 — Пс 95:1–13; в ст. 34 цитируются Пс 105:1 и 135:1, а в ст. 35–36 — Пс 105:46–47). Как Моисей был законодателем с горы Хорив, так и Давид считался законодателем культа на горе Сион. Следовательно, включение 131 псалма в сборник «песней восхождений» могло служить для составителя апологетическим целям. Как полагает Сьюзан Джиллингем, образ ковчега защищал как идею преемства богослужения на Сионе, так и особый статус левитов, которым было вверено пение псалмов<sup>387</sup>.

Ссылка на клятву Давида построить дом «Сильному Иакова» и на Сион как избранное Господом для Себя «жилище» (ст. 5, 13), на первый взгляд, намекает на царя Соломона<sup>388</sup>. Такое понимание псалма подчеркивается в Таргуме Псалмов. Автор Второй книги Паралипоменон помещает 8–10 стихи псалма в текст молитвы Соломона на освящение Храма (2 Пар 6:41–42). Но данных слов нет в более древнем повествовании 3-й книги Царств, связанном с освящением Храма Соломоном (см. 3 Цар 8:22–40). Отсюда рядом исследователей делается вывод, что автор

<sup>386</sup> Dahood M. Psalms. Vol. III. P. 241.

<sup>387</sup> Gillingham S. E. The Levitical singers and the compilation of the Psalter // Trägerkreise in den Psalmen. Göttingen : V&R unipress, 2016. P. 40.

<sup>388</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1088.

книги Паралипоменон заимствовал выражения из 131 псалма (ср. Пс 129:2), а значит, данный псалом был написан ранее Второй книги Паралипоменон<sup>389</sup>, в то время, когда ковчег еще стоял во Святой святых Храма<sup>390</sup>. В таком случае «помазанником» из числа сыновей Давида (ст. 10, 17) считается один из царей эпохи монархии, правивших в Иерусалиме задолго до Зоровавеля (1 Пар 3:1, 19).

В то же время, как отмечает Кэтрин Бартли, описание завета в 131 псалме отличается от описаний завета с Давидом в других местах Библии<sup>391</sup>. Образ Давида как прародителя Мессии засвидетельствован в трех типах источников периода Второго Храма: в Псалмах Соломона, в кумранских рукописях (4QpGen<sup>a</sup>, 4QFlor, 4QpIsa<sup>a</sup>, 4Q285) и в Четвертой книге Ездры. Во всех этих случаях надежда на восстание Мессии из числа потомков Давида приписывается желанию Самого Бога восстановить владычество Израиля<sup>392</sup>. Отсюда мысль К. Бартли, что 131 псалом содержит черты как допленной, так и слеполенной эпохи. Возможно, это было связано с повторным использованием литургического материала в новом историческом контексте после Вавилона. Первоначальная версия псалма, на взгляд Бартли, могла быть написана в эпоху монархии (X–VI в. до н. э.), а после плена высококвалифицированный редактор проделал большую работу, чтобы привести произведение в стройный вид, сосредоточив внимание не на ковчеге, а на выборе Господом Сиона и Давида «навсегда»<sup>393</sup>. Автор исследования считает, что орфографию, присущую древнееврейскому письму до VI в., отражают употребленные в псалме архаичные формы слов или слова с дефективным написанием.

Мы согласны с тем, что следующие слова можно рассматривать как свидетельства об архаичных формах речи, присутствующих в 131 псалме:

1) לַשׁ «сон» (ст. 4). М. Дахуд отмечает, что вместо масоретской вокализации основы לַשׁ в виде לַשׁ более правильной является огласовка לַשׁ<sup>394</sup>. Аналогичные замечания даются в аппарате к BHS и в лексиконе HALOT. В грамматике Гезениуса указывается, что окончание слова לַ - соответствует периоду становления иврита, когда конечные гласные в основе не обозначались *matres lectionis*<sup>395</sup>;

<sup>389</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 628.

<sup>390</sup> Ibid. P. 628.

<sup>391</sup> Bartley K. R. A study of the Hebrew text of Psalm 132. Columbus, OH : The Ohio State University, 2004. P. III.

<sup>392</sup> Pomykala K. E. Images of David in Early Judaism // Of Scribes and Sages : Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture. Vol. 1. London : T & T Clark International, 2003. P. 33–34.

<sup>393</sup> Bartley K. R. A study of the Hebrew text of Psalm 132. P. II, 86–87.

<sup>394</sup> Dahood M. Psalms. Vol. III. P. 243.

<sup>395</sup> Gesenius W. Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd ed. Oxford : Clarendon Press, 1910. P. 223–224.

2)  $\text{זֶה}$  «этот» (ст. 12) — форма относительного местоимения  $\text{זֶה}$ , которое впоследствии стало указательным местоимением. В «Грамматике библейского иврита» Жюона–Мураоки указывается, что в мишнаитском иврите  $\text{זֶה}$  стало обычной формой указательного местоимения<sup>396</sup>.

В то же время нам трудно согласиться с доводами К. Бартли в отношении следующих слов, имеющих черты архаичности:

1)  $\text{דָּוִד}$  «Давид» (ст. 1, 10, 11, 17). Защищая архаичность первоначальной формы псалма, Бартли ссылается на написание имени  $\text{דָּוִד}$  Давид в сокращенной форме без  $\text{׳}$  (см. написание имени  $\text{דָּוִד}$  в Пс 121:5), поскольку как считается только с VI века в середине еврейских слов стали появляться *matres lectionis*<sup>397</sup>. Однако краткая форма имени  $\text{דָּוִד}$  встречается в псалмах повсеместно (см. Пс 71:20; 77:70; 88:36,50), включая позднейшие надписания, что служит свидетельством стандартизации Псалтири ее редакторами. Поэтому опора на краткую форму имени Давида (без  $\text{׳}$ ) выглядит неубедительной;

2)  $\text{אָבָה}$  «войду» (ст. 3). За пределами книги Бытия (Быт 24:42; 33:14; 39:16) такая форма глагола (*qal impf. 1 sing.* от  $\text{אָבָה}$ ) встречается дважды в Псалтири (см. Пс 117:19; 131:3);

3)  $\text{מִמֶּנָּה}$  «от нее» (ст. 11). Местоименный суффикс женского рода, употребленный в МТ, предполагает, что выражение  $\text{מִמֶּנָּה}$  «от нее» относится к слову женского рода  $\text{הַשְּׁבוּעָה}$  «клятва». Употребление женского рода Бартли считает ошибкой, полагая, что изначально мысль псалма была сосредоточена не на клятве, а на Давиде. С учетом эмендации, ею предлагается перевод: «клялся Господь Давиду в истине, и не отречется от него (*mimtennī*)». По мнению Бартли, в тексте до VI века данное выражение могло быть написано без огласовок как *mnnh*, а не *mnnw* (*mimtennāh* в МТ)<sup>398</sup>. На наш взгляд, гипотеза Бартли имеет под собой слабые основания. Как указывает Марк Футато, в некоторых формах предлог  $\text{מִן}$  пишется дважды, в результате чего в качестве базовой формы получается  $\text{מִן} + \text{מִן} = \text{מִמֶּן}$ <sup>399</sup>. К этой форме прибавился суффикс женского рода  $\text{נָה}$ , в результате чего в МТ получилась форма  $\text{מִמֶּנָּה}$  (*mim-mēn-nāh*). В начале 11 стиха употреблен глагол  $\text{שָׁבַע}$  «покаялся», который дает повод псалмопевцу говорить, что Господь не отречется от «нее», т. е. от клятвы.

4)  $\text{לֹא-יָשׁוּב}$  «не повернет» (ст. 11, 12). Бартли полагает, что употребление глагола  $\text{שָׁב}$  с предлогом  $\text{לֹא}$  является более древним, чем с предлогом  $\text{עַל}$  (см. Притч 26:11)<sup>400</sup>. Однако идиома  $\text{לֹא-יָשׁוּב}$  хорошо засвидетельствована в разных по времени написания книг Библии (см. Пс 7:13, Ос 11:5, Иез 7:13, Ис 55:10; Иов 7:10 и др.). Выражения  $\text{לֹא-תִשָּׁב}$  «не отверни» и  $\text{לֹא-יָשׁוּב}$  «он не

<sup>396</sup> Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. P. 105, 504.

<sup>397</sup> Ibid. P. 81.

<sup>398</sup> Bartley K. R. A study of the Hebrew text of Psalm 132. P. 82.

<sup>399</sup> Futato M. D. Beginning Biblical Hebrew. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2003. P. 136.

<sup>400</sup> Bartley K. R. A study of the Hebrew text of Psalm 132. P. 82.

повернет» в 10 и 11 стихах составляют стержень псалма. Они, как считает Лесли Аллен, меняют речь от прошения к утверждению<sup>401</sup>.

Следовательно, можно говорить не об архаичной форме языка, а о риторическом приеме искусного автора, который для придания произведению большей аутентичности воспользовался старой лексикой, иными словами, «архаизировал» псалом. Как было показано выше, литературное единство поэтического произведения говорит против того, что текстовый материал склеивался или наращивался редактором. Псалом воспроизводит не настоящую, а предполагаемую процессию с перенесением ковчега в Храм<sup>402</sup>.

Цитата из псалма во Второй книге Паралипоменон говорит о том, что псалом был написан до завершения книги Паралипоменон. Однако в отношении датировки написания самих книг Паралипоменон у исследователей согласия нет. Диапазон предполагаемых дат составляет приблизительно 350 лет (с сер. VI по II в. до н. э.). В качестве приблизительной даты создания книг Паралипоменон в «Православной энциклопедии» указывается конец персидского или начало эллинистического периода (2-я пол. — кон. IV в. до н. э.)<sup>403</sup>.

Согласимся с Э. Ценгером, что царская тема в 131 псалме включена в теологию Сиона, в которой именно Господь, а не царь, является главным действующим лицом (см. ст. 11–12 и 13–18). Ковчег служит лишь поводом для обращения к истории прошлого, главный акцент в псалме ставится на основанном Давидом городе и Храме как «месте обитания» Господа. Помимо царя в произведении появляются священники, благочестивые и нищие, что никоим образом не соответствует идеологии эпохи монархии, но, скорее, отражает концепцию «храмовой общины», характерную для периода после Вавилона.

Ценгер также отмечает, что 131 псалом не создавался редакторами «Псалтири паломников» (в псалме используется относительное местоимение  $\eta\psi\lambda$ , а не  $\psi$ , ср. Пс 132:2-3; пара терминов «святые» и «священники» не характерна для «Псалтири паломников»), но использовался в литургии Иерусалимского Храма до включения его в сборник<sup>404</sup>. В таком случае можно вести речь о том, что составитель сборника «псалмов восхождений» взял готовое произведение и без какой-либо существенной редакции поместил его в центр третьей группы из пяти псалмов (Пс 129–133).

## Псалом 132

<sup>401</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. Dallas : Word, Incorporated, 2002. P. 264.

<sup>402</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 363.

<sup>403</sup> Паралипоменон// Православная энциклопедия. Т. 54. М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2019. С. 560–570.

<sup>404</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 363.

Таблица 14. Перевод 132 псалма с древнееврейского языка на русский

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p style="text-align: center;">1 נָשִׁיר הַמְעֵלוֹת לְדָוִד</p> <p style="text-align: center;">2 אֲהַגִּיה מִהַטֹּוב וּמִהַנְּעִים שְׁבַת אֲחֵים גַּם־ יָחַד:</p> <p style="text-align: center;">3 כַּשֶּׁמֶן הַטֹּובוֹ עַל־הָרֹאשׁ יִרְדֹּא עַל־הַיָּקוֹן בְּזָקוֹ־אֶהְרֹן שְׂיִרְדֹּא עַל־פִּי מִדֹּוֹתָיו:<sup>b</sup></p> <p style="text-align: center;">4 כְּטַל־חֶרְמוֹן שְׂיִרְדֹּא עַל־הַרְרֵי צִיּוֹן<sup>a</sup> כִּי שָׁם צִוְהָ יְהוָה אֶת־הַבְּרָכָה חַיִּים<sup>b</sup> עַד־הָעוֹלָם:</p>	<p>Песнь восхождений. Давиду.</p> <p><sup>1</sup> Вот, как хорошо и приятно жить братьям в единстве (вместе)!</p> <p><sup>2</sup> [Это] как хороший елей на голове, стекающий на бороду, бороду Аарона, стекающий на край одежд его.</p> <p><sup>3</sup> [Это] как роса Хермона, сходящая на горы Сиона: ибо там Господь повелел (заповедал) благословение: жизнь навеки.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** В заголовках большинства еврейских рукописей 132 псалма (MT; 11QPs<sup>a</sup>), в Мидраше Тегиллим, у Давида Кимхи, в iuxta Hebraicum Иеронима, в древнелатинском переводе (за исключением некоторых рукописей) и в Галликанской Псалтири (за исключением некоторых рукописей) надписание לְדָוִד «Давиду» в том или ином виде присутствует. Опираясь на рукописи S, R<sup>1</sup>, Ga и Sy, Ральфс вносит выражение τῷ Δαυὶδ в основной текст критического издания Септуагинты.

В то же время Таргум Псалмов и две средневековые рукописи масоретской традиции не упоминают имени Давида в названии. Такого надписания нет в Лукиановской рецензии Септуагинты, в ряде коптских переводов (Bo, Sa-2017) и у блаженного Феодорита.

Согласие между MT, 11QPs<sup>a</sup> и LXX позволяет предположить, что в протомасоретском тексте упоминание о Давиде было. С другой стороны, возможно, что в греческой и в еврейской традициях это упоминание не всегда встречало одобрение, вследствие чего не всегда передавалось при переписывании рукописей. В иудейской и в христианской герменевтической традициях связь между псалмом и Давидом объясняется редко. Только святой Исихий Иерусалимский объясняет связь имени Давида с поэтическим произведением в контексте своего аскетико-мистического толкования псалмов.

Райан Армстронг в свое время предположил, что на надписание 132 именем Давида могли повлиять 140 и 143 псалмы, в которых встречается схожая лексика<sup>405</sup>. Аналогичным образом можно предположить, что на надписание псалма в масоретской традиции повлиял глагол נָשִׁיר «спускаться», который в сочетании с существительным יָקוֹן «борода» упоминается только в

<sup>405</sup> Armstrong R. M. Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections // Journal of Biblical Literature. 2012. Vol. 131. No. 3. P. 505–506.

истории о Давиде, который «пускал (תָּרַף) слюну по бороде своей (יָרַף)» в присутствии Гефского царя Анхуса (см. 1 Цар 21:13-14). Но вряд ли столь далекие ассоциации с Давидом можно рассматривать как свидетельство о появлении псалма при его жизни. Скорее всего, произведение было составлено из фрагментов более ранних псалмов (ср. начало Пс 1–2 и Пс 132:1) в после пленную эпоху<sup>406</sup>. Историческая причина добавления надписания «Давиду» остается в поле догадок, редакторская причина вполне объяснима — для придания тексту непоколебимого авторитета (как знак качества на хорошем продукте).

**Композиция.** Псалом имеет простую слаженную структуру, в которой используется характерный для «псалмов восхождений» анадиплосис («хорошо», ст. 1b → ст. 2a; «стекающий на», ст. 2 → ст. 3; «борода» → «борода Аарона», ст. 2). Стих 1 представляет собой изречение мудреца о величии единодушной жизни братства (см. Пс 1), которое не имеет привязки к месту. В конце псалма становится ясно, что речь идет о Сионе (Иерусалиме): Сам Господь излил на него Свое благословение, словно «росу» свыше. В 2–3а стихах приводятся два сравнения стекающей свыше благодати с «елеем» и «росой», которые метафорически проясняют и усиливают обозначенное в 1 стихе утверждение о приятной жизни братьев в единстве.

Метафорическая речь, призванная вербализовать чувство, описывает в 132 псалме гармоничную жизнь с помощью знакомых и весьма чувственных образов масла, стекающего по телу человека. На первый взгляд простой псалом по факту оказывается необычайно противоречивым в деталях, вызывающих дискуссии среди ученых. Следует признать, что истинный смысл многозначных метафор поэтического произведения, к сожалению, остается для нас закрытым.

Псалом 132 расположен в центре трех «псалмов Сиона» (Пс 131:13; 132:3; 133:3). Предыдущий, 131-й, псалом является одновременно «царским» псалмом в сборнике «песней восхождений»: в нем упоминается завет Господа с Давидом и обещание, что его сыновья будут сидеть на престоле вовек (см. Пс 131:12). Псалом 132 передает радость собрания общины и упоминает «помазание» Аарона (см. Пс 132:2). Последующий, 133-й, псалом завершает «песни восхождений» призывом благословить Господа со стороны «дома Аарона» и всего Израиля (см. Пс 144:19).

**Ст. 1.** Прилагательное טָיִב «хороший» повторяется в псалме дважды: в описании «хорошей» жизни братьев вместе (ст. 1) и в описании «драгоценного / ароматного еля» (ст. 2), стекающего на бороду Аарона. В обоих случаях оно служит частью метафоры для описания «хорошего» состояния человека.

---

<sup>406</sup> Putnam A. J. “Dwelling Together” and Descending to Ascend : Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // Obsculta. 2017. P. 132.

Вряд ли инфинитив  $\text{לִשְׁבֹּת}$  подразумевает «совместное сидение» паломников или членов семьи, сакральную трапезу как неотъемлемую составляющую религиозного праздника. Как отмечает Тийс Буэй, частица  $\text{כֵּן}$  «также» намекает на продолжительность ситуации, которую лучше описать глаголом «жить», а не «сидеть»<sup>407</sup>. Идти вместе в Иерусалим, стоять вместе в Храме, вместе петь хвалебные гимны Господу, сидеть вместе за трапезой — все это означает «жить» дружно, по-братски, связать себя узами одного мировоззрения и стиля жизни.

А. Берлин в свое время обратила внимание на то, что выражение  $\text{לִשְׁבֹּת יַחְדָּם}$  «жить вместе» может рассматриваться как конструкция для обозначения совместного ведения хозяйства у родственников<sup>408</sup>. Так, в книге Бытия говорится о том, что Авраам и Лот испытывали затруднение при выпасе скота, поскольку территория для совместного ведения хозяйства была невместительной,  $\text{לְיִשְׁבֹּת יַחְדָּם}$  «чтобы жить вместе» (Быт 13:6). Ту же стесненность испытывали Исав и Иаков: от избытка имущества земля не вмещала их,  $\text{מִשְׁבֹּת יַחְדָּם}$  «чтобы жить вместе» (Быт 36:7). Разбирая условия закона ужичества (левират), автор Второзакония ссылается на близость проживания кровных родственников, когда говорит:  $\text{כִּי־יִשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּם}$  «если братья живут вместе» (Втор 25:5). Лексика и синтаксис последнего выражения повторены в 123 псалме:  $\text{יַחְדָּם אֲחִים לִשְׁבֹּת}$  (Пс 132:1).

В зависимости от интерпретации слова  $\text{אֲחִים}$  («братья») их можно считать кровными родственниками (см. Втор 25:5; Авраам и Лот, Иаков и Исав  $\text{לִשְׁבֹּת יַחְדָּם}$  «жили вместе», см. Быт 13:6; 36:7), близкими друзьями (см. Прит 17:17) или собранными вместе израильтянами (см. Лев 19:17-18; Пс 121:8). Частица  $\text{כֵּן}$  предполагает эмфатическую функцию, что позволяет нам перевести выражение  $\text{יַחְדָּם}$  как «в единстве / как один». «Братья, о которых идет речь [в псалме], не просто живут вместе, они живут вместе как одно целое»<sup>409</sup>. Выражение  $\text{יַחְדָּם אֲחִים לִשְׁבֹּת}$  может пониматься как: 1) образ семейной общины, 2) описание гармонии между согражданами; 3) описание единства культовой общины<sup>410</sup>. В пользу последнего, на наш взгляд, говорят сакральные термины, заимствованные из культа Иерусалимского Храма.

Существует предположение, что первый стих псалма имеет в виду сам феномен радостной жизни, а не точное местоположение находящихся вместе братьев<sup>411</sup>. Однако ввиду употребленного в 3 стихе локатива  $\text{שָׁם}$  «там» мы склонны предположить, что автор псалма описывал не радостную жизнь единоплеменников вообще или совместное ведение хозяйства близких родственников, а совместное пребывание на Сионе, которое служит предпосылкой для

<sup>407</sup> Booij T. Psalm 133: Behold, How Good and How Pleasant // *Biblica*. 2002. Vol. 83. No. 2. P. 260.

<sup>408</sup> Berlin A. On the Interpretation of Psalm 133 // *Directions in biblical Hebrew poetry* / Ed. E. R. Follis. Sheffield : JSOT Press, 1987. P. 141–148.

<sup>409</sup> Doyle B. Metaphora Interrupta : Psalm 133 // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 2001. Vol. 77. No. 1. P. 13.

<sup>410</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 485–486.

<sup>411</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 276.

формирования братских отношений среди единоверцев. Это согласуется со 121 псалмом, в котором образ восстановленного города (שִׁבְרֵי-לֵה נִקְדְּרוּ, Пс 121:3) является символом гармоничных взаимоотношений его жителей. Это также согласуется с последующей герменевтической традицией, представленной в Таргуме Псалмов, которая под «братьями» усматривала сакральную и светскую части города: כַּמָּא טַב וְכַמָּא בְּסִים לְמִיתָב צִיּוֹן וִירוּשָׁלַם כְּתָרִין אַחִין בְּרַם כְּהָדָא — «как хорошо и как сладко жить Сиону и Иерусалиму как двум братьям вместе!» (Targ. Ps. 132:1).

**Ст. 2.** Метафора שִׁמְן הַטּוֹב «хорошего елея», стекающего с головы Аарона по бороде на края его облачения, на наш взгляд, указывает на его сакраментальное измерение: это святое масло, которым помазывали первосвященника (см. Числ 35:25)<sup>412</sup>. Помазание Аарона благоуханной смесью оливкового масла со специями было поводом для торжества (см. Лев 8:12; Исх 30:22-32) в силу того, что первосвященник был символом непричастности к какой-либо скверне (Лев 21:10-12) и выражением религиозного единства, когда над Израилем правили иноверцы. Изобилие масла и его хорошее качество (см. Ис 39:2; Еккл 7:1) намекают на плодотворные отношения, построенные на «любви и согласии»<sup>413</sup>. Гармония таких отношений, следовательно, имела свой особый аромат<sup>414</sup>.

Г.-И. Краус, напротив, полагает, что метафора «хорошего елея» происходит из образа не «святого масла», а успокаивающего косметического средства для ухода за волосами и кожей, которое на Ближнем Востоке получалось путем смешивания елея со сладко пахнущими специями (см. Мих. 6:15)<sup>415</sup>. В подтверждение своей гипотезы он приводит ссылки на те места из еврейской Библии, где выражение שִׁמְן הַטּוֹב встречается не в сакральных контекстах: в 4 Цар. 20:13 «хороший елей» служит синонимом для слова בִּשְׁמָא «парфюм», в Еккл 7:1 он сравнивается с טוֹב שֵׁן «добрым именем». Такое ароматическое масло льется на волосы (ср. Пс 22:5) и стекает в бороду, но не обязательно бороду священника. Мы согласны с тем, что отдельно взятый образ שִׁמְן הַטּוֹב «хорошего елея» может иметь и не сакральное происхождение, но литургические коннотации 132 псалма (Аарон, Сион, Господь, благословение) предполагают некоторую сакральность в самом характере взаимоотношений братьев. Следовательно, культовая предпосылка в метафоре «хорошего елея» стоит ближе к контексту, чем бытовая (не сакральная).

Глагол יָרַד «спускаться» (ст. 2–3) употреблен в псалме трижды: 1) елей יָרַד «спускающийся» на бороду, 2) елей (или борода в зависимости от интерпретационного подхода), שִׁירָר «который сходит» на края одежды, 3) роса Хермонская יָרַדְתִּי «которая спускается» на горы Сионские. Связка

<sup>412</sup> Схожую точку зрения можно встретить у К. Кита. См. Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents ... P. 103.

<sup>413</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. С. 476.

<sup>414</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 432.

<sup>415</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 486.



стихов посредством ступенчатого параллелизма (анадиплосиса) характерна для многих «псалмов восхождений» (см. Пс 120:1-2, 3-4; 121:2-3; 122:2-3; 123:4-5).

В первом случае употребления глагола יָרַד Краус, как и многие иные исследователи, допускают эмендацию לַיָּרֵד, считая, что на каком-то этапе וַ выпало из масоретского текста вследствие гаплогфии (см. ст. 2b, 3)<sup>416</sup>.

Рукопись 11QPs<sup>a</sup> содержит такие формы причастия глагола יָרַד «спускаться» (ст. 2–3): יורד, שיורד, שיירד<sup>417</sup>. Обращает на себя внимание второе употребление данного глагола (שיירד), который можно перевести совершенным видом как «спустился», в отличие от предшествующего и последующего причастия «спускающийся». Как подмечает Лесли К. Аллен, антецедентом, по-видимому, в кумранской рукописи является непосредственно предшествующее выражение יָקַן יָרַד «борода Аарона», а не «хороший елей»<sup>418</sup>. Следовательно, здесь может подразумеваться, что на «край одежды его» спустилась «борода Аарона», а не масло.

Выражение масоретского текста מְלוּחָיו с опорой на гипотетическую форму \*מָד чаще всего переводят как «одежды его». В таком случае вся фраза מְלוּחָיו עַל־פִּי может приобретать значение «на края его одежд». Однако это не единственно возможное понимание источника.

Отмар Киль в свое время привел серию аргументов, что в основе מְלוּחָיו лежит существительное מָדָה «мера, рост, размер» в форме множественного числа מְדוּחָיו (см. Быт 43:7; Лев 28:8, 18)<sup>419</sup>. В пользу этого служит то, что в книге Чисел מְדוּחָיו указывает на высоких людей (см. Числ 13:32), а в книге пророка Иеремии — на просторный дом (см. Иер 22:14). На взгляд Лесли Аллена, вряд ли «края одежд» говорят о воротнике, поскольку длинная борода, которую носили высокопоставленные мужчины в персидский период, обычно спускалась ниже выреза на одежде в области шеи<sup>420</sup>. В таком случае Аллен предлагает понимать עַל־פִּי не буквально «на уста / края» одежды, а метафорически — «в соответствии с [высоким ростом]» Аарона. Андрей Десницкий уходит от проблемы, когда предлагает перевод «на складки его одежды»<sup>421</sup>.

Слово מָדָה из рукописи 11QPs<sup>a</sup> в то же время не позволяет трактовать его как «рост» — здесь однозначно речь идет об «одежде» Аарона в единственном числе (см. Лев 6:3; Суд 3:16). Выражение Септуагинты ἐνδύματος αὐτοῦ также говорит о «его одежде», но не росте. Глагол יָרַד «спускаться, стекать, течь» всегда описывает движение сверху вниз; в псалме он связывает идею «стекающего» на голову елея (ст. 2ab) со спускающейся с Хермона росой (ст. 3ab), а потому не

<sup>416</sup> Ibid. P. 485.

<sup>417</sup> Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 721.

<sup>418</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 276–277.

<sup>419</sup> Keel O. Kultische Brüderlichkeit—Ps 133 // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1976. Vol. 23. No. 1/2. P. 71–75.

<sup>420</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 277.

<sup>421</sup> Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. С. 93.

подходит для описания бороды, «спускающейся» на одежды представительного либо рослого человека. В книге Исход  $\text{הַזֶּה}$  описывает отверстие на воротнике первосвященнического облачения (см. Исх 28:32; 39:23). Мы не видим причины уходить от традиционного понимания 2 стиха: «как ( $\text{כִּי}$ ) хороший елей на голове, стекающий ( $\text{תִּרְבֵּי}$ ) на бороду, бороду Аарона, стекающий ( $\text{תִּרְבֵּי}$ ) на ворот одежд его». Оба причастия  $\text{תִּרְבֵּי}$  демонстрируют зависимость от выражения «хороший елей», что подчеркивает сравнительная частица  $\text{כִּי}$  «как».

**Ст. 3.** Образ росы Хермонской, как считают некоторые ученые, говорит о «тяжелой» росе, густой как плотный туман (см. Ис 18:4), сдобрывающей землю обильной влагой<sup>422</sup>. Вместе с северным ветром в Иудею приходили дождевые облака (Прит 25:23), но, учитывая огромное расстояние между горами Хермон и Сион (ок. 200 километров), описание росы, падающей с Хермона на горы Сиона, вряд ли стоит интерпретировать буквально. «Роса» (ст. 3) здесь является метафорой счастливой жизни братьев на Сионе, где от Господа дается благословение, несущее жизнь  $\text{עַד־לְעוֹלָם־עַד}$  «на веки». Как отмечает Эйдан Патнэм, «роса» в свете книги Исаяи могла восприниматься читателями 132 псалма как образ восстановления Израиля «из мертвых» (см. Ис 26:19)<sup>423</sup>. В таком случае жизнь «на веки» подразумевает не личное бессмертие, а устойчивость государства. Псалмопевец надеется, что Израиль не прекратит свое существование, народ будет жить вечно.

В критическом аппарате к BHS указывается, что вместо слова  $\text{צִיּוֹן}$  «Сион» средневековые рукописи предлагают чтения  $\text{צִיּוֹן}$  либо  $\text{הַצִּיּוֹן}$  /  $\text{צִיּוֹן}$ <sup>424</sup>. Слово  $\text{צִיּוֹן}$  является именем собственным города Ийон (Iow в LXX), расположенного недалеко от Хермона (см. 3 Цар 15:20-29; 4 Цар 15:29; 2 Пар 16:4). Слова  $\text{הַצִּיּוֹן}$  и  $\text{צִיּוֹן}$  говорят о «засухе» или «засушливом регионе» (см. Ис 53:2 и Ис 25:5,32:2 соответственно). Таким образом, наблюдается попытка приблизить упомянутые в 132 псалме «горы» к Хермону, чтобы устранить «метеорологические» трудности со схождением «северной» росы на «южную» часть Палестины<sup>425</sup>. Однако рукопись 11QPs<sup>a</sup> однозначно говорит о  $\text{הַצִּיּוֹן}$  «горе Сион». При этом слово  $\text{הַ}$  «гора» здесь употреблено в единственном числе, в отличие от масоретского  $\text{הַרְרֵי}$  «горы». Если заменить «горы Сиона» в стихе 3а на «горы Ийона» или «сухие горы», то возникнет трудность с интерпретацией локатива  $\text{שָׁמָּה}$  «там» ( $\text{הַשָּׁמָּה}$  в 11QPs<sup>a</sup>), который связывает благословение Господа с особым местом, наиболее вероятным в контексте псалма Сионом.

Рукописи 11QPs<sup>a</sup> и 11QPs<sup>b</sup> содержат более пространное окончание поэтического произведения. Если масоретский текст заканчивается словами: «ибо там Господь заповедал

<sup>422</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1098.

<sup>423</sup> Putnam A. J. "Dwelling Together" and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // *Obsculta*. 2017. Vol. 10. No. 1. P. 140.

<sup>424</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 1214.

<sup>425</sup> Seybold K. Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134. P. 27, 94.

благословение: жизнь навеки», то кумранские рукописи содержат завершение: «ибо там Господь заповедал благословение навеки: *мир Израилю*». Слова םיׁן ׀ «жизнь» нет в упомянутых рукописях из Кумрана, зато в завершении появляется выражение על ישראל «мир Израилю», свидетельствующее об общей тенденции литургических прибавлений в «псалмах восхождений» (см. аналогичные выражения в Пс 124:5, 127:6).

**Интерпретация.** Соглашаемся с Б. Дойле, что в зависимости от исходных предпосылок меняется взгляд на изначальную форму и последующую редакцию псалма. Суммируя исследования 132 псалма, предпринятые в конце XX века, Дойле выделяет три наиболее распространенных подхода<sup>426</sup>:

1) внекультовый псалом мудрости, посвященный *семейному братству*. Основываясь на Втор 25:54, где описывается, как женатые братья живут в большом общем доме или в соседних домах на родовой земле, К. Зайболд видит в псалме семейную этику, для иллюстрации которой служат аллюзии на благословение Сиона и посвящение Аарона<sup>427</sup>. С этой точки зрения в изначальной форме 132 псалом превозносил ценность братского союза, но со временем текст был подвергнут редактуре и адаптирован для иных целей;

2) одна из песней Сиона, восхваляющих *литургическое братство*. Странники данной гипотезы (Г.-И. Краус) не исключают, что поэтическое произведение когда-то выполняло другую функцию, но затем оно было приспособлено к культу на Сионе<sup>428</sup>;

3) совместная жизнь как метафора *народного единства*. По словам А. Берлин, представленное в 132 псалме «объединение страны» достигается за счет образа слияния: от головы к бороде, от бороды к краям одежды, от Хермона к Сиону<sup>429</sup>. Стремясь подобрать какой-то исторический фон для описываемых в псалме образов, Берлин смещает акцент с «благости» на «текучесть» еля, сравнивая его с текучим характером росы Хермонской.

Как предположил А. Десницкий, пафос произведения заключается в призыве израильтян к единству, несмотря на расстояние между ними. Отталкиваясь от социальной направленности исследований А. Берлин и Б. Дойле, он становится на сторону гипотезы «национальной солидарности израильтян». По мнению Десницкого, единство Сиона как места расположения Храма и Аарона как основателя первосвященнического рода указывает на религиозное и культовое единство, а упоминание двух гор — галилейского Хермона и иерусалимского Сиона — указывает на призыв к политическому единству двух государств эпохи монархии, Израильского и Иудейского<sup>430</sup>.

<sup>426</sup> Doyle B. *Metaphora Interrupta* : Psalm 133. P. 6–8.

<sup>427</sup> Seybold K. *Die Psalmen*. P. 500.

<sup>428</sup> Kraus H.-J. *Psalmen. Teilbände 2/2* : Psalmenkommentar. P. 1068.

<sup>429</sup> Berlin A. *On the Interpretation of Psalm 133*. P. 145–147.

<sup>430</sup> Десницкий А. С. *Поэтика библейского параллелизма*. С. 93.

Для интерпретации псалма в «семейном» или «национальном» ключе исследователи порой отбрасывают имя Аарона как редакторское дополнение и допускают, что распущенные волосы бороды являются всего лишь третьим сравнением в ряду стекающей вниз «росы» и «елея» (см. триколон в ст. 2–3а)<sup>431</sup>. Однако композиция псалма и особенности его поэтического стиля говорят против того, чтобы выделять в нем редакторские слои. Была ли или нет «сионская редакция» псалма, установить сложно. В дошедшем до нас «каноническом» виде 132 псалом неразрывно связан с именем Аарона. Он имеет хорошо продуманную структуру и литературное единство. Фонетический параллелизм между אָחִים и הַיִּים (ст. 1b и 3d) предполагает инклюзию, что говорит о концентрической структуре произведения<sup>432</sup>. В псалме присутствуют параллели, состоящие из парных слов с близкой семантикой: טוֹב / נָעִים «хороший / приятный» и בְּרָכָה / חַיִּים «благословение / жизнь» (ст. 1 и 3). Стихи 1 и 3 завершаются выражениями в превосходной степени: גַּם־יַחַד «также вместе» и עַד־הָעוֹלָם «до века». Невозможно не заметить аллитерацию צ в словах צִיּוֹן «Сион» и צִוָּה «заповедал» (ст. 3). «Аароновский» стих 2 расположен в центре, он связан с 1 стихом посредством слова טוֹב «хороший», а с 3 стихом — через сравнение כִּי «как» и причастие יֹרֵד «спускающийся». При этом причастный оборот демонстрирует синтаксический параллелизм во 2 и 3 стихах.

Упомянутые в псалме אָחִים «братья» намекают на собрания израильтян в Иерусалиме на религиозные праздники (см. Втор 16:11, 14, 16)<sup>433</sup>. На это также указывают прилагательные טוֹב «хороший» и נָעִים «приятный», которые в 132 псалме относятся к общине верных как единокровной семье (ср. Втор 25:5), а в 134 и 146 псалмах — ко Господу (см. Пс 134:3; 146:1), имя Которого всенародно воспевалось в Храме.

«Камнем преткновения» сторонников реконструкции исторического фона псалма является упоминание Хермона и Сиона, отстоящих друг от друга на большом расстоянии. Однако упоминание данных гор по задумке автора могло предполагать метафору, но никак не рациональное объяснение того, как «роса» может одновременно падать на Сион и Хермон. Как указал Тийс Буэй, несмотря на то что псалом содержит указания на горы из разных частей земли Израильской, вряд ли под приятной жизнью «братьев вместе» (ст. 1) он подразумевает единство колен Северного и Южного царств<sup>434</sup>. Более вероятно, что в псалме описывается характер жизни общины в эпоху более позднюю, чем Неемия, когда в земле Израиля царствовал мир и рассеянные по ней евреи могли радоваться своему единству<sup>435</sup>. При этом образ «елея, стекающего

<sup>431</sup> Doyle B. *Metaphora Interrupta* : Psalm 133. P. 9–10.

<sup>432</sup> Dahood M. *Psalms*. Vol. III. P. 253.

<sup>433</sup> Davidson R. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids, 1998. P. 432.

<sup>434</sup> Booij T. *Psalm 133 : Behold, How Good and How Pleasant*. P. 260.

<sup>435</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. P. 1096.

на бороду Аарона» (ст. 2) служил для них не только образом благолепия восстановленного богослужения, но и поэтической формой для описания радости долгожданной встречи на Сионе.

Согласимся с А. Десницким, что «с утратой понимания символического смысла упомянутых в псалме явлений меняется и их восприятие: современному читателю едва ли покажется “хорошим и приятным”, если кто-то обильно польет ему голову растительным маслом, так что даже запачкает одежду»<sup>436</sup>. В 132 псалме перечисляется несколько явлений и событий, связь между которыми порой восстанавливается только по самому общему контексту, исходя из современного понимания ветхозаветной культуры.

### Псалом 133

**Таблица 15. Перевод 133 псалма с древнееврейского языка на русский**

Древнееврейский текст по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia	Перевод на русский язык
<p style="text-align: center;">שִׁיר הַמַּעֲלוֹת<sup>1</sup></p> <p>הִנֵּהוּ בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה הַעֹמְדִים בְּבֵית־יְהוָה<sup>a</sup> בְּלַיְלוֹת<sup>b</sup>׃</p> <p>שְׂאוּ־יַדְכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ<sup>a</sup> אֶת־יְהוָה׃<sup>2</sup></p> <p>יְבָרְכֶךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן לַעֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ׃<sup>3</sup></p>	<p>Песнь восхождений.</p> <p><sup>1</sup> Вот, благословите Господа, все рабы Господни, стоящие ночью (по ночам) в доме Господнем!</p> <p><sup>2</sup> Поднимите руки ваши к святилищу и благословите Господа!</p> <p><sup>3</sup> Да благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо и землю.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Композиция.** С синтаксической и семантической точки зрения псалом делится на две части: 1) стихи 1–2 содержат обращенный ко «всем рабам Господним» призыв к восхвалению Его, состоящий из трех императивов множественного числа בָּרְכוּ, שְׂאוּ, בָּרְכוּ; 2) стих 3 выделяется в отдельный раздел в силу того, что здесь субъектом императива является Господь. Поскольку первый и третий императивы בָּרְכוּ абсолютно одинаковы, это создает рамку первой строфы, позволяющей рассматривать 1–2 стихи как завершённый раздел произведения. В первом разделе Творец неба и земли является объектом благословения со стороны людей, во втором разделе человек является объектом божественного благословения. Два раздела связаны глаголом בָּרַךְ «благословлять» в породе *piel*, который имеет разные оттенки. Тематический акцент псалма, очевидно, основан на этой смысловой связи; он усиливается пятикратным употреблением тетраграмматона יהוה.

<sup>436</sup> Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. С. 92–93.

**Ст. 1.** Сочетание междометия הַנֵּה «вот, смотри» с императивом בְּרַכּוּ «благословите» уникально для еврейской Библии. Междометие в данном случае усиливает императив и подчеркивает тесную связь между 132 и 133 псалмами. Его можно перевести как «се, ныне» (RSV), «придите» (come, NRSV) или «внимание» (attention, NET Bible). Септуагинта предлагает выражение ἰδοὺ δὴ «вот же / смотри ныне», которое А. Питерсма перевел как look now (NETS). В библейских текстах слово הַנֵּה призвано обратить внимание читателей — «вот, посмотрите!» (см. Быт 15:17; 31:51) или используется, чтобы подвести итог сказанному выше (см. Быт 1:29; 17:20; Исх 7:27). Есть предположение, что הַנֵּה могло быть ошибочно попавшим в текст приростом, внесенным в соответствии с Пс 132:1<sup>437</sup>.

Псалом 133 начинается с того же корня слова בָּרַךְ (императив בְּרַכּוּ «благословите», ст. 1–2), который заканчивал предыдущий 132 псалом (существительное הַבְּרָכָה «благословение», ст. 3). Двусторонность отношений между общиной Израиля и Богом подчеркивается посредством образа взаимного «благословения» (см. Пс 133:2-3)<sup>438</sup>.

Ганс-Иоахим Краус предположил, что в обеих частях псалма (ст. 1–2 и ст. 3) возвышают голос священники, которые в начале и в конце ночных богослужений обращались к общине верных, собравшихся на поклонение Господу в Храме<sup>439</sup>. Некоторые комментаторы идут дальше, полагая, что священники не просто призывают народ Божий к молитве в 1–2 стихах, но и сами выступают в роли הַנְּדָיִם «рабов Господних» (ср. Пс 112:1)<sup>440</sup>. В этом случае акцент ставится на причастии глагола מַעֲבָדִים (עָבַד, ст. 1), который может означать стояние перед Богом для выполнения служения (см. Втор. 10:8; 18:7; 1 Пар 23:30; 2 Пар 29:11; ср. Евр 10:11). Из списка значений слова מַעֲבָדִים в таком случае выбирается указание на «слугу» как на лицо, служащее в священном сане<sup>441</sup>. Проводя сравнение 133 псалма со 134, Эрих Ценгер указывает, что в первом случае מַעֲבָדִים обозначает «служение» (см. Пс 133:1), в то время как во втором מַעֲבָדִים обозначает «присутствие» (см. Пс 134:2a)<sup>442</sup>.

Другие комментаторы под «рабами Господними» усматривают рядовых евреев (см. Пс 112:1), умаливающих себя пред Господом (см. Ис 41:8; 44:21)<sup>443</sup>. В Псалтири члены ветхозаветной культовой общины довольно часто называют себя מַעֲבָדִים «рабом» или מַעֲבָדִים «рабами» (ср. Пс 30:17; 33:23; 34:27; 68:18, 37; 78:2, 10; 85:4, 16). Ночные собрания «на горе Господней» в дни священных праздников упоминаются в Ис 30:29. На то, что речь могла идти о молящихся по

<sup>437</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 487.

<sup>438</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 633.

<sup>439</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 488.

<sup>440</sup> Longman T. Psalms: An Introduction and Commentary, 2014. P. 440.

<sup>441</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1099.

<sup>442</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 485–486.

<sup>443</sup> Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms, 1998. P. 433.

ночам представителей народа (ср. Лк 2:37)<sup>444</sup>, в частности, указывает текст Септуагинты, в котором в параллель «дому Господню», где служили священники, стоят αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν — «дворы дома Бога нашего», где обычно молились лица, не облеченные священным саном (ср. Пс 135:2). «Дворы» — это место молитвы простых израильтян, даже язычников (ср. Пс 99:4).

В Вавилонском Талмуде можно найти свидетельства о том, что за богослужением праздника Кушей народ пел и танцевал «во дворе женщин», всю ночь до утра держа в руках горящие факелы (см. ВТ. Сукка 5:4). Вряд ли можно согласиться с Ценгером, что в 1–2 стихах подразумевается призыв к служащим священникам со стороны паломников продолжать славить Господа в качестве своих представителей по ночам, воздевая руки на территории Храма «перед самим зданием»<sup>445</sup>. С учетом экзегетической вставки Септуагинты контекст псалма, на наш взгляд, говорит в пользу стоящих в Храме рядовых израильтян, выступающих здесь в роли «рабов Господних». Мы не знаем, как могли понимать псалом его авторы, но в последние два столетия эпохи Второго Храма, вероятно, представители народа отождествляли себя со стоящими в Храме по ночам «рабами Господними».

**Ст. 2.** Если территорию храмовой платформы можно отождествить с описанным в 1 стихе «домом Господним», то само здание Храма во 2 стихе обозначено как שְׁכֵנִי «святилище», что косвенно указывает на место, где когда-то хранился «ковчег завета» (см Пс 27:2).

«Возвести руки» и «благословить» — это указания на жест поклонения или молитву (см. Пс 62:5). «Воздвигните руки ваши во святая» (ст. 2) может означать: поднимите ваши руки по направлению к святилищу, чтобы прославить Создателя неба и земли (см. Пс 120:1-2; 123:8). Поднимание рук к небу впоследствии вошло в практику христианской молитвы (см. 1 Тим 2:8)<sup>446</sup>.

Таргум Псалмов предполагает, что יְדִיכֹן קֹדֶשׁ — «руки святости» по направлению к святилищу должны поднимать כַּהֲנָיִם עַל דֹּכָן קֹדֶשׁ — «священники, которые на помосте (возвышении) святилища» (Targ. Ps. 134:2)<sup>447</sup>. Помост был местом, на котором пели левиты перед входом во внутренний двор Храма. Таким образом, таргум подразумевает, что для благословения Господа руки поднимают стоящие на помосте священники или левиты, а не обычные израильтяне. При этом речь идет не о руках, направленных в сторону святилища, а о «руках святости», т. е. не о Храме, а о моральном облике молящихся.

**Ст. 3.** Краус полагает, что 1 и 2 стихи представляют собой вступительный призыв к совершению ночного поклонения, обращенный к паломникам, а 3 стих следует понимать как прощальное благословение священниками паломников перед тем, как они отправятся домой (см.

<sup>444</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms, 2008. P. 634.

<sup>445</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 487.

<sup>446</sup> Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение псалмов. С. 461.

<sup>447</sup> См. The Targum of Psalms. P. 228.

Числ 6:22 и далее; Втор 21:5; 1 Цар 2:20; Пс 117:26)<sup>448</sup>. Пожелание «благословит тебя Господь с Сиона», как показывает Пс 127:1, может быть и не связанным со священническим благословением, но в сочетании со 133 псалмом и увещанием в 1–2 стихах логично предположить, что здесь, как и в Числ 6:24–26, речь идет о словах, произносимых священниками. Как в других псалмах, «благословение Аарона» преподается יְבָרֵךְ «с Сиона» (см. Пс 127:5). Обращение в единственном числе «тебя» не означает, что благословение получает только один человек, — оно относится ко всем поклоняющимся на Сионе людям.

Повествование о паломничестве Анны и Елканы в Силом (см. 1 Цар 2:20) показывает, что после принесения жертв паломничество в святилище завершалось благословением священника. Указания на последовательность принесения жертв и произнесения благословений приводятся в Лев 9:1–24 и Сир 50:5–21. Логично предположить, что 133 псалом завершает «Паломническую псалтирь» торжественным литургическим прощанием в виде благословения священников (ст. 3; см. Пс 3:9).

Предание о Господе, Творце неба и земли, является древней частью культовой традиции Иерусалима (ср. Быт. 14:19 и Пс 1–58).<sup>449</sup> Общая для «псалмов восхождений» мысль здесь повторяется: сила благословения, поддерживающая жизнь, исходит от руки Творца (ср. Пс 120:2; 123:8).

**Интерпретация.** Как было указано выше, мнения экзегетов разделились: одни считают, что под «рабами Господними» в 1 стихе следует понимать священников и левитов, которые несут в святилище ночную стражу; другие полагают, что речь здесь идет о израильтянах, стоящих во дворах Храма. Раввинистические источники можно трактовать в пользу обеих точек зрения: Мишна говорит, что словами благословения приветствовали друг друга левиты (М. Сукка 4:6)<sup>450</sup>, а из текста Вавилонской Гемары можно заключить, что всенощное бдение во дворах Храма совершали представители народа (ВТ. Менахот 110а)<sup>451</sup>.

Безусловно, надписание 133 псалма предполагало литургическую цель<sup>452</sup>. Был ли он в употреблении в период Первого Храма — этого мы не знаем. С учетом следования 132 и 133 псалмов за значительным по объему 131 псалмом, а также положения их в 11QPs<sup>a</sup> на определенной дистанции от остальных «псалмов восхождений» можно допустить, что оба произведения (Пс 132 и 133) были дописаны составителями сборника для придания ему литургической полноты после того, как первые 13 псалмов были уже собраны.

<sup>448</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 2. Psalms 60–150. P. 489.

<sup>449</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 1. Psalms 1–59. P. 82–89.

<sup>450</sup> Мишна. Т. 5 : Раздел Кодашим (Святыни) / Пер. М. Левинова. М. : Книжники, Лехаим, 2015. С. 385.

<sup>451</sup> The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 5b. P. 584.

<sup>452</sup> Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. P. 1099.



Сборники псалмов внутри Псалтири нередко заканчиваются славословием, выраженным в форме благословения Господа Бога Израилева (ср. Пс 40:14; 71:18-19; 88:53; 105:48). В этом отношении завершающий сборник «песней восхождений» 133 псалом отличается лишь тем, что в нем не только «рабы Господни» благословляют Господа (ст. 2), но и Творец неба и земли благословляет Свой народ (ст. 3).

### 2.3. Надписание שִׁיר הַמַּעֲלוֹת в еврейских псалмах

В изданиях еврейской Библии (BHS) четырнадцать из пятнадцати псалмов начинаются с заголовка שִׁיר הַמַּעֲלוֹת «песнь восхождений». Разница присутствует только в заголовке 120 псалма, где в надписании добавляется предлог ל «к, для, на» и все выражение, соответственно, читается как песнь לַמַּעֲלוֹת «для восхождений». Конструкция с предлогом ל и конструкция status constructs взаимозаменяемы. В apparatus criticus к Biblia Hebraica Stuttgartensia указано, что в рукописях из Кумрана и в ряде средневековых манускриптов ל отсутствует и, таким образом, псалом 120, как и остальные 14 «песней восхождений», начинается с הַמַּעֲלוֹת. Сохранившиеся в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> псалмы 120, 121, 125 и 129 содержат одинаковый заголовок שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Следовательно, можно говорить о какой-то ранней традиции общего для всех псалмов данной группы надписания.

Помимо общего для пятнадцати псалмов заголовка «песнь восхождений» в надписаниях некоторых из них могли присутствовать имена Давида (Пс 121, 123, 130, 132) и Соломона (Пс 126). Литургических или музыкальных примечаний, исторических заметок о поводе для составления поэтических произведений в надписаниях псалмов данной группы не имеется.

Следовательно, перед нами два типа надписаний: 1) присущая всем псалмам данной группы надпись «песнь восхождений»; 2) присущие некоторым псалмам надписи, связанные с именами Давида и Соломона. Анализ причин появления и функционального назначения имен Давида и Соломона в надписаниях приводится нами в параграфе, связанном с общими тенденциями по «давидизации» Псалтири.

Наблюдения за авторитетнейшими рукописями масоретской традиции показывают, что в тех местах, где начинается новый псалом, присутствуют пробелы или пустые строки. В Алеппском и Ленинградском кодексах псалмы графически отделены друг от друга пустыми завершениями строк и, в ряде случаев, пробелами между строками. Разделение текстов псалмов пустым окончанием строки, пробелом внутри строки, началом следующего псалма с новой строки и иногда добавлением пустой строки между псалмами, как указывает М. Миллард,

засвидетельствовано уже в Кумране<sup>453</sup>. Деление Псалтири на псалмы присутствует и в рукописях Септуагинты.

Заголовки в кодексах легко распознать по форме, поскольку они написаны в виде полустрок и не следуют обычному делению текстовой строки на два полустишия<sup>454</sup>. Графически заголовки отличаются от основного текста псалма, поскольку пишутся с новой строки; местами между двумя частями заголовка посередине стоит пробел. Это значит, что заголовки «псалмов восхождений» писались так, чтобы их можно было зрительно отделить от основного текста.

М. Миллард указывает, что в некоторых средневековых рукописях, проанализированных Кенникоттом, псалмы 133 и 134 не содержат разделения, и объясняет это тем, что 133 псалом весьма краткий, а у 134 псалма отсутствует заголовок<sup>455</sup>. Действительно, заголовок 134 псалма  $\eta$  הללו у Б. Кенникотта вынесен на поля и указывается, что в рукописях 74, 97, 133 между псалмами 133 и 134 нет явно выраженного разделителя. То же самое Кенникотт указывает и в отношении псалмов 123/122 (KenMs 89), 124/123 (KenMs 125), 132/131 (KenMs 89)<sup>456</sup>. При этом автор исследования ссылается на единичные рукописи довольно позднего происхождения. В Ленинградском и Алеппском кодексах заголовки каждого из «псалмов восхождений» записываются с новой строки, после заголовка стоит пробел до конца строки, а со следующей строки начинается собственно текст псалма. Все «псалмы восхождений» (Пс 119–133) выразительно отделены друг от друга, а также от пограничных 118 и 134 псалмов.

Таким образом, можно говорить о том, что создатели кумранских манускриптов и средневековых кодексов рассматривали каждый из «псалмов восхождений» как завершённое произведение. За малым и довольно поздним по времени исключением тексты псалмов имели четко определенные границы. Заголовки не сливались с текстом, но всегда им предшествовали. Постскриптумы в псалмах отсутствуют.

Словосочетание  $\eta$  שיר המעלות «песнь восхождений» в масоретской огласовке в Священном Писании Ветхого Завета не встречается нигде, кроме как в заголовках 119–133 псалмов. То же можно сказать и про древнегреческий заголовок  $\omega$  δὴ τῶν ἀναβαθμῶν «песнь ступеней». При этом словосочетание «песнь восхождений» всегда стоит перед иными надписаниями (Давиду, Соломону) и основным текстом псалма.

<sup>453</sup> Millard M. Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz. Tübingen : Mohr, 1994. P. 7.

<sup>454</sup> Мы имели возможность просматривать скан-копию Codex Leningradensis (1008), размещенную на сайте [https://openlibrary.org/books/OL24998735M/The\\_Leningrad\\_Codex](https://openlibrary.org/books/OL24998735M/The_Leningrad_Codex) (дата обращения 1.09.2023). Псалтирь легко отличить от прозаического текста, поскольку текст на листе располагается не в три, а в две колонки. В данной рукописи «псалмы восхождений» расположены с 788 по 792 страницу.

<sup>455</sup> Millard M. Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz. P. 14–15.

<sup>456</sup> Kennicott B. Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus. Vol. 2, 1780. P. 422-425.

«Песнь» שִׁיר — это текст, который поют, а не читают (Быт 31:27)<sup>457</sup>. «Песня» שִׁיר отличается от תְּפִלָּה «молитвы» (Пс 41:9) тем, что ее содержанием могут быть самые обычные светские мотивы. Она может распеваться, когда на сердце грусть (Притч 25:20) или когда за праздничным застольем пьют вино (Ис 24:9). Исайя не без иронии упоминает о блуднице, которая, гуляя по городу и играя на цитре, распевает «песни» (Ис 23:16). Такие «песни» слагают не только Соломон (3 Цар 5:12), Девора (Суд 5:12), но и жители Тира (Иез 26:13), глупые люди (Еккл 7:5). Они могут быть «песнями» о любви (Пс 44:1). «Песнь песней» озаглавляется с использованием термина שִׁיר, повторенного дважды: שִׁיר הַשִּׁירִים (Песн 1:1).

По мнению Дж. Ф. А. Сойера, в отличие от термина מְזֻמֹּר «псалом», эквивалентом которого чаще всего служит греческое ψαλμός, термин שִׁיר реже встречается в религиозных контекстах<sup>458</sup>. Так, 48 из 57 псалмов, надписанных словом מְזֻמֹּר, обращены непосредственно к Богу (см. Пс 3–6, 8, 11, 14, 18–23, 29, и др.). Тон שִׁיר הַמְעֻלֹת «песни восхождений» менее религиозен: только восемь псалмов из пятнадцати, входящих в сборник (Пс 119–133), обращены непосредственно к Богу (см. Пс 122, 124, и др.). Однако, как отмечает Г.-И. Краус, термин שִׁיר, как и מְזֻמֹּר, нередко ассоциируется с музыкальными инструментами, называемыми כְּלֵי־שִׁיר (1 Пар 15:16; 16:42; 2 Пар 5:13; 23:13; 34:12; ср. Амос 6, 5)<sup>459</sup>. Следовательно, существенную разницу между שִׁיר и מְזֻמֹּר обнаружить трудно. В заголовках псалмов понятия מְזֻמֹּר «псалом» и שִׁיר «песнь» следуют друг за другом как взаимозаменяемые термины (Пс 29:1; 64:1; 67:1; 74:1; 86:1; 107:1). «Любовная песнь» שִׁיר עֲנָבִים, которую исполнял певец с прекрасным голосом в сопровождении музыкального инструмента, в греческом переводе могла обозначаться как φωνή ψαλτηρίου «звук псалтири» (Иез 33:32). Судя по многочисленным упоминаниям שִׁיר הַחֲדָשׁ «новой песни», песенное творчество никогда не останавливалось (Ис 42:10; Пс 32:3; 39:4; 95:1; 97:1; 143:9), но всегда сочинялись новые божественные и светские песни.

В религиозном контексте песни типа שִׁיר воспевались во время праздничных церемоний (Ис 30:29; Амос 5:23), по субботам (Пс 91:1), при обновлении Храма (Пс 29:1; 2 Пар 29:28), при освящении оборонительной стены Иерусалима во времена Неемии (Неем 12:27). Так или иначе «песнь» — это выражение сильных эмоций: радости (1 Пар 13:8), благодарности Богу (Неем 12:46), желания прославить Творца (Пс 68:31). Специально обученные левиты пели «Господни песни» (Пс 136:4), «для Господа» (1 Пар 25:7) в «доме Господнем» (1 Пар 6:16). «Господни песни» иначе могли называться «песнями Сиона» (Пс 136:3).

<sup>457</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1994. P. 1481.

<sup>458</sup> См. Sawyer J. F. A. An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm-Headings // Transactions of the Glasgow University Oriental Society. 1967. Vol. 22. P. 26–38.

<sup>459</sup> Kraus H.-J. A Continental Commentary. Vol. 1. P. 21–22.

Глаголом  $\text{הָלַף}$  обозначается подъем. Наверх «поднимаются» волны моря (Иез 26:3) и дым (Суд 20:38). Облака от краев земли «поднимаются» к центру неба (Иер 10:13; Пс 134:7). Светских контекстов употребления  $\text{הָלַף}$  так же много, как и религиозных. При перенесении ковчега Господа его «поднимали» (1 Цар 6:21; 7:1; 2 Цар 6:2,12), масляные светильники «возлагали» на семисвечник (Исх 25:37; 27:20). Жертвы на алтарь также «возлагали» (3 Цар 12:32). В соединении с однокоренным понятием  $\text{הָלַף}$  «всесожжение» оба слова служили обозначением процесса «возложения [на алтарь] жертвы всесожжения» (Быт 22:2; Лев 14:20; 17:8).

Слово  $\text{הַלְוָה}$  «восхождений» представляет собой множественное число существительного женского рода  $\text{הַלְוָה}$  «восхождение», которое в свою очередь образовано от корня глагола  $\text{הָלַף}$  «восходить, быть поднятым». Такое «восхождение» так или иначе связано с перемещением в пространстве: народ Израильский выходит из Египта (Исх 32:1; Иер 6:14), переселенцы восходят из Вавилона в Иерусалим (Езд 1:11). Аарон «поднимается» на гору (Чис 20:25), Валаам «восходит» на возвышение (Числ 20:27), пророк Илия «возносится» на небо (4 Цар 2:1). Этим же термином обозначаются действия, когда какого-то человека «подсадили» на колесницу (3 Цар 20:33), «завели» на крышу дома (Нав 2:6), «повели» на городскую стену (Неем 12:31), «вытащили» из колодца (Иер 38:10), «вывели» из воды (Ис 63:11). В переносном значении больной человек может быть «выведен» из преисподней (1 Цар 2:6; Иона 2:7; Пс 29:4; 39:3; 70:20) или, напротив, лишен жизни, когда его душу «восхитил» Господь (Пс 101:25).

Нередко существительное  $\text{הַלְוָה}$  обозначает процесс восхождения на более высокое место (Езд 7:9), само «возвышенное место» (Неем 9:4), «горние чертоги» Господа на небесах (Амос 9:6), или «ступени», по которым человек поднимается (Неем 12:37; Иез 40:31). Поскольку такой «высотой», куда поднимались люди, могли быть не только священные горы (Елеонская, 2 Цар 15:30), но и какие-то возвышенности на границах территории Палестины (Нав 15:3), место «восхождения» не обязательно является Иерусалимом.

В то же время слово  $\text{הַלְוָה}$  «восхождение» довольно часто служит техническим термином для обозначения ступеней. «Ступени» ( $\text{הַלְוָה}$ ) вели от города Давида до ближайшего водоема (Неем 3:15; 12:37). Царь Соломон сделал себе престол из слоновой кости, к которому вели шесть «ступеней» (3 Цар 10:19). «Ступени» вели к жертвеннику всесожжений (Исх 20:26). Примечательное описание можно встретить у пророка Иезекииля, согласно которому  $\text{שֶׁבַע מַעְלֹת}$  «семь ступеней» вели с улицы к воротам храмовой платформы (Иез 40:6, 22, 26),  $\text{שְׁמוֹנֶה מַעְלֹת}$  «восемь ступеней» вели из внешнего двора Храма во внутренний (Иез 40:31, 34, 37), а в сам Храм вели десять ступеней (Иез 40:49). Видимыми для обычных паломников, скорее всего, должны были быть только внешние ступени и ступени, ведущие из внешнего двора во внутренний. Их общее число, по Иезекиилю, как раз пятнадцать. Итак, перед нами «песни восхождений», указывающие на процесс восхождения куда-то на высоту, связанным со «ступенями».

Исходя из семантики слов  $\text{שִׁיר}$  и  $\text{הַמַּעֲלוֹת}$  можно заключить, что «песни восхождений» обобщают поэтические произведения, предназначенные для пения при подъеме к Храму. Были ли псалмы связаны с физическими подъемами на высоту или с возвышением голоса во время пения, с духовным восхождением «из бездны» или с движением паломников по направлению к горе Сион — об этом сам текст еврейской Библии ничего не говорит.

Как отмечает Л. Кроу, первое слово (*nomen regens*) выражения  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$  стоит в *status constructus* по отношению ко второму (*nomen rectum*)<sup>460</sup>. Второе слово имеет определенный артикль, что делает все выражение определенным. Однако остается неясным, какова роль *nomen rectum*. Схожая синтаксическая конструкция употреблена в надписании 29 псалма:  $\text{שִׁיר-הַקְּנֵפֶת הַבַּיִת}$  «песнь при обновлении дома» (Пс 29:1). Здесь также остается загадкой, о чем говорит *nomen rectum*  $\text{הַבַּיִת}$  — о доме или о Храме, о пении данного псалма при его освящении или о посвящении песни давно минувшему событию освящения. Ввиду неясности заголовка  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$  приходится обращаться к экзегетической традиции.

Несмотря на иной порядок псалмов в рукописи 11QPs<sup>a</sup>, все «псалмы восхождений» содержат данный заголовок. При этом в 11QPs<sup>a</sup> имеются и другие надписания, связанные с Давидом и Соломоном, которые местами отличаются от масоретской традиции. Это значит, что надписание  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$  появилось раньше других заголовков и в момент отбора текстов для 11QPs<sup>a</sup> (вероятно, II в. до н. э.) воспринималось как неотъемлемый маркер всех пятнадцати псалмов исследуемой группы (Пс 119–133).

В свое время Элиезером Шломовичем было сделано заключение, что, «по мнению большинства исследователей Библии», надписания были добавлены к псалмам, когда весь корпус Псалтири сложился как целостная книга<sup>461</sup>. Можно согласиться со Шломовичем, что к 50-м годам XX века сложился некоторый ученый консенсус по отношению к Псалтири как цельной книге Второго Храма. Однако библейская наука на этом не остановилась и высказанные ранее гипотезы в отношении надписаний псалмов в последние десятилетия были пересмотрены. Как показывают рукописи из Кумрана, некоторые надписания псалмов стали их неотъемлемой частью задолго до того, как была скомпонована Псалтирь.

Анализ рукописи 11QPs<sup>a</sup> показывает, что последовательность псалмов, начиная со 135-го, в 11QPs<sup>a</sup> совершенно не похожа на ту последовательность, которую мы встречаем в масоретском тексте и в Септуагинте. Между каноническими псалмами в кумранской рукописи появляются то

<sup>460</sup> Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 1–2.

<sup>461</sup> Slomovic E. *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 2009. No. 91.3. P. 350.

катены, то молитва об избавлении, то гимн Творцу, то «неканонические»<sup>462</sup> псалмы 151 и 155, известные нам по сирийской Псалтири. Хотя в 11QPs<sup>a</sup>, по-видимому, нет никаких следов группировки псалмов 137–145 по какому-то содержательному признаку, все эти 25 или около того заключительных текстов, как отмечает К. Зайболд, идентифицируются как псалмы Давида по указаниям в корпусе текстов или по колофону, который хочет приписать все тексты 11QPs<sup>a</sup> имени Давида<sup>463</sup>. По мнению ученого, эта пятая «Псалтирь Давида» издревле рассматривалась как нечто особенное, поскольку псалмы данного сборника не были интегрированы в существующие Псалтири Давида, а были помещены в виде сборника после других больших сборников (Египетский Галлель, большой псалом Торы, Псалтирь паломников<sup>464</sup>). Границы данных сборников указывают на то, что их собиратели хотели отделить данные тексты от ранее сложившихся группировок.

Обращает на себя внимание тот факт, что в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> псалмы 132 и 133 выносятся из принятой ныне последовательности «псалмов восхождений» и помещаются после 118 псалма. Версия сборника «песней восхождений» в этом манускрипте заканчивается мессианскими надеждами 131 псалма. Это может значить, согласно Ж.-Л. Веско, что для кумранской общины, порвавшей связи с храмовым культом жертвоприношений, истинное паломничество ведет не к Сиону, а к Закону<sup>465</sup>. Однако, несмотря на изменение своего положения в 11QPs<sup>a</sup>, псалмы 132 и 133 сохраняют надписание «песнь восхождений». Это значит, что данное надписание появилось раньше, чем была составлена композиция 11QPs<sup>a</sup>. При этом сами тексты псалмов в масоретском и кумранском изводе мало чем отличаются друг от друга по содержанию. Это говорит о том, что в момент включения «псалмов восхождений» в коллекцию, составленную кем-то в Кумране, их основная редактура уже была завершена и надписание уже присутствовало<sup>466</sup>.

---

<sup>462</sup> О том, что вплоть до разрушения Второго Храма в Израиле могли быть в ходу «неканонические» псалмы, говорят исследования «Псалмов Соломона» (I в. до н. э.). Данный сборник, состоящий из 18 произведений, имеет концентрическую структуру из 5–7 частей с богословским центром в 7–11 псалмах. Сложность структуры «Псалмов Соломона» показывает продуманность ее композиции составителем. Это роднит ее с канонической «Псалтирью» не только в отношении общей композиции, но и в содержательно-богословском своеобразии отдельных псалмов. См. Steins G. Die Psalmen Salomos — Ein Oratorium über die Barmherzigkeit Gottes und die Rettung Jerusalems // *Laetare Jerusalem*. Münster : Aschendorff, 2006. P. 121–141.

<sup>463</sup> Seybold K. *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*. Berlin, New York : De Gruyter, 2010. P. 222.

<sup>464</sup> В литературе XX века нередко встречается обозначение «псалмов восхождений» (Пс 119–133) как Псалтирь в Псалтири или как «Псалтирь паломников». В итальянском научном переводе Псалтири, сделанном с Масоретского текста, данная группа псалмов так и называется *Il Salterio dei Pellegrini*. См. Lorenzin T. *I Salmi: nuova versione, introduzione e commento*. Milano : Paoline Editoriale Libri, 2014. P. 467. В таком случае, по мнению К. Кита, надписание каждого псалма можно рассматривать как эквивалент надписания всего сборника: עירי המעלה. См. Keet C. C. *A Study of the Psalms of Ascents: A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms 120 to 134*. London : Mitre Press, 1969. P. VI.

<sup>465</sup> Vesco J.-L. *Le Psautier de David: traduit et commenté*. Vol. 2. P. 1167.

<sup>466</sup> Отсутствии собранности псалмов с одинаковыми заголовками в соответствующей последовательности присуще первым трем книгам еврейской Псалтири. Например, из двенадцати «псалмов Асафа» один (Пс 49) находится во II книге еврейской Псалтири, а остальные (Пс 72–82) образуют стержень III книги. Псалмы 75–77, 79 обычно

Как известно, в послевоенную эпоху библейские тексты переписывались и редактировались. Определенно редакция поэтических произведений завершилась до составления 11QPs<sup>a</sup>, а какой-то составитель данной коллекции просто переставил псалмы местами для личного удобства. А это значит, что определение «места в жизни» псалмов может производиться не только по последовательности их нахождения в Псалтири, а и по тому заголовку, который позволял читателю понять, к какой группе относится тот или иной псалом. Следовательно, нас не должно смущать то, что в 11QPs<sup>a</sup> «псалмы восхождений» не представлены в привычной для нас последовательности. Для того, кто давал им заголовки, они служили единым сборником вне зависимости от их расположения в рукописи. Не исключено, что изначально надписание  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$  «песнь восхождений» озаглавливало сборник целиком, а потом оно было продублировано в заголовках каждого из 15 псалмов<sup>467</sup>.

Как замечает Бревард Чайлдс, надписания псалмов отражают древнейшие направления их интерпретации, тот взгляд, через призму которого понимался сам текст псалмов<sup>468</sup>. Вслед за П. Сандером мы отмечаем, что надписания псалмов являются маркерами не только редактуры, но и богословских установок<sup>469</sup>. Они проливают свет на герменевтические устремления собирателей и редакторов сборников. В малых сборниках псалмов могут быть выявлены специфические для них богословские темы, что позволяет анализировать «псалмы восхождений» как завершенный богословский продукт до включения его в состав Псалтири. Богословие подобных сборников можно считать частью богословия всей Псалтири в целом, но внутри самой группы псалмов нельзя толкование одного псалма отделить от другого.

Бит Вебер полагает, что процесс «затвердевания» текста псалмов происходил по мере их собирания в группы, в результате чего псалмы приобретали свой теперешний вид до того, как завершилась комплектация канонической Псалтири<sup>470</sup>. В таком случае пересмотр и авторизацию Псалтири он понимает как противоположные процессы. Ревизия псалма заключалась в дописывании нескольких стихов к основному тексту в виде «продолжения», но чем больший авторитет приобретал текст каждого псалма, тем меньше желания было изменять ее форму.

По мысли Вебера, Псалтирь складывалась путем постепенного наращивания материала: к I–III книгам, в которых много авторских заголовков, плачевных песней и прошений,

---

датируют периодом нашествия ассирийцев (кон. VIII в. до н. э.), а содержащие предсказания о разрушении Храма псалмы 73 и 78 могут датироваться периодом разрушения Иерусалима вавилонянами (587 г. до н. э.). В надписаниях 41, 43–48, 83, 84, 86 и 87 псалмов содержится указание на «сыновей Кореевых», но расположены эти псалмы в разных книгах еврейской Псалтири. Как видно, и здесь заголовок оказывается более устойчивым, чем место расположения псалмов в общей композиции Псалтири.

<sup>467</sup> Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 2.

<sup>468</sup> Childs B. S. *Psalm titles and midrashic exegesis // Journal of Semitic Studies.* 1971. Vol. 16. No. 2. P. 137.

<sup>469</sup> Sander P. J. *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters.* P. 25.

<sup>470</sup> Weber B. *Werkbuch Psalmen.* Vol. I. P. 39.

последовательно добавились IV–V книги, в которых больше гимнов и меньше надписаний. В таком случае предполагается, что основа I–III книг Псалтири (Пс 3–88) «затвердела» раньше по сравнению с двумя завершающими книгами (IV и особенно V), которые оставались «открытыми» для редактирования в течение длительного времени<sup>471</sup>.

Бит Вебер был не первым, кто высказал мысль о постепенном прибавлении материала к Псалтири. Однако вряд ли Псалтирь формировалась линейным образом. Сохранившиеся рукописи из Кумрана содержат тексты из IV и V книг, а не из всей Псалтири. Это значит, что у нас недостаточно данных для утверждения, что на каком-то этапе перестановка псалмов местами в I–III книгах прекратилась. Тенденция по «давидизации» псалмов была присуща не только последним двум книгам Псалтири, но и первым трем. Можно допустить, что новые псалмы могли вставляться между большими и малыми группами псалмов, какие-то тексты могли перемещаться местами, соединяться или делиться на части, к ним прибавлялись надписания и постскриптумы, а такие слова, как «Аллилуйя», добавлялись, чтобы указывать на деление текста в соответствии с литургическими целями<sup>472</sup>.

Можно согласиться с Эрихом Ценгером, что группа «псалмов восхождений» была составлена неизвестным редактором до 400 года до н. э. в Иерусалиме из предположительно гораздо большего числа песней Сиона<sup>473</sup>. Для составления сборника, по всей видимости, были выбраны одинаковые по размеру, довольно популярные в то время произведения, а затем, чтобы усилить концептуальный характер общей композиции, они были объединены небольшими расширениями. Скорее всего, последние два псалма (Пс 132–133) были специально написаны, чтобы придать сборнику богословскую завершенность. Изначально «псалмы восхождений» использовались в виде песенника для сопровождения ежегодных религиозных праздников, во время которых совершались паломничества на Сион. Для благочестивых представителей диаспоры данные «песни паломников» стали частью «воспоминаний о Сионе», служащей назидательным целям (ср. Сир 39:5-9). Перемещаясь из храмового употребления в домашнее, псалмы как слова человека, обращенные к Богу (отдельные молитвы и песнопения), могли приносить пользу и как слово Божье к человеку (учебник мудрости).

---

<sup>471</sup> Ibid. P. 43.

<sup>472</sup> Auwers J.-M. *Le Psautier comme livre biblique. Edition, rédaction, fonction // The composition of the Book of Psalms.* Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 67–89. Э. Ценгер полагает, что с точки зрения критики редакций элемент «Аллилуйя» не был частью первоначальной системы заключительных доксологий, но был добавлен только тогда, когда к первым четырем книгам еврейской Псалтири была приложена пятая. См. Zenger E. *The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145.* P. 80.

<sup>473</sup> Zenger E. *Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze.* P. 56.



## 2.4. Единство лексики, фигур речи и синтаксиса

Литературное единство сборника «псалмов восхождений» осуществляется за счет использования схожей лексики, фигур речи и синтаксиса. Рассмотрим каждый из этих уровней, которые связывают псалмы исследуемого сборника в единое целое.

Псалмы восхождений являются примером религиозной поэзии. Поэтому их объединяет прежде всего *лексика*, связанная с Богом и отношением к Нему (приближением к Нему, поклонением Ему, местом Его жительства, страхом пред Ним), а также человеком, который совершает дела в Его присутствии (ест, спит, рождает детей, блаженствует). Спектр значений употребляемой в псалмах лексики считаем теологически значимым для раскрытия задумки составителя сборника о том, как складываются, или должны складываться, отношения Творца с человеком как Его творением.

Прежде всего отметим повторяющиеся в «псалмах восхождений» корни глаголов: לָלַח «восходить» (Пс 121:4; 131:3); בָּוֹא «входить» (Пс 120:1,8; 125:6; 131:3,7); נָתַן «давать» (Пс 119:3; 120:3; 123:6; 126:2; 131:4); נָוַם «дремать» (120:3-4; Пс 131:4); אָמַר со значением «говорить» (Пс 121:1; 123:1; 128:1,8); שׁוּב «поворачивать назад, возвращать» (Пс 131:10,11; 125:1,4); קָוַם «вставать, подниматься» (Пс 131:8; 126:2; 123:2); רָנַן «взывать, радоваться» (Пс 131:9,16 и 125:6, главной причиной радости здесь является Господь).

Отметим и общие контексты повторяющихся глаголов. Слова с корнем עָמַד «стоять» употребляются в культовом контексте (Пс 121:2, 129:3, 133:1); глагол יָרָא «бояться» связан с хождением путями Господними (Пс 127:1,4) и Его прощением (Пс 129:4). Корень глагола יָשַׁב «сесть, поселиться» указывает на «жилище, место поселения» Господа (Пс 131:14; 122:1), на «жизнь» братьев вместе на Сионе (Пс 132:1) или на כִּסֵּא «трон» сидящего на нем царя (Пс 121:5; Пс 131:12, ср. также יָשַׁב в Пс 131:11).

При этом один и тот же корень глагола בָּוֹא «приходить, входить» в фигурах речи 120 и 125 псалмов говорит не о перемещении в пространстве, а о ежедневном труде сельского жителя (Пс 120:8 и 125:6). В сочетании со словами יָד «рука» (Пс 133:2) и עֵינַי «глаз» (Пс 120:1; 122:1) корень глагола אָשַׁן указывает на молитвенную позу человека (ср. Пс 126:4; 122:2; 120:5, где יָד «рука» указывает на предметы в ладони). Корень глагола אָכַל «есть» в двух случаях его употребления в «псалмах восхождений» говорит о хлебе, который человек добывает своим трудом (Пс 126:2 и 127:2). Основа глагола מָוַט «колебаться» встречается в 120 и 124 псалмах. Их объединяет та мысль, что как гора Сион не поколеблется, потому что она является творением Господа (см. Пс 120:3), так и верные не поколеблются в силу надежды на Него (см. Пс 124:1). Напротив, злодеев Он заставлял сворачивать «на свои кривые пути» (Пс 124:5).

В «псалмах восхождений» встречаются параллели между глаголами и однокоренными существительными или прилагательными. Например, корень глагола דבר в значении «говорить» (Пс 119:7; 121:8; 126:5) и דבר «слово» (Пс 129:5). Форма глагола גדל «возвеличивать» связана с однокоренным прилагательным גדול «большой, великий» (Пс 125:2-3; 130:1).

В сборнике Пс 119-133 встречаются одинаковые существительные, в первую очередь, описывающие части тела человека или его состояние: נפש в значении «человек» (Пс 119:2,6; 120:7; 122:4; 123:7; 129:5-6; 130:2) и в значении «горло» (Пс 123:4,5); גבור «мужчина, силач» указывает на вооруженного стрелами «воина» (ср. Пс 119:4 и 126:4,5, 127:4; 119:4 и 126:4), а גבירה — на облеченную властью «госпожу» (Пс 121:2). В псалмах исследуемой группы неоднократно повторяются слова עבד «раб, слуга» (Пс 122:2; 131:10; 133:1); לב «сердце» (см. семантическую связь в Пс 124:4 и 130:1); עין «глаз» (Пс 131:4; 130,1; 121:1-2; 120:1); רגל «нога, стопа» (в Пс 131:7 רגל служит синекдохой для ссылки на Господа; в Пс 121:2, 120:3 — синекдохой для ссылки на «последователей»); צדק «праведность» (Пс 124:3; 126:4; 131:9). Слово שנת «сон» (Пс 131:4) тематически связано с аналогичным по значению שן «спящий» (см. Пс 126:2; возможно, что арамейское שן здесь стоит на месте еврейского ה; оба слова являются объектами глагола נתן «давать») <sup>474</sup>. Выражение פרי בטן «плод чрева» указывает на потомков от «женщины» (Пс 126:3) или на потомков Давида (Пс 131:11). Отметим, что автор 127 псалма употребляет как корень פרה «плодородие» (Пс 127:3), так и слово בן «сын», указывая на потомство (Пс 127:3,6; см. также Пс 126:4; 131:12).

В псалмах исследуемого сборника многократно повторяется наименование народа ישראל «Израиль» (Пс 120:4; 123:1; 124:5; 127:6; 128:1; 129:7) и указание на ציון «Сион» (Пс 124:1; 125:1; 127:5; 131:13; 133:3). Слово «гора» встречается при этом реже (Пс 120:1), чем в составе выражения פהר ציון «гора Сион» (Пс 124:1; 132:3), а наречие שם «там» всегда указывает на Сион (Пс 121:4,5; 131:17; 132:3). Повторяется существительное עיר «город» (Пс 121:3; 126:1), которое, безусловно, подразумевает Иерусалим. Выражение בשער «в воротах» (Пс 121:2; 126:5) указывает на ворота Иерусалима. Слово סביב «окружение» указывает на безопасность в Иерусалиме, окруженном горами (Пс 124:2), что словно служит аллюзией на безопасность праведника, вокруг которого многочисленное потомство (Пс 127:3). Существительное בית может указывать на «дом» Господа (Пс 121:1, 9; 133:1) или на гражданский «дом» (Пс 121:5; 126:1; 127:3; 131:3).

За исключением двух псалмов (128 и 132), почти во всех «песнях восхождений» упоминается имя יהוה, чаще всего в виде вокатива «Господи!» в начале псалма (Пс 119:2; 129:1; 130:1; 131:1). Неоднократно повторяются синонимичные пары титулов Бога יהוה и אדון (Пс 122:2 и 129:1-2), יהוה и אלוה (Пс 121:9 и 122:2); дважды — сокращенное имя יה (Пс 121:4 и 129:3).

<sup>474</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 4, 1999. P. 1595.

Несколько синонимичных слов указывают на תַּרְיַת «завет» Господа (Пс 131:12), Его עֲדוּת «откровения, законы» (Пс 121:4; 131:12) или Его דְּבַר «слово» (Пс 129:5).

Среди других повторяющихся существительных выделим следующие: לֶחֶם «хлеб» (Пс 126:2; 131:15); פֶּה «уста, край» (Пс 125:2; 132:2); אֹהֶל «шатер» (Пс 119:5; 131:3); אֹיִב «враг» (Пс 126:5; 131:18; в этих же стихах двух псалмов присутствуют два близких по смыслу слова בּוֹשׁ «стыдиться, посрамить» и לְפֶשַׁע «стыд, позор»). Слово אֲשֶׁרֵי «блажен» завершает последний стих 126 псалма (Пс 126:5) и начинается следующий псалом (Пс 127:1), связывая два поэтических произведения между собой.

Среди повторяющихся прилагательных отметим следующие: טוֹב «хороший» (Пс 121:9; 124:4; 127:2,5; 132:1,2; в Пс 121:8 и 132:1 слово טוב связано с существительным אֶחָיו «братья»); חַי «живой» (Пс 123:3 и в 132:3, в 127:5 речь идет о долгой счастливой жизни). При этом прилагательное חַיִּים «счастливый, исполненный радости» в 121 и 125 псалмах указывает не на праздничное веселье в широком значении (см. Втор 16:15; Пс 112:9), а конкретно на ту радость, которую испытывает лирический герой, намеревающийся пойти в дом Господень (Пс 121:1) и видящий «великие / чудные» дела Его (Пс 125:3)

Из числа повторяющихся наречий, союзов и предлогов выделим такие: наречие מְּאִדָּה «также, даже» (Пс 132:1; 131:12; 128:2); союз כִּי / כִּי «как, который, поскольку» (Пс 121:3,4; 122:2; 123:1,2; 128:6,7; 132:2,3); предлог לְמַעַן (Пс 121:8-9 «ради»; 124:3 «дабы, чтобы»; 129:4 «ради»); предлог עַל «на» (Пс 120:5; 123:4,5; 124:3,5; 127:6; 128:3; 131:3; 132:2,3). Союз אֲשֶׁר «тот, кто; то, что» встречается в «псалмах восхождений» редко — всего дважды (Пс 126:5; 131:2). При этом сравнение כִּי «как» ... כִּי «как» ... כֵּן «так» (Пс 122:2) и троекратное повторение наречия אֲזַי «тогда» (Пс 123:3-5) являются эмфатическими (ср. также двойное אֲזַי «тогда» в Пс 125:2).

В сборнике псалмов также наблюдается обращение к *редким поэтическим формам слов*: אֲוִיָּה לִי «горе мне» (Пс 119:5), שִׁבְטֵי־יְהוָה «колена Господни» (Пс 121:4), הַיֹּשֵׁבִי «живущий» (Пс 122:1), אֲזַי «тогда» (Пс 123:3-5), בְּעֲוֹלָתָהּ «в беззаконие» (Пс 124:3), שְׁבִית/שְׁבוּת « плен / пленники» (Пс 125:1,4), שֵׁנָה «сон» (127, 2b), פְּרִיָּה «плодовитая» (Пс 127:3), שׂוֹנְאֵי צִיּוֹן «ненавидящие Сион» (Пс 128:5), הַפְּסִלִיָּה «прощение» (Пс 129:4), עָלַי «на, от, перед» (Пс 130:2), הֵן «эти» (Пс 131:12), הַרְרֵי צִיּוֹן «горы Сиона» (Пс 132:3), יְדֵיכֶם «руки ваши» (Пс 133:2). Некоторые из этих слов встречаются в корпусе библейских текстов всего один раз, поэтому их называют гапаксами (hapax legomenon). При этом в рукописях могут быть разночтения. Их значение не всегда можно объяснить, поскольку оно устанавливается из контекста.

«Песни восхождений» прибегают к *сравнениям*, зачастую начинающимся со сравнительной частицы כִּי «как»: «Иерусалим устроен *как* город, который крепко соединен воедино» (Пс 121:3); «*как* глаза слуг смотрят на руку господина своего, *как* глаза служанки — на руку госпожи своей, так глаза наши ко Господу, Богу нашему» (Пс 122:2); «мы избавились, *как*

птица из ловушки ловцов» (Пс 123:7); «полагающиеся на Господа — как гора Сион» (Пс 124:1); «мы были как видящие сны» (Пс 125:1); «возврати, Господи, плен наш как водные потоки на юг» (Пс 125:4); «как стрелы в руке воина» (Пс 126:4); «как плодовая маслина» (Пс 127:3); «как трава на крышах домов» (Пс 128:6); «как дитя на матери своей... как отлученное дитя на мне душа моя» (Пс 130:3); «как драгоценное масло на голове... как роса Хермона» (Пс 132:2-3).

Некоторые выражения «псалмов восхождений» в разных контекстах приобретают *противоположные оттенки*. Так, корень глагола  $\text{עבש}$  «насыщаться» имеет в Пс 122:4 отрицательный оттенок «насытиться презрением и поношением», а в Пс 131:15 положительный — «насытиться хлебом». Глагол  $\text{הלך}$  «ходить» приобретает негативный оттенок, когда речь идет о «хождении» туда, куда не следует (Пс 124:5; 125:6; 127:1; 130:1), и позитивный, когда речь идет о хождении в дом Божий (Пс 121:1). Глагол  $\text{מלא}$  «наполнять» в Пс 128:7 имеет негативный оттенок, а в Пс 125:2, 126:5 — позитивный оттенок. Выражение  $\text{בַּלַּיְלָה}$  «ночью» может указывать как на что-то ужасное (Пс 120:6 — поражающая «ночью» луна), так и прекрасное (Пс 133:1 — благословенная молитва в Храме «по ночам»). Слова  $\text{רב}$  «многий» и  $\text{רבה}$  «быть многочисленным» употребляются как с отрицательным значением «многие притеснения» (Пс 119:6; 122:3,4; 128:1-2), так и с положительным значением «многое избавление» (Пс 129:7). Основа глагола  $\text{שׂוּן}$  «поднимать» может говорить как о чем-то отрицательном (125:6а несение семян с плачем), так и о чем-то положительном (Пс 120:1, 122:1 — возведение глаз с ожиданием помощи свыше; Пс 125:6b — несение снопов с радостью; Пс 133:2 — поднятие рук к небу).

Во многих «псалмах восхождений» встречается использование схожих *фигур речи* особенно в начале в конце стихотворений (рамочная конструкция), а также особое завершение в виде гендиадиса. С помощью инклюзии связываются воедино внешние полюса сборника (см. Пс 120 и 133)<sup>475</sup>. Характерными для «псалмов восхождений» фигурами речи являются: сочетание существительного с прилагательным (причастием), которые выступают в качестве двух существительных, соединенных связкой: «ради  $\text{בֵּית ה'}$  дома Господа, Бога нашего, желаю  $\text{טוב}$  благого тебе» (Пс 121:9); «уклоняющихся  $\text{עַל קַלְקַלְוֹתָם}$  на *искривленные свои* да оставит Господь ходить с делающими  $\text{בְּחֵטְאֵיהֶם}$  *беззаконие*» (Пс 124:5); «не постыдятся, когда будут говорить  $\text{בַּשְּׁעָרִים}$  с *враждующими в воротах*» (Пс 126:5). Такие выражения, как  $\text{הַלֹּךְ וְנֹשֵׂא הַיָּדָה וְכֹהֵן}$  — «идущий и несущий с плачем» (inf. abs. + impf. 3 sg. m., inf. abs. + part. m.; Пс 125:6), трудно при переводе калькировать. Схожие фигуры речи наблюдаются и в других книгах Библии (см. Быт 3:16, Ис 19:20, Притч 1:6). В 119 и 131 псалмах закрывающие строки представляют собой антитетический параллелизм, построенный на контрасте между псалмопевцем и его врагами: «я мирен: но только

<sup>475</sup> Viviers H. Why was the ma<sup>ca</sup>lôt collection (Ps 120–134) written? // HTS Theological Studies. 1994. Vol. 50, no 3. P. 801.

заговорю, они — к войне» (Пс 119:7); «врагов его облеку стыдом, а на нем будет сиять венец его» (Пс 131:18).

Псалмы 119 и 129 начинаются с одинакового обращения ко Господу в чрезвычайной ситуации (скорби или притеснения): קָרָאתִי «я воззвал», קָרָאתִיךָ «воззвал к Тебе» (Пс 119:1; 129:1). Псалмы 124 и 127 завершаются одинаковым благословением עַל־יִשְׂרָאֵל «мир на Израиля» (Пс 124:5; 127:6). Выражение «мир на Израиля» — стержневые для всего сборника псалмов ключевые слова. Выражения שׂוֹנְאֵי שְׁלוֹם «ненавидящие мир» (Пс 119:6) и שׂוֹנְאֵי צִיּוֹן «ненавидящие Сион» (Пс 128:5) указывают на одну и ту же группу врагов. В таком случае Сион отождествляется с местом, где должен царить мир. Слово שְׁלוֹם «мир» представлено как антоним מִלְחָמָה «войне» (Пс 119:7). Лирический герой 119 псалма позиционирует себя как человек мира (אֲנִי־שְׁלוֹם; Пс 119:7), герой 121 псалма желает, чтобы שְׁלוֹם «мир» пребывал внутри стен Иерусалима (Пс 121:6-7).

Псалмы 129 и 130 завершаются одинаковым обращением к народу: יְחַל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה — «да уповает Израиль на Господа» (Пс 129:7; 130:3). Эти пожелания связаны с обращением к волнующейся נַפְשִׁי «моей душе» в предыдущих стихах этих же псалмов (Пс 129:6; 130:2). В стоящих рядом псалмах мы встречаем почти идентичные фразы: רַבַּת שְׁכֻנָּה־לִּי נַפְשִׁי «много жила душа моя» (Пс 119:6) и רַבַּת שְׁבֻעָה־לָּהּ נַפְשֵׁנוּ «много насыщена душа наша» (Пс 122:4), в которых повторяется слово נַפֶּשׁ «душа». Русский перевод, к сожалению, не передает той близости в написании выражений שְׁכֻנָּה־לִּי и שְׁבֻעָה־לָּהּ, на которую наверняка обращали внимание знатоки еврейской книжности.

Употребление *синонимичных выражений* отчетливо заметно в раскрытии теологии творения, которая заключается в идее создания Господом неба и земли (Пс 133:3). При этом герой 120 псалма обращается к Творцу как укротителю первобытного хаоса, успокаивая себя надеждой: עֲזָרִי מֵעַם יְהוָה עֲשֵׂה שְׂמִים וָאָרֶץ — «помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю» (Пс 120:2), а лирический герой 123 псалма возлагает надежду на Творца, как укротителя злых людей, которые словно дикие звери охотятся за ним и его соратниками: עֲזָרֵנוּ בְּשֵׁם יְהוָה עֲשֵׂה שְׂמִים וָאָרֶץ — «помощь наша в имени Господа, сотворившего небо и землю» (Пс 123:8). Разница в приведенных выражениях всего в двух словах: в первом случае помощь ожидается מֵעַם «от» Господа (такое же сочетание מֵעַם + יְהוָה засвидетельствовано в 1QpHab 107, см. также Ис 28:29), во втором случае помощь ожидается בְּשֵׁם «в имени» Господа (здесь подразумевается «призывание» имени Господа, см. Быт 4:26). Небольшие отличия демонстрируют мышление редактора псалмов как теолога. Он позволяет сосуществовать двум типам «теологий» в одном сборнике псалмов: Творец может вмешиваться в дела мира Сам, без подсказки, но можно Ему и напомнить о себе путем призывания Его имени.

Выражение  $\text{עָשָׂה הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ}$  — «сотворивший небо и землю» помогает подвести ряд псалмов к завершению (Пс 120:2; 123:8; 133:3). Поскольку Господь — Творец вселенной, Он может спасти (Пс 120:2 и 123:8) и благословить Свое творение (Пс 133:3). Глагол  $\text{עָשָׂה}$  указывает на то, что Господь творит великие дела (Пс 125:2-3), а существительное  $\text{עָשָׂה}$  указывает на Живущего на небесах (Пс 122:1). Ссылки на творение неба и земли в начале и в конце сборника «псалмов восхождений» создают завершённый образ Господа — милосердного Спасителя, всемогущего Творца и Бога, благословляющего с избытком.

Для «псалмов восхождений» присущи одинаковые *риторические приемы*: анафоры и эпистрофы, рефрены, сориты и другие. Анафоры и эпистрофы видны в повторении последовательности слов в начале соседних предложений или в конце предложений для придания им акцента (см. Пс 119:1-3, 120:7-8, 121:4,6-9, 124:1-2, 125:2, 130:1,2 и 131:3-4). Рефрены заключаются в том, что через определенные интервалы в псалме или в конце строфы псалма повторяются схожие фразы или строки (см. Пс 123:1-2; 125:2-3; 126:1-2; 128:1-2; 129:6; 130:2 и 133:1-2; ср. 122:2). Сориты — это особый вид полисиллогизма, в котором предикат каждого предложения является подлежащим следующей посылки (см. Пс 132:2-3; ср. расширенное сравнение в 122:2). В сборнике «псалмов восхождений» довольно часто встречается анадиплосис (Пс 119:6-7; 120:1-2; 121:3; 122:3-4; 123:4-5; 124:1-2; 125:2-3; 126:1-2; 127:1-2; 128:6-7; 129:5-6,7-8; 130:1; 131:3-4,5-6; 132:2; 133:2-3). В Пс 133:2-3, 132:2, 128:7-8, 122:3-4 и 123:4-5 полустишия повторяются почти полностью, создавая этот стилистический прием, при котором последние слова одного речевого отрезка повторяются в начале последующего.

Единство «псалмов восхождений» характеризуется схожим *синтаксисом*. Так, близкий синтаксис наблюдается в употреблении глагола  $\text{הָיָה}$  «быть» (Пс 121:2,7; 123:1-2; 125:1,3; 128:6; 129:2). Например, причастие + глагол + существительное ( $\text{הָיָה רִגְלֵינוּ}$ ; Пс 121:2) или глагол + существительное + отглагольное прилагательное ( $\text{תְּהַיְיָנָה אֲזַנֵּי קַשְׁבוֹת}$ ; Пс 129:2).

Для «песней восхождений» характерно употребление условных предложений, в которых для создания эмоционального напряжения многократно повторяется протасис или аподосис. Так, псалом 123 начинается с придаточного предложения условия, в котором двойной протасис  $\text{לֹאִלְמַעַן}$  «если не» сменяется троекратным аподосисом  $\text{אֲזַי}$  «тогда» (Пс 123:1-5). В 131 псалме в придаточной части условия трижды повторяется союз  $\text{אִם}$  «если» в роли протасиса, за которым следует главное предложение с одним аподосисом (Пс 131:3-4). При этом в сочетании союза  $\text{אִם}$  «если» с глаголом  $\text{שָׁמַר}$  «хранить» в роли подлежащего выступает тетраграмматон  $\text{יְהוָה}$ : «если не Господь сохранит, то...» (Пс 126:1; 129:3; см. также 131:12). Ключевой термин  $\text{שָׁמַר}$  объединяет 120 и 129 псалмы. В обоих Господь выступает в качестве действующего субъекта. Он хранит Израиль  $\text{מִכָּל־רָע}$  «от всякого зла» (Пс 120:7) и избавляет  $\text{מִכָּל־עֲוֹנוֹתָיו}$  «от всех беззаконий его» (Пс 129:8).

Для придания поэтической речи эмоциональной выразительности в «псалмах восхождений» используются эмфатические конструкции, в которых слова и выражения повторяются по несколько раз.

Например, в выражении קוֹיִתִּי יְהוָה קוֹתֶה — «надеюсь на Господа, надеется...» (Пс 129:5) дважды повторяется глагол קוה «ждать, надеяться». В силу того что между глаголами стоит тетраграмматон יהוה, связывающий воедино две половинки стиха, мы понимаем, что именно Господь стоит в центре внимания псалмопевца, а не те действия, которые по отношению к Нему совершаются. Подобный же эффект наблюдается в выражениях: «помилуй нас, יהוה *Господи*, помилуй нас» (Пс 122:3), «сделай добро, יהוה *Господи*, добрым» (Пс 124:4), «возврати, יהוה *Господи*, наше возвращение» (שׁוּבָה יְהוָה אֶת־שְׁבוּתֵנוּ; Пс 125:4).

В некоторых случаях для придания речи выразительности может использоваться конструкция с *infinitivus absolutus*: הֲלוֹךְ יֵלֵךְ — «идя идет», בָּרַךְ אֲבָרְכֶךָ — «благословляя благословлю», רִנְּנוּ יִרְנְנוּ — «радостью возрадуются» (Пс 125:6; 131:15-16). В 123 и 128 псалмах эмфатическим рефреном является одинаковый призыв יִשְׂרָאֵל יֹאמְרֵנָּה — «да скажет Израиль» (Пс 123:1; 128:1).

В ряде псалмов встречается меризм מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם — «отныне и до века» (Пс 120:8; 124:2; 130:3). Этот меризм с каждым повтором все более углубляет мысль, почему надо надеяться на Господа: Господь будет хранить тебя отныне и вовек (120:8), будет окружать Иерусалим заботой отныне и вовек (124:2), чтобы весь Израиль уповал на Господа отныне и вовек (130:3). С данным меризмом семантически связаны выражения כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ — «все дни жизни твоей» (Пс 127:5) и עַד־יְעוֹד — «вовеки» (Пс 131:12, 14). Хотя в 132 псалме מֵעַתָּה «отныне» не употребляется, но его заменяет слово חַיִּים «жизнь»: חַיִּים עַד־הָעוֹלָם, «жизнь на веки», передает здесь содержание благословения от Господа (Пс 132:3). Благословение Господа является всеобъемлющим. Употребленное в жанре литературы мудрости выражение יְבָרְכֶךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן — «благословит тебя Господь с Сиона» (Пс 127:5 — «да увидишь благоденствие Иерусалима») повторяется затем в культовом контексте (Пс 133:3 — «Господь благословит тебя, когда воздвигнешь руки к святилищу»; см. также Пс 127:4; 131:13-18; 132:3).

Союз כִּי в псалмах исследуемой группы чаще употребляется в утвердительном значении «истинно, подлинно» (Пс 119:5; 121:5; 122:3; 124:3; 126:5; 127:2,4; 131:13-14; 132:3), чем в отрицательном «но» (Пс 129:4; см. также употребление ׀ «но» в 128:2). В одних псалмах союз כִּי появляется в начале второй половины стихотворения (Пс 119:5; 122:3; 127:4; 131:13), в других он служит заключением первой половины стихотворения (Пс 121:5; 129:4), в третьих завершает мысль всего поэтического произведения (Пс 126:5; 132:3).

Нельзя не отметить общие для «псалмов восхождений» особенности *композиции*. Смысловое деление на две части или на несколько строф присутствует почти во всех «песнях

восхождений» (Пс 119: 5; 120:3; 121:6; 122:3; 123: 6; 124: 4; 125:4/5; 126: 3; 127: 4; 128: 4; 129: 5; 130: 3; 131:1,6,11,13 [вступления четырех стрóf]; 132:2; 133:3). Нередко деление текста на поэтические стрóфы может осуществляться с помощью анакрузы (פֶּהַל, императив, повторение корня глагола и др.). Так, открывающее стих слово פֶּהַל «смотри, вот» (см. Пс 120:4; 122:2; 126:3; 127:4; 131:6; 132:1; 133:1) служит также началом для второй половины стихотворения (Пс 126:3; 127:4) или началом для целой стрóфы (131:6). Ударение на основной теме в части псалмов сделано в первой половине повествования (см. Пс 119-122, 124-127, 130, 133), в части псалмов основная тема развивается во второй ее половине (см. Пс 123, 128, 129, 131, 132).

Итак, небольшие по размеру «псалмы восхождений» (кроме 131 псалма) пользуются одинаковым лексиконом, схожими фигурами речи и сравнениями. Здесь большое внимание уделяется домашней жизни и врагам, культу и идолопоклонникам и, конечно, Иерусалиму/Сиону. Многие псалмы употребляют слово יִשׁוּעַ «Сион» (Пс 121:2, 3, 6; 124:2; 127:5), синонимичные выражения ссылаются на него (Пс 124:1; 125:1; 127:5; 128:5; 131:13; 132:3; 133:3), называют Иерусалим «городом» (Пс 126:1) или указывают на него как особое место «там» (Пс 121:4, 5; 131:17; 132:3) либо «здесь» (Пс 131:14).

Лексические и синтаксические связи между «псалмами восхождений», особенности стилистики речи показывают, что перед нами сборник не случайных поэтических произведений, а весьма похожих друг на друга псалмов, искусно связанных между собой с помощью различных литературных приемов. Следовательно, изучая каждый из псалмов указанной группы в отдельности, мы не можем обойти стороной тот факт, что берем к рассмотрению их последнюю редакцию, в которой отразилась рука редактора — составителя сборника.

## 2.5. Структура сборника и его редакция

В числе первых, кто попытался дать объяснение литературным связям между «псалмами восхождений», был Герман Гункель. В книге «Введение в Книгу Псалмов: жанры и религиозная лирика Израиля» он указал, что «псалмы восхождений» распознаются как самостоятельный сборник в последней части Псалтири (Пс 89–150)<sup>476</sup>. Но даже внутри сборника из пятнадцати псалмов трудно установить объединяющий принцип, поскольку здесь «объединены почти все различные жанры»<sup>477</sup>. Единственной собственно паломнической песнью, согласно Гункелю, является 121 псалом, предназначенный для пения паломников при входе в Иерусалим. Псалмы 120, 125, 131 и 133 имеют литургический характер, псалмы 119, 129, 130 представляют собой

<sup>476</sup> Gunkel H., Begrich J. Introduction to Psalms : The genres of the religious lyric of Israel. P. 347.

<sup>477</sup> Gunkel H. Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. P. 3.



плач отдельного человека; псалом 122 — это смесь плача отдельного человека и плача народа; псалом 124 направлен против совращающих народ «на кривые пути»; псалмы 123 и 128 ведут речь о притеснителях народа; псалмы 126, 127, 132 напоминают поучения мудрецов<sup>478</sup>. Таким образом, согласно Гункелю, нет уверенности в том, что тот или иной псалом внутри сборника следует понимать в соответствии с соседними.

По своему богословскому содержанию псалмы исследуемой группы неоднородны. Здесь можно встретить благодарение, молитву, наставление, прославление Творца и другие темы. Так, псалмы 123 и 125 похожи на благодарение; псалмы 120, 124, 128, 130 говорят об уверенности в Боге; обращения ко Господу в псалмах 119, 122, 129 являются молитвой; псалмы 121 и 131 похожи на гимны; в псалмах 126 и 127 присутствуют дидактические наставления; псалмы 132 и 133 делают акцент на благословении Господа<sup>479</sup>. Псалмы 119 и 121, а также 131 и 133 не похожи ни по жанру, ни по содержанию. Их единство обусловлено только лишь вторичным использованием. Если собиратель псалмов преследовал цель создать сборник «псалмов Сиона», он также мог бы включить в сборник псалмы 47 и 83.

Германа Гункеля и его последователей критикуют за то, что, применяя жанрово-исторический подход, они не учитывают общие литературные черты рядом стоящих псалмов и место их в композиции Псалтири<sup>480</sup>. Как показывает текстологический и лингвистический анализ «псалмов восхождений», проведенный Эрихом Ценгером, пятнадцать псалмов изначально представляли собой индивидуальные произведения, у которых был общий исторический фон, связанный с заголовком *שִׁיר הַמַּעֲלֹת*<sup>481</sup>.

Сборник «псалмов восхождений», на взгляд Клауса Зайболда, получил начало в кругах паломников в качестве дорожного песенника<sup>482</sup>. В псалмах данной группы большое значение придается индивидуальному религиозному опыту (см. Пс 124:2; 125:5-6; 126:3-5; 127:3; 119:4). Наставления типа «блажен всякий боящийся Господа» похожи на советы мудрого отца своему сыну (см. Пс 127:1; ср. Пс 1, 118). Соприкосновение с надмирным и чудесным (Пс 130:1) переворачивает сознание индивидуума и ведет его в Храм, в котором обмен опытом веры трансформирует частные переживания в «народную поэзию»<sup>483</sup>.

<sup>478</sup> Ibid. P. 453.

<sup>479</sup> Как полагал Г. Гункель, в словах благословения выражаются самые разнообразные желания человека, как личное благочестие, так и насущные потребности повседневной жизни. Жанр благословений был широко распространен в Древнем Израиле и пользовался большой популярностью. Но при этом формулы благословений нигде не встречаются как самостоятельные псалмы. По всей видимости, они приобрели в псалмах различных жанров свое «местожительство» уже в развитой форме, простые формы благословений в псалмах мы не встречаем. См. Gunkel H. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. P. 302.

<sup>480</sup> Zenger E. *Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze*. P. 23–24.

<sup>481</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 287.

<sup>482</sup> Seybold K. *Introducing the Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990. P. 118.

<sup>483</sup> Ibid. P. 150.

Клаус Зайболд считает, что после Вавилонского плена многие псалмы подвергались пересмотру, о чем свидетельствуют следы их литературной переработки. Примером вторичного использования поэтического текста и адаптации его к общественному употреблению является, на взгляд исследователя, 128 псалом. Жалобы на притеснения с юности (ст. 1–2), образы тяжелого ярма для вспашки поля и засыхающей травы на кровле (ст. 3, 6–7), приветствие всех проходящих мимо людей словами благословения (ст. 8) наводят на мысль о человеке из сельской местности, который «тяжелой рукой» записывает слова, рожденные долгими размышлениями. Зайболд предположил, что подобные личные записки могли приноситься в Храм в качестве дополнения к приношению по обету, а затем после литературной обработки «вотивные приношения» могли попадать в сборники общественных молитв и песней (см. также Пс 119; 125 и др.)<sup>484</sup>. В качестве доказательства такой практики он указывает на Пс 39:8, где под «книжным свитком», на который ссылается проситель, подразумевается текст, который проситель прочитал в Храме и затем посвятил ему в качестве прибавления к жертвам. Редакторы 128 псалма приспособили индивидуальное свидетельство веры к новой ситуации, сделав сугубо личные переживания открытыми для всех. Они вставили слова «да скажет Израиль» (ст. 1), чтобы перенести акцент с личных поработителей на врагов Сиона (ст. 5), а также противопоставить безличную засуху благословляющему урожай Господу (ст. 6 и 8). Так опыт «успешного» упования на Бога одного деревенского жителя стал предметом веры для всей храмовой общины. Следы повторного использования псалмов такого рода, как указывает Зайболд, особенно заметны в начале и в конце таких поэтических произведений, как 128 псалом<sup>485</sup>.

Зайболд отмечает, что самой характерной чертой сборника является небольшой объем текста каждого псалма (исключение — Пс 131), обычно не превышающий нескольких строк, что придает сборнику характер собрания миниатюр (см. особенно Пс 130, 132, 133)<sup>486</sup>. Ступенчатая структура параллелизма (отсюда *Stufenlieder* — песни ступеней), согласно Зайболду, является результатом редакторских изменений (например, Пс 120:3-4; 123:1-2; 127:5-6; 128:1-2), которые сильно повлияли на изначально разрозненные тексты<sup>487</sup>.

Хотя Зайболд на примерах показывает, как в результате литературной обработки коллекций пословиц могли быть составлены завершенные по смыслу стихотворения (особенно акrostихи), он не отвечает на вопрос, какая логика присутствует в группировании пятнадцати псалмов в единый сборник. Если предположить, что псалмы собирались в соответствии с

<sup>484</sup> Ibid. P. 104–105.

<sup>485</sup> Ibid.

<sup>486</sup> Seybold K. Die Psalmen. P. 11.

<sup>487</sup> В дошедшем до нас виде многим «псалмам восхождений» присущ афористический стиль, роднящий их с литературой мудрости (см. Пс 122, 126 и др.). Некоторые из них парные: в Пс 127 и 128 говорится о благословении семьи, в Пс 124 и 125 звучит обращение к Сиону, в Пс 128 и 138 — ответные сетования и т. д.

духовными и религиозными этапами паломничества в Иерусалим, тогда в их последовательности должна быть какая-то закономерность. Однако собственно станции паломничества напоминают только первые и последние псалмы сборника, но не середина. При этом псалмы составлены настолько искусно и имеют так много общих языковых черт, что идея о том, что они вышли из среды «народного благочестия» разных по своему образу жизни паломников, весьма малообоснованна.

Попытки установить закономерность развития паломнического сюжета в сборнике предпринимались не раз. Приведем один из вариантов гипотетической последовательности: после заявления о мире псалмопевца (Пс 119) следует приглашение пойти в дом Господень (Пс 120-121), затем возвести глаза к Живущему на небесах (Пс 122), прославить имя Господа (Пс 123), после этого звучит предупреждение не ходить «на кривые пути» (Пс 124), просьба к Богу вернуть пленников обратно к Сиону (Пс 125), надежда на то, что Бог будет стражем в городе и в семье (Пс 126–127), сравнение ненавидящих Сион с быстро засыхающей травой (Пс 128), наставление ожидать ответа от Господа с таким же терпением, как стражи ожидают утра, не пытаться проникнуть в непостижимые тайны Творца (Пс 129–130), похвала царствующему помазаннику в лице Давида и потомков (Пс 131), сравнение радости собравшихся в Храме верующих с радостью помазания на священство (Пс 132) и благословение на обратную дорогу тем, кто в Храме молился день и ночь (Пс 133). Хотя последовательность тем псалмов может соответствовать этапам паломничества на Сион, нельзя сказать, что эта взаимосвязь обусловлена их *Sitz im Leben*. Перед нами литературная обработка не одного, а сразу всего сборника псалмов, предпринятая с целью создать цикл поэтических произведений со своим драматическим сюжетом, развивающимся на протяжении пятнадцати псалмов.

В свое время в словаре Гезениуса была предложена гипотеза, согласно которой пятнадцать псалмов объединены между собой в силу общности «метра и ритма»<sup>488</sup>. Это подразумевает, что идея, фраза или слово, используемые в одном стихе, повторяются в следующем стихе как отправная точка для изложения новой идеи. Ярким примером является 120 псалом, в котором слова «помощь», «дремать», «хранить», «хранитель», «Господь» являются связующими звеньями в развитии мысли. Согласно лексикону Гезениуса, в данных псалмах ключевая идея получает постепенное раскрытие в силу того, что первые или последние слова предыдущего предложения повторяются в начале следующих предложений (121:2, 3, 4; 122:3, 4; 125:2, 3; 28:1, 2). Гипотеза Гезениуса в разных формах продолжала свое развитие в течение XX века.

---

<sup>488</sup> Gesenius W., Tregelles S. P. Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. P. 495.

Издатели *La Bibbia dei Settanta*, в свою очередь, отметили, что заголовок исследуемого сборника может быть как-то связан со «ступенями» поэтических повторов, которые служат для развития общей для «псалмов восхождений» мысли<sup>489</sup>. В подтверждение своей гипотезы они указали на то, что поэтическая техника «песней восхождений» характеризуется частым употреблением анадиплосиса (повторение слова/мотива в следующих друг за другом колонах/словах). Такая техника многократного повторения выражений или мыслей весьма примечательна, учитывая краткость псалмов. Некоторые из таких повторов встречаются не только в рамках отдельного псалма, но даже сборника в целом.

Следует отметить, что восходящий ритм в форме анадиплосиса характерен не только для «песней восхождений». Например, песнь Деворы также построена по принципу повторения ключевых слов от строчки к строчке (см. Суд 5:3, 5, 6, 9, 12, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 30). Вряд ли еврейское слово *לָזַח* «восхождение» указывает на поэтический размер, присущий только исследуемым псалмам. Мы находим такой же размер в Пс 28; 92; 95; Ис 17:12-13; 26:3-6; Суд 5:3-7. Это больше напоминает обычный библейский параллелизм, чем какой-то специфический жанр, объединяющий «псалмы восхождения» в одну группу.

На основе подсказок, содержащихся в тексте, Пьер Оффре выдвинул гипотезу о том, что сборник из пятнадцати песней представляет собой трилогию по пять псалмов в каждой (Пс 119–123; 124–128; 129–133)<sup>490</sup>. Его гипотезу впоследствии развивал Э. Ценгер<sup>491</sup>. Первая серия из пяти песней, на взгляд Оффре, рисует картину испытания, молитвы и ответа, связанного с восхождением в Иерусалим. Вторая серия песней связана темой благодеяний, дарованных Господом своим верным. В третьей серии песней выражается надежда, возложенная Израилем на Господа, и благословение от Его имени с Сиона. Три части трилогии связывают центральные псалмы (Пс 121, 126 и 131), которые были написаны под влиянием царской теологии и теологии Сиона. В центре сборника стоит «Соломонов» 126 псалом, который соединяет представление о «городе» с Иерусалимом (ср. Пс 121), а понятие «дома» — с Храмом Господу на Сионе (ср. Пс 131). Композиция 119–133 псалмов предполагает два богословских полюса: с одной стороны, статус мигранта, проживающего вдали от дома в окружении недружелюбно настроенных соседей (Пс 119–120); с другой стороны, радостное пребывание в «доме Господнем» на Сионе в окружении братской общины (Пс 132-133). Сион здесь представляется Богом избранным местом,

<sup>489</sup> *La Bibbia dei Settanta*. Vol. III. Libri poetici. P. 350.

<sup>490</sup> Auffret P. *Là montent les tribus : Etude structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux*. Berlin, New York : De Gruyter, 1999. P. 205–251.

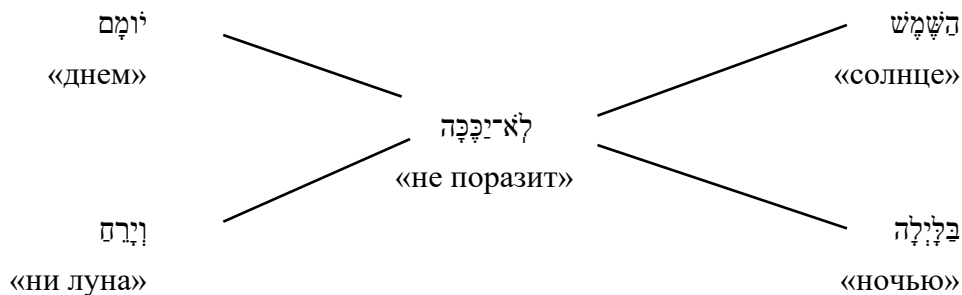
<sup>491</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 296.

из которого исходят благословение и жизнь (Пс 133:3). Именно за этим сюда «восходят» сыны Израиля, совершая свое паломничество из чужих земель<sup>492</sup>.

Хендрик Вивьерс попытался выявить поэтические приемы, отраженные в «псалмах восхождений», с учетом всего спектра методов, разработанных предшественниками: текстуальная критика, анализ форм (Formgeschichte) и жанровых особенностей (Gattung), история традиций и мотивов, критика редакций и проч.<sup>493</sup> Вивьерс выделил в сборнике «псалмов восхождений» пять групп взаимосвязанных псалмов, которые образуют «нежесткий» хиазм: Пс 119-121; Пс 122-125; Пс 126-128; Пс 129-130; Пс 131-133<sup>494</sup>. На взгляд Вивьерса, большинство псалмов восхождений имеют хиастическую структуру, в которой размещение схожего материала в начале и конце строфы или всего псалма создает внешние полюса<sup>495</sup>. Основная тема произведений чаще всего развивается с помощью стилистического приема, который заключается в перекрестном изменении порядка слов двух связанных частей выражения, повторения последнего слова предыдущей фразы (анадиплосиса), а иногда и с помощью фигур речи, выражающих одно понятие двумя лексическими единицами (гендиадиса).

Наиболее распространенными являются примеры хиазмов, состоящих из четырех частей, в которых центральный элемент не выделен (см. Пс 119:1,3,5,7; 130:1,2; 131:4,8,12 и 132:3). Но есть примеры хиазмов (Пс 120:6 и 128:7), состоящих из пяти частей, в которых на третьем (среднем) элементе ставится акцент.

Псалом 120:6:



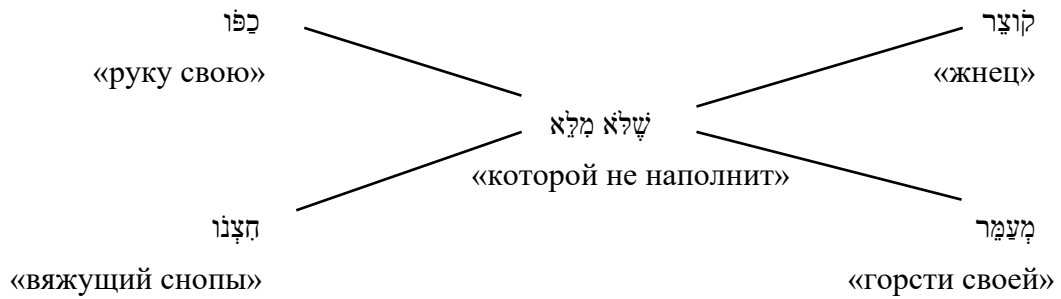
<sup>492</sup> Исследователей, которые, подобно Пьеру Оффре, делят «псалмы восхождений» на три тематические части, выделяя в качестве центральных псалмов 121, 126 и 131, довольно много. Пожалуй, это самая популярная гипотеза в отношении композиции «псалмов восхождений». См. Zenger E. The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145. P. 92.

<sup>493</sup> Х. Вивьерс так пишет о выборе методологии своего исследования: To avoid a selective handling of the text of the *maalot psalms*, a global text immanent approach, consisting of synchronic and diachronic aspects, was used during the research thereof. The various facets of the method are pericope demarcation, textual criticism, form analysis, Gattung criticism, tradition and motif criticism, redaction criticism and synthesis. — «Чтобы избежать избирательного отношения к тексту *псалмов восхождений*, в ходе исследования был использован глобальный имманентный подход к тексту, включающий синхронический и диахронический аспекты. Различные аспекты этого метода включают демаркацию перикоп, текстуальную критику, анализ форм и жанров, анализ традиции и мотивов, критику редакций и синтез». Цит. по: Viviers H. The Coherence of the ma'alôt Psalms (Pss 120–134) // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1994. Vol. 106. P. 276.

<sup>494</sup> Viviers H. The Coherence of the ma'alôt Psalms (Pss 120–134). P. 284–287.

<sup>495</sup> Ibid. P. 281.

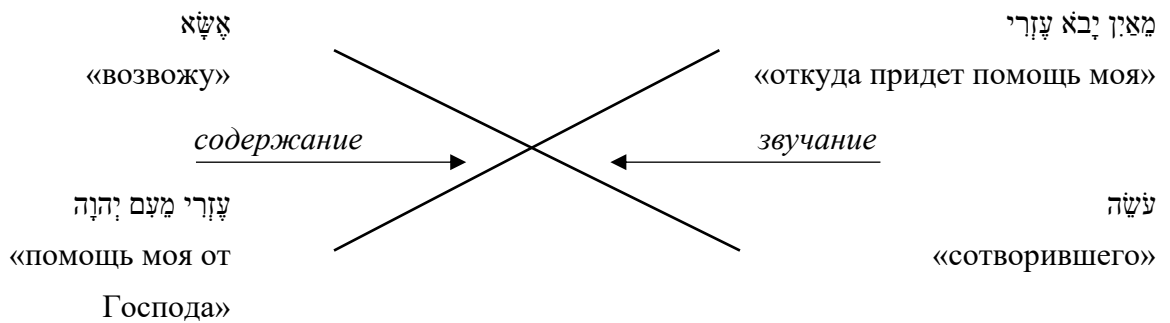
Псалом 128:7:



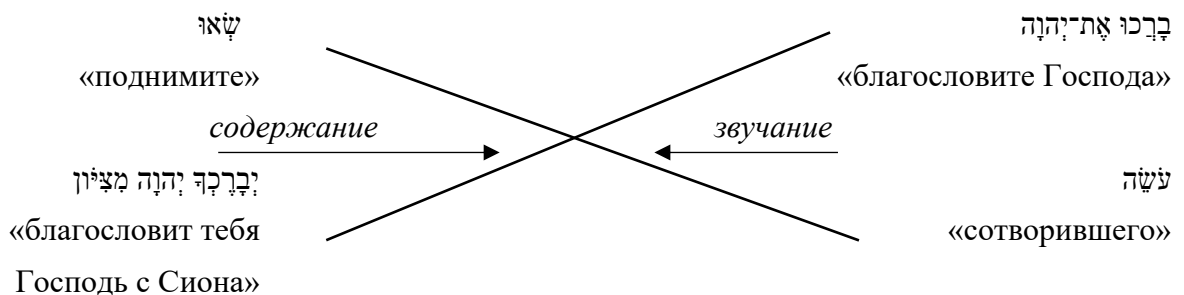
В некоторых случаях хиазм наблюдается не внутри одного псалма, а в соединении нескольких псалмов воедино. Например, в соединении друг с другом псалмов 126 и 127 или в сочетании псалмов 119, 120 и 123.

Некоторые стилистические конструкции изучаемых нами псалмов демонстрируют удивительное сходство благодаря фигуре речи, которую Джон Ксельман обозначает как «семантико-сонантный» хиазм. Под семантико-сонантным хиазмом он понимает поэтический прием, при котором одна ветвь хиазма образована парой близких по значению слов (семантическая пара), а другая ветвь — парой слов сходного звучания (сонантная пара)<sup>496</sup>. Приведем пример такого хиазма из 120 и 133 псалмов.

Псалом 120:1-2:



Псалом 133:2-3:



<sup>496</sup> Kselman J. S. Semantic-Sonant Chiasmus in Biblical Poetry // Biblica. 1977. Vol. 58, no. 2. P. 219.

В двух указанных примерах сонантные ветви почти идентичны, поскольку в обоих псалмах употреблены одинаковые корни глаголов  $\text{נָשַׁע} — \text{שָׁעַ$  и  $\text{נָשַׁע} — \text{שָׁעַ}$ . Обе семантические структуры образуют такой анадиплосис, в котором повторяется почти целое полустигма: «...помощь моя, помощь моя...» (Пс 120:1-2), «...благословите Господа, благословит тебя Господь...» (Пс 133:2-3).

Дж. Ксельман разбирает 17 примеров подобных «семантико-сонантных» хиазмов из различных библейских книг (см. Быт 7:11; 2 Цар 1:21; Иез 22:2; Иер 2:7; Пс 71:7; Притч 14:4 и др.). При этом в выводах он отмечает, что невозможно ответить на вопрос, были данные структуры созданы поэтами преднамеренно или они неосознанно подбирали созвучные слова, чтобы стихотворения звучали мелодичней<sup>497</sup>.

Уилфред Уотсон приводит примеры таких семантико-сонантных хиазмов, в которых обе ветви сочетают как созвучие, так и семантические сближения (см. Мих 4:6; Ис 51:11 и др.). При этом отмечается, что такая схема не встречается в угаритской поэзии, поскольку строки, состоящие из двух слов, в угаритской поэзии редки<sup>498</sup>.

Кроме указанных выше хиазмов отметим, что в Пс 119:2-3, 120:4, 121:4-5, 122:4, 123:4-5, 124:1, 127:2, 129:5,7 и 132:1 встречается синтетический параллелизм, в 126:1 и 125:6 — антитетический параллелизм, в Пс 126:1 и 125:6 — «параллелизм Януса»<sup>499</sup>.

На основании повторений слов, выражений и сходных фигур речи Т. Лоренцин поделил сборник «псалмов восхождений» на три группы, в центре каждой из которых выделил псалом, «отмеченный богословием Сиона»: Пс 119–123, Пс 124–128 и Пс 129–133<sup>500</sup>. Подход Лоренцина предполагает, что первая и третья часть трилогии описывают противоположные состояния человека: «ожидание и плач» (Пс 119–123) и «хвалу и благословение» (Пс 129–133). В центре первой и третьей части расположены псалмы, отражающие теологию истории: Пс 121 размышляет об Иерусалиме как месте собрания Израиля, Пс 131 говорит о том, что Сион с расположенным на нем Храмом являются местом присутствия Бога. У центральной группы псалмов (Пс 124–128) тоже есть свои края: лирические герои 124 и 128 псалмов жалуются на скипетр нечестивых, тяготеющий над землей праведных (Пс 124), и ярмо «ненавидящих Сиона»,

<sup>497</sup> Ibid. P. 223.

<sup>498</sup> Watson W. G. E. Further Examples of Semantic-Sonant Chiasmus // The Catholic Biblical Quarterly. 1984. Vol. 46, no. 1. P. 33.

<sup>499</sup> «Параллелизм Януса» описывает литературный прием, при котором средняя строка стихотворения содержит своеобразный пафос, который в одном из своих значений параллелен предшествующей строке, а в другом — последующей. Отталкиваясь от книги Иова, Ноэгель Скотт указывает, что в еврейской Библии можно выделить около пятидесяти параллелизмов такого типа, которые раньше исследователи не идентифицировали (см. Иов 7:6-7; 15:2-6; 20:23-24 и др.). См. Scott N. B. Janus Parallelism in Job and Its Literary Significance // Journal of Biblical Literature. 1996. Vol. 115, no. 2. P. 313–320.

<sup>500</sup> Lorenzin T. I Salmi: nuova versione, introduzione e commento. Milano : Paoline Editoriale Libri, 2014. P. 477.

в которое запрягали пахать землю чужие пахари (Пс 128). В средних трех псалмах описывается счастливая жизнь людей, возложивших упование на Бога (Пс 125–127). А в самом центре «Псалмов восхождений» стоит «Соломонов» 126 псалом, обещающий дать мирный сон и здоровых детей возлюбленным Богом чадам. Два слова центрального псалма «дом» и «город» (Пс 126:1) не могут не намекать на «жилище» Бога на Сионе (см. Пс 131:13) и город Иерусалим (см. Пс 121:3), в котором находится «дом Господень» (Пс 121:9). Следовательно, тема личного дома/жилища связывается здесь с темой дома Божия/жилища Его на Сионе. Паломник, читающий данный сборник псалмов, словно проделывает мысленный путь от поиска безопасного места жительства посреди враждебного мира (Пс 119–120) через маленький дом семейного счастья (Пс 126) к большому дому на Сионе, в котором весь народ как одна большая семья собирается для прославления Творца — подателя жизни и получения от Него благословения (Пс 133).

Как отмечает Дж. Ногальски, примененные в редакции Псалтири приемы сцепления воедино фрагментов путем *concatenatio* (каскадное соединение посредством связывания ключевых слов) и *iuxtapositio* (соприкосновение через непосредственное соседство) характерны как для древней ближневосточной литературы, так и для композиции книг Двенадцати пророков<sup>501</sup>.

Принимая во внимание эти замечания, отметим, что сборник «песней восхождений» демонстрирует всеобъемлющие связи между отдельными псалмами: 119 и 120 псалмы начинают сборник с упования на Господа, а 132 и 133 завершают прославлением Его; 120 и 122 псалмы практически одинаково начинаются, а 119 и 122 псалмы почти одинаково заканчиваются; в 121 и 131 псалмах упоминается «жилище» Господа на Сионе; согласно 120 псалму, Господь хранит Израиля, а согласно 129 псалму, Господь прощает и спасает; в 121, 132 и 133 псалмах воспевается радость прославления Господа в единомышленном собрании верных на Сионе; псалмы 122 и 130 отвергают как «надменных» и «гордых» людей, так и личную «надменность» и «превозношение» (см. Пс 122:2 и 130:2); 119 и 129 псалмы «взывают» ко Господу во время скорби (см. «ложь/лукавство» и «беззакония» в Пс 119:1-2 и 129:1-2); псалмы 124 и 130 предлагают возложить надежду на Господа; 123 и 128 псалмы близки друг к другу семантически; 125 и 126 псалмы можно рассматривать как псалмы мудрости; в 125 и 131 псалмах звучат эсхатологические молитвы.

По всей видимости, «псалмы восхождений» уже на этапе собирания их в единый сборник стали плодом редакторской обработки талантливых иерусалимских писцов, которые либо тщательно подобрали близкие по теологии и структуре песни, либо тщательно отредактировали

---

<sup>501</sup> Nogalski J. D. The Book of the Twelve and Beyond : Collected Essays of James D. Nogalski. P. 83–114.



все поэтические произведения данной группы, чтобы сделать из них «книгу слепоглухих размышлений».

При этом, как отмечает Х. Вивьерс, литературный и риторический анализ демонстрирует «спаянность» стихов в каждом псалме, из-за чего весьма трудно выявить границы редакторской работы. Особенно в отношении того, могли ли в основе «коллективных песней восхождений» лежать какие-то индивидуальные заметки или личные заготовки. Прибавления к различным стихам, по-видимому, были минимальными, и их нелегко выделить. Если и были дополнения (например, יִשְׂרָאֵל — «да скажет Израиль» в Пс 123:1 и 128:1; עַל־יִשְׂרָאֵל — «мир Израилю» в Пс 124:5), то они были прекрасно вплетены в остальные части псалмов.

Хотя в некоторых псалмах прослеживается знакомство со священническим благословением, нельзя, как полагает Х. Вивьерс, рассматривать «благословение Аарона» как первичный источник для написания всего сборника<sup>502</sup>. Заголовок сборника שִׁיר הַמַּעֲלוֹת «песнь восхождений» — единственное редакторское дополнение, которое можно принять без сомнений. Редакторское название может указывать на то, что сборник был осмыслен как пособие для поклонения в Храме.

Повторы слов, схожие синтаксические конструкции и подобные фигуры речи, а также общая для всего сборника тема надежды на Бога указывают на то, что в его составлении участвовала «одна рука». Вполне возможно, что речь идет об одном поэте или об одной авторской школе. Хотя использование схожих риторических приемов (например, хиазма, анадиплосиса, инклюзии и др.) встречается и в других местах Псалтири, здесь наблюдается высокая их концентрация.

## 2.6. Теология Сиона в «песнях восхождений»

Как было показано выше, у «псалмов восхождений» есть общие литературные черты, которое позволяют рассматривать их как маленькую «Псалтирь паломников» в пятнадцать псалмов внутри большой «Псалтири» в сто пятьдесят псалмов. Этот сборник имеет свою богословскую завершенность. Согласимся с Л. Кроу, что он нацелен на прославление узаконенной Господом роли Сиона<sup>503</sup>. «Песни восхождений» мотивируют израильтян совершать паломничество на Сион ради встречи с Богом и друг с другом.

<sup>502</sup> Viviers H. The Coherence of the ma'alôt Psalms (Pss 120–134). P. 283.

<sup>503</sup> Crow L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ... P. 182, 184.

На фоне допленных псалмов «сынов Кореевых» (Пс 41-48)<sup>504</sup>, которые, по мнению Э. Ценгера, также изначально задумывались как «Псалтирь паломников», можно увидеть специфику переинтерпретации «теологии Сиона», которая нашла отражение в «песнях восхождений» (Пс 119-133).<sup>505</sup> Оба сборника псалмов начинаются с характерного для паломничества мотива поиска близости Бога на Сионе как месте Божественного присутствия (ср. Пс 41/42 и 119-121). Как в «псалмах восхождений», так и в псалмах «сынов Кореевых» Сион является местом особого пребывания на земле Творца (ср. Пс 47:2-3,12 и Пс 124:1; 125:1). Обе группы псалмов начинают свое повествование с описания ностальгии по дому Божию человека, который находится где-то очень далеко от родины (ср. Пс 41 и Пс 119–120). В обеих группах псалмов Сион выступает как некий «остров спасения» посреди враждебного мира. В обеих мы находим лингвистическое / литературное наложение перспектив «я» и «мы».

Тем не менее нельзя не заметить различий в представлениях о Боге, которые формируют две группы псалмов. В первой группе псалмов Бог представлен как אֱלֹהִים «Эль» (Пс 41:9-10), אֱלֹהִים «Эльйон» (Пс 45:5; 46:3), אֱלֹהֵינוּ «Господь Воинств» (Пс 45:8,12; 47:9). Престол Божий установлен во граде Божиим, Всевышний страшен, у Бога есть «щиты земли» (Пс 44:7; 45:5; 46:3,9; 47:2,9; 47:10). Подобные выражения отсутствуют во второй группе псалмов, для которой характерна «приземленная» лексика: слуга и служанка, братья, священник, Иерусалим, дом Господень (Пс 122:2; 131:9; 132:1; 133:1)<sup>506</sup>. В «псалмах восхождений» Богу не усваивается роль Царя как предводителя воинств, здесь Он выступает как добрый покровитель семейного очага и мира среди братьев (см. Пс 127:5; 132:1), Он как любящая Мать готов прощать и согревать детей Своим теплом (см. Пс 130:2)<sup>507</sup>.

Сион «псалмов восхождений» (Пс 119–133) более не «гора богов», на которой возвышается до небес престол Господа<sup>508</sup>. Он теперь не покоритель хаоса, а податель благословений из Своего

<sup>504</sup> Мы берем к рассмотрению первую часть группы псалмов «сынов Кореевых», объединенных употреблением имени אֱלֹהִים «Элохим» для обозначения Бога (Пс 41, 43–48). Во вторую часть входят Пс 83, 84, 86 и 87, которые объединяет предпочтительное использование тетраграмматона יהוה «Господь».

<sup>505</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 297.

<sup>506</sup> Мифологемы, характерные для 41–47 псалмов, — гора Божья, река Божья, город Божий, божественный ужас, божественная война, божественные имена Эльйон (Пс 45:5; 46:3), Эль (41:2, 9, 10; 42:4) и Господь Воинств (43:10; 45:8, 12; 47:9), отсутствуют в «псалмах восхождений» (Пс 119-133). В Псалтири «сынов Кореевых», в свою очередь, отсутствуют слова, важные для 119–133 псалмов: Иерусалим, слуга/служанка, священник, дом Господа, братья, и, прежде всего, тема «защиты» и «благословения».

<sup>507</sup> Мир «псалмов восхождений» — это мир земных реалий, нацеленный на упорядоченность и предсказуемость. В отличие от «псалмов Кореевых», здесь верующий может чувствовать себя «как дома». Здесь открывается новый горизонт для осмысления как личного бытия, так и ценности общины. С социологической точки зрения «псалмы восхождений» могут рассматриваться как книга утешения, побуждающая продолжать жить. Ключевой для сборника «песней восхождений» (Пс 119–133) является тема надежды на Господа как благословляющего родителя, Отца и Матери. См. Creach J. F. D. Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996. P. 101–102.

<sup>508</sup> В псалмах «сынов Кореевых» цари земли управляют целыми армиями, но после победы Всевышнего над бурлящими потоками хаоса (см. Пс 43:3; 44:6; 45:4,7), Господь восседает на Сионском престоле как великий Царь в

жилища на Сионе. И Сион уже не центр вселенной, к которому должны прислушаться все народы земли, а центр Израиля, подающий «для братьев» благословение и жизнь, ибо с Сиона священники преподают Аароново благословение для сынов Израиля (см. Числ 6:24-26). Хотя Сион связан с культом, но в центре «псалмов восхождений» не сам культ, а жизнь индивидуума, которую культ поддерживает. Здесь мы видим отдельных людей в их тревогах и надеждах (кризисы и радости семей, повседневную жизнь крестьян, пашущих, сеющих и собирающих урожай), а также множество людей, собирающихся на паломнических праздниках в Иерусалиме, как большую семью «братьев», благословленных Господом.

Мы не можем не отметить, что соединенные под одной обложкой псалмы «сынов Кореєвых» и «псалмы восхождений» расширяют наши представления о Боге. Редактор, соединивший разные по теологии сборники в одну книгу, наверняка хотел, чтобы Псалтирь была прочитана от начала до конца и представления о Господе не ограничились бы образом Вождя, торжествующего над силами хаоса. В то же время нельзя сказать, что прекрасные метафоры «песней восхождений» рисуют лишь идиллию деревенской жизни. Напротив, контрастная пара «войны» и «мира» (Пс 119:6-7) отражает реальность давления иностранных держав или внутренних конфликтов. Псалмы 124 и 128 намекают, что «иго» не будет лежать на Израиле вечно. С этой точки зрения новая «Псалтирь паломников» содержит мощное политическое послание, адресованное тем, кто находится как внутри страны, так и за ее пределами.

Анализируя композицию и жанры обеих групп, М. Миллард делает вывод, что псалмы «сынов Кореєвых» были составлены в персидский период, а «псалмы восхождений» — в эллинистический период<sup>509</sup>. Однако сам же неоднократно оговаривается, что 119 псалом следует рассматривать как более ранний, чем иные из сборника «псалмов восхождений»<sup>510</sup>. Следовательно, нахождение какого-либо псалма в поздней по времени составления книги еврейской Псалтири еще не означает, что он был написан в позднюю эпоху<sup>511</sup>. На это обращал

---

окружении народов (Пс 46:8-9), к Которому должны прислуживаться все живущие по вселенной (Пс 48:2). В «псалмах восхождений» перед нами предстает маленький мир, в котором нет захватывающих баталлий. На сцене появляются простые люди со своими страхами и надеждами, трудностями и счастливыми моментами в семейной жизни, повседневная жизнь с пахотой, посевами и сбором урожая (Пс 125-126), частные дома и большой город, и, самое важное, толпы паломников, которые приходят в Иерусалим, чтобы стать большой благословенной семьей «братьев», прославляющих Господа (Пс 133).

<sup>509</sup> Millard M. Die Komposition des Psalters: ein formgeschichtlicher Ansatz. P. 219–223.

<sup>510</sup> Ibid. P. 35–40, 76–79.

<sup>511</sup> Группу «псалмов восхождений» объединяет отсутствие каких-либо примечаний в отношении характера их исполнений за богослужением. В заголовках ничего не сказано ни про «субботы», ни про «начальника хора», ни про музыкальные инструменты. Следовательно, привязка данного сборника псалмов к разным историческим контекстам чревата постоянными оговорками и допущениями, попыткой придать семантике еврейских слов какое-то искусственное функциональное назначение.

внимание и М. Роде, предупреждая о рисках замены толкования отдельных псалмов (Psalmenexegese) на толкование Псалтири в целом (Psalterexegese)<sup>512</sup>.

Такие «Псалтири паломников», как Пс 119–133, свидетельствуют о том, что их адресатами были лица, живущие вдали от Сиона. Где бы они ни находились, они могли чувствовать связь с храмовым богослужением посредством Книги Псалмов, в которой раздавался голос левитов, совершавших свое служение на Сионе. При этом для совершения паломничества расстояние не имело значения — важно было признание Иерусалима как *omphalus mundi*, центра, из которого изливается Божье благословение<sup>513</sup>. Теология «песней восхождений» способствует групповой идентичности Израиля, поскольку формирует «центрированный мир» с Сионом в роли осевой точки<sup>514</sup>. Как показывает кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup>, ее авторы совершали «духовное путешествие» на Сион. Нахождение «псалмов восхождений» в Пятой книге Псалтири позволяет нам отметить, что здесь не меньше, а может быть, и больше этических тем, чем литургических.

Особенности теологии сборника «песней восхождений» выявляются также на фоне предшествующего ему сборника псалмов Галлеля (Пс 112-117) и последующей пары псалмов-близнецов (Пс 134-135): 1) в псалмах 119–133 отсутствует семантическое поле слов הלל «хвалить» или «хвала», характерное для других храмово-певческих псалмов (см. Пс 134:1, 3; 146:1, 148:1-7; 150:1-6); 2) если в 112 и 134 псалмах (см. Пс 112:1; 134:1) «рабы Господа» призываются להלל «восхвалять» Господа, то упомянутые в 133 псалме «рабы Господа» увещаются ברכו «благословлять» Господа (см. Пс 133:1-2); 3) псалом 134 (см. Пс 134:2а) хотя и перекликается со 133 псалмом (см. «стоящие в доме Господнем», Пс 133:1-2), но за счет добавления указания на «дворы дома Бога нашего» меняются место действия и характер самих «слуг Господа» (Пс 133:1-2 позволяет видеть в «слугах Господних» священников, в то время как Пс 134:14 однозначно отождествляет «слуг» со всем Израилем, см. цитату из Исх 18:11 в Пс 134:5); 4) «Псалтирь паломников» сосредоточена на Израиле, в то время как египетский Галлель открыт для «всех народов» (см. Пс 116:1).

Несмотря на то что «псалмы восхождений» преимущественно отражают повседневную жизнь израильтян, большинство имеет явно выраженный сионский горизонт. Слово «Сион» отсутствует в первых пяти псалмах, но затем встречается семь раз с разными оттенками (Пс 124:1; 125:1; 127:5; 128:5; 131:13; 132:3; 133:3). Упоминание Иерусалима встречается в стихах псалмов 121:2, 3, 6; 124:2 (здесь слову «Иерусалим» предшествует слово «Сион», ст. 1) и 127:5 (здесь «Иерусалим» и «Сион» стоят рядом в одном и том же стихе). В псалмах

<sup>512</sup> Rohde M. Wallfahrtspsalmen ohne Zionstheologie? Eine Auseinandersetzung mit der sog. Zionstheologie der Psalmen 120–134. P. 383–401.

<sup>513</sup> Crow L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ... P. 13.

<sup>514</sup> Tucker D. W. "Let Israel Now Say" (Ps 124:1b). Group Identity in Pss 107–145. P. 341.

исследуемого сборника постоянно упоминается Израиль (см. Пс 120:4; 121:4; 123:1; 124:5; 127:6; 128:1; 129:7, 8; 130:3). Переплетение семейного и национального горизонтов настолько глубоко, что невозможно отнести уровни Сиона и Израиля к последующей редакции псалмов; скорее, национальный горизонт был изначально заложен в отдельных псалмах их авторами, а затем усилен редактором при составлении сборника<sup>515</sup>.

Теология «песней восхождений» имеет литургический аспект, подчеркнутый формулами:  $\text{עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ}$  — «Творец неба и земли» (Пс 120:2; 123:8; 133:3),  $\text{מִעַתָּה וְעַד-עוֹלָם}$  — «отныне и вовек» (Пс 120:8; 124:2; 130:3),  $\text{עֵלְיָ־יִשְׂרָאֵל}$  — «мир Израилю» (Пс 124:5; 127:6). При этом в первой половине сборника внимание сосредоточено на Господе-спасителе, а во второй — на Господе-благодетеле. Поскольку Он Создатель, Его спасение всеобъемлюще, Его благословение длится вечно. Господь не только возвышается на небесах, но и присутствует в избранной им обители на Сионе. Отсюда Он вершит правосудие: не только благословляет своих последователей, но и уничтожает врагов. Господь — милосердный Спаситель, преисполненный щедрот, поэтому поклоняющиеся Господу должны питать к Нему безусловное доверие. Помощь Израилю — во имя Господа, Творца неба и земли (Пс 123:8).

Как отмечает Б. Бэкинг, магистральная идея в теологии творения заключается не столько в вере в творение *ex nihilo*, сколько в вере в творение *contra nihilum*<sup>516</sup>. Когда Бог действует против сил потусторонней тьмы и угроз со стороны врагов, Израиль признает Господа за Творца своего освобождения. В то время как люди скитаются по земле и страдают, Творец возвышается над всем, к Его жилищу на небесах возводят свои глаза потомки Адама (Пс 119:1; 120:1; 122:1; 129:1). В Его руках время, жизнь и смерть (Пс 120:8; 124:2; 130:3; 132:3), природные стихии и времена года (см. Пс 120, 123). Символы из мира природы демонстрируют всемогущество Бога на фоне альтернативных сил, которые представляются как «творцы хаоса». Такие силы сравниваются с «богами» солнца и луны, преследующими праведников днем и ночью (см. Пс 120:6). Они подобны богу Моту, который хочет заживо проглотить (Пс 123:3), или водам первобытного хаоса, затягивающим в свой водоворот (Пс 123:4-5). Праведник взывает из «глубин», как будто он уже в Шеоле (Пс 129:1). Враги похожи на злостных угнетателей, которые используют «спины» поработанных для возделывания своих полей (Пс 128:3). Это враги, которые рушат социальный порядок, выискивая повод для войны (Пс 119:7), их лживые слова подобны огненным стрелам (Пс 119:2-4), они источают презрение к другим (Пс 122:3), они яростны как звери с острыми зубами (Пс 123:3,6), враги презирают справедливость (Пс 124:3-5).

<sup>515</sup> См. Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. P. 296.

<sup>516</sup> Becking B. *God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121*. P. 2.

Без помощи Божией праведник не может справиться с силами хаоса и беспорядка, поэтому он должен прибежать на Сион и находиться в «силовом поле» Господа. Господь не безразличен к Своему народу: Он единственная «помощь» (Пс 119:1–2), «хранитель» и «тень» от палящего солнца (Пс 120:2–5). Призвав Его имя, праведник избавляется от сетей врагов (Пс 123:7–8). В Храме Его благословляющую силу символизируют простертые на паломников руки священников (Пс 133:3; см. Лев 9:22). Творец благословляет земными богатствами (жена, дети, плоды трудов, пища, долгая жизнь; см. Пс 126–127), без которых можно считать себя забытым Богом. Он благословляет как отдельного человека с его семьей, так и весь народ с его царственными помазанными от Давида. Творение, спасение и благословение неразрывно связаны. Творение — причина спасения и благословения.

Без помощи Господа все усилия по устройению дома для семьи и охране города обречены на провал (Пс 126:1–2). Праведники закладывают в основание своего дома прочный «краеугольный камень», когда надеются на Господа. Они становятся непоколебимыми как гора Сион, которая пребывает вовек (Пс 123:1). По этой причине Израиль увещивается «ждать Господа» (Пс 129:5,7; 130:3). Надо ожидать с надеждой, поскольку от Него зависят благоденствие, мир и безопасность (Пс 121; 125; 127:5–6; 128:5; 131; ср. 132:3).

Тема доверия Господу, на взгляд Х. Вивьерса, формирует «атмосферу» всего сборника псалмов, позволяя отнести его к тому периоду израильской истории, когда стены Иерусалима уже были возведены (см. Пс 121), а утешение еще не наступило (445–350 до н. э.)<sup>517</sup>. Из пятнадцати псалмов восхождений девять воспевают доверие Господу. При этом «ответ» на предполагаемый «вопрос» идет впереди «проблемы», которая остается вовсе невысказанной.

Вивьерс критикует Зайболда и Ценгера за мысль, что некогда популярные частные произведения, предназначенные для личного использования, были переделаны кем-то из служителей Храма в официальные псалмы Сиона<sup>518</sup>. Однако легче предположить, что одна рука придала сборнику связанность на лексическом и тематическом уровнях, чем защищать гипотезу, что разные поэты были столь единодушны в написании произведений, что местами слово в слово повторили лексику коллег. Поэтому нельзя сказать, что гипотезы Зайболда и Ценгера безосновательны.

Как было отмечено Кэтрин Бартли, в экзегезе «псалмов восхождений» (исторической, культовой, аллегорической и проч.) вплоть до XIX века фокус внимания был сосредоточен на заголовке сборника, а не на содержании каждого псалма в отдельности<sup>519</sup>. Исследования XX века

<sup>517</sup> Viviers H. Why was the ma<sup>ca</sup>lôt collection (Ps 120–134) written? P. 798–799.

<sup>518</sup> Ibid. P. 802–803.

<sup>519</sup> Bartley K. R. A study of the Hebrew text of Psalm 132. P. 86.

позволили отделить эпоху создания псалмов (нередко за точку зарождения псалмов принимался период монархии) от эпохи их редактур (послепленный период).

По мнению Гарри Насути, в начале XXI века исследователи стали больше обращать внимания на литературную форму и богословскую направленность псалмов, чем раньше<sup>520</sup>. В заголовке «псалмов восхождения» они стали искать не только общие литературные черты, но и богословскую логику. В отличие от сторонников весьма популярного в XX веке историко-критического метода исследования Писания, которые отбрасывали в сторону все, что было связано с экзегетической традицией, на рубеже XXI века, как замечает Насути, наметился «возврат к отцам». При анализе литературных форм стали приниматься во внимание как теологические задачи авторов псалмов, так и теологические задачи их первых интерпретаторов в иудейской и христианской традиции (Мидраш Тегиллим, блаж. Августин, Кассиодор и проч.)<sup>521</sup>. В разные эпохи «псалмы восхождения» толковались как песни, связанные с перемещением паломников в пространстве (из Вавилона в Иудею, из дома в Иерусалим, из низкого места к более высокому), или как песни, связанные с духовным восхождением «от земли на небо» (от низкого состояния души к высокому).

Ценность «псалмов восхождений» как раз в том и заключается, что история Израиля с его храмовым культом является здесь лишь фоном для повествования о мире, имеющем две оси координат: 1) горизонтальная — от места дальних скитаний (Мешеха и Кедара) до центра собрания общины (Сион); 2) вертикальная — от поверхности земли (поле для пахоты, оливковое дерево и виноградник) до неба (Храм и Живущий на небесах)<sup>522</sup>. Эти оси координат имеют как социальное, так и символическое измерение: двигаясь от периферии к центру, человек переходит от ощущения горя (физическая боль и душевные терзания) к состоянию безопасности; он начинает взывать ко Господу из глубокой бездны (Пс 129:1) и приходит к месту Его обитания на земле (Пс 131:13).

Сама лексика библейского текста задолго до появления аллегорических и типологических методов греческой экзегезы могла подталкивать читателей к символическому пониманию «псалмов восхождений». Приведем три аргумента в пользу такой точки зрения:

1) слово **עוֹלָם** «мир» употребляется в псалмах изучаемой группы шесть раз и является символом мира и благополучия; выражение **אֲנִי־עוֹלָם** «я за мир» (Пс 119:6) служит элементом самоидентификации; «ненавидящие мир» являются не просто «противниками Сиона» (Пс 128:5), они восстают против самого образа жизни, заповеданного Богом;

<sup>520</sup> Nasuti H. P. The Interpretive Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms. P. 311.

<sup>521</sup> Ibid. P. 329.

<sup>522</sup> Gillmayr-Bucher S. “Like olive shoots around your table”: images of the space in the psalms of Ascent. P. 489.

2) слово שׁוֹב «жить, пребывать» описывает состояние, противоположное странствию, — это символ стабильности, непоколебимости Сиона (Пс 124:1), места, где престолы Давида (Пс 121:5), «обиталище» Бога на земле (Пс 122:1; 131:14), где гармония между братьями (Пс 132:1);

3) корень глагола בָּרַךְ «благословлять, благословение», безусловно, говорит не только о преклонении колен пред Богом и прославлении Его имени, но и получении от Него особых сил для «насыщения хлебом» (Пс 131:15), защиты от «зубов» врагов (Пс 123:6) или приобретения статуса избранности, выделяющего Израиль среди народов (Пс 128:8; 133:3). «Благословение именем Господним» (Пс 128:8) на первый взгляд выглядит как дружественное приветствие людей на дороге. Но, если признавать בָּרַךְ как выражение отношений между равными<sup>523</sup>, в таком случае двустороннее благословение Бога и израильтян говорит об их взаимных «семейных» отношениях (Пс 133).

Помимо лексики, существенную роль в символическом прочтении «псалмов восхождений» играют метафоры, связанные с человеком. Борозды на спине являются иконой истории истерзанного Израиля (см. Пс 128). Как и земля, тело «от юности» хранит память об истории своего народа (см. Пс 128:2-3). Но наш герой не порабощенное животное, а пахотное поле, которое может приносить стократный плод (ср. Мф 13:8). Как Иерусалим защищается окрестными горами, так и человек окружается Богом (ст. 2). Сион — образ стабильности в человеческом измерении, уповающий на Бога непоколебим «как гора Сион» (Пс 124:1). Сион и горы — это географические места, но читатель псалмов понимает, что перед нами метафоры. За Богом не нужно куда-то пускаться в путь, Он всегда рядом, как защищающая от солнцепека «тень» (Пс 120:5), придающая деснице сил для творения добрых дел. Глаза псалмопевца устремлены к Богу подобно тому, как слуги наблюдают за жестом своего господина/госпожи (Пс 122:2). Здесь образ сострадания и заботы передается посредством не пространственной, а социальной дистанции, а значит, как считает С. Гилльмайр-Бухер, относится к символическому пространству<sup>524</sup>. Главные противники не связаны с конкретным народом; это те, у кого шаткая точка опоры — жезл беззакония и «кривые пути» (Пс 124:3,5; 128:4). Правильный путь связан не с территорией, а с сутью межличностных отношений людей «добрых и правых сердцем» (Пс 124:4). А потому сердце, глаза и сама душа должны бороться с внутренним врагом — амбициозным возношением (Пс 130:1).

Хотя «псалмы восхождений» часто упоминают Сион, это не означает, что человек должен в Иерусалиме жить. Важна не частота паломничеств, а духовная связь с возделенным Сионом как с символическим центром и гарантией Божией стабильности. Поэтому основная часть жизни

<sup>523</sup> Scharbert J. בָּרַךְ // Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 1. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. P. 291.

<sup>524</sup> Gillmayr-Bucher S. “Like olive shoots around your table”: images of the space in the psalms of Ascent. P. 496.



может протекать в пространстве общины, семьи или даже внутри самого индивидуума (см. Пс 127, 130).

«Псалмы восхождений» предназначены для паломников, состоящих из тела и души, которые постоянно находятся «в пути»: они вышли из плена, но не дошли до конца; они увидели светлое будущее, но его не достигнули, будущее у них все еще впереди<sup>525</sup>. Сион для паломников является не просто воспоминанием о Давиде прошлого (см. Пс 131), это точка схождения божественной и человеческой истории, ожидание нового царства, приход которого всегда ожидается. Ожидание царства связано с категориями места и времени. Но обе эти категории символическим образом воплощены в человеке. Место и время зависит не только от того, где и когда человек возведет свои очи к Богу, но и от того, в каком состоянии он приблизится к «Живущему на небесах». Если, преодолевая себя, он сможет сделать свое «я» частью общего «мы» (братья), то на его мудрую бороду сойдет драгоценный елей Аарона (см. Пс 132:2).

Выше мы показали, как можно «примирить» два подхода в интерпретации «псалмов восхождений»: пространственно-географический и символический. Факт прибавления «псалмов восхождений» к общей книге, на наш взгляд, показывает, что у составителей Псалтири были богословские интенции, направленные на то, чтобы приблизить Бога к человеку, показать о нем личную заботу Творца. Греческий перевод сделал следующий шаг в развитии теологии Псалтири. Вследствие переложения еврейского Писания на язык греческой культуры появилась возможность рассматривать библейские сказания с точки зрения их вневременной перспективы: как предвечный замысел Божий, воплощенный в определенный момент истории человечества. Это позволило символическое прочтение «псалмов восхождений» перевести в формат христологического, аскетического и даже мариологического.

## 2.7. Место сборника в композиции Псалтири

Ведя речь о месте «песней восхождений» в композиции Псалтири, мы имеем в виду ту библейскую книгу, которая содержит 150 псалмов, признанных каноническими. Термин «канон» происходит из христианского употребления и относится, как отмечает Вольфганг Краус, к корпусу сочинений, определенных догматическим правилом<sup>526</sup>. В Новом Завете еврейская Библия цитируется как Писание, представленное «в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк 24:44). При этом Священное Писание не выглядит окончательно сформированным.

<sup>525</sup> Nasuti H. P. The Interpretive Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms. P. 330.

<sup>526</sup> Kraus W. Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine biblische Theologie // Die Septuaginta — Text, Wirkung, Rezeption: 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012. Tübingen : Mohr Siebeck, 2014. P. 6.

Новозаветные авторы цитируют авторитетные для них тексты, включая «канонические» и «неканонические» (ср. Иак 1:19 и Сир 5:11; Иуд 14–15 и 1 Енох 1:9). Они не ссылаются на «Библию Израиля», «еврейскую Библию» или «Ветхий Завет». Это говорит о том, что на рубеже новой эры не было фиксированного текста, а существовала библейская традиция во всем многообразии ее текстовых редакций<sup>527</sup>. Только Тора (Пятикнижие) имела подчеркнуто сакральный статус. Остальные Писания, которые считались авторитетными в раннем иудаизме, были духовным миром, в котором жили новозаветные авторы<sup>528</sup>.

Термин «авторитетный» более приложим к псалмам, хотя он и не всегда совпадает с понятием «канонический». Например, 151 псалом мог считаться авторитетным, но впоследствии не получил в еврейской традиции признания как канонический. Поэтому, когда мы говорим о каноническом подходе к исследованию псалмов, мы имеем в виду их место в композиции «Палестинского канона» Псалтири, нашедшего свое отражение в масоретской традиции. На первое место при таком подходе выходит исследование Книги Псалмов со всеми этапами ее собирания и редактуры.

На одном из коллоквиумов исследователей Псалтири (Лёвен, 2008) Эрих Ценгер отметил, что почти двести лет Книга Псалмов рассматривалась как архив отдельных поэтических произведений, каждое из которых имеет свой профиль и свой заголовок, свою историю и свое употребление за богослужением<sup>529</sup>. Однако у Псалтири как целостного произведения есть своя история и герменевтика, свой лингвистическо-теологический ключ к пониманию причин собирания разных по своему происхождению и жанру произведений под одной обложкой. Каждый из псалмов приобретает новый уровень понимания в горизонте соседних, малых сборников и своего места в Псалтири. Сама история редактуры Псалтири, согласно Э. Ценгеру, помещается в контекст истории Израиля и его теологии, тем более что между Псалтирью и другими книгами Ветхого Завета (в первую очередь Исайей и Иеремией) существует множество интертекстуальных связей<sup>530</sup>.

В отличие от литературной критики, которая под лупой рассматривает стадии роста каждого псалма в отдельности, с точки зрения комплексной экзегезы Псалтири (Psalterexegese) надо следовать за потоком развития мысли от одного псалма к другому (lectio currens) и принимать во внимание место расположения сборников псалмов в еврейской Книге Хвалений. Как отмечает Жан-Мари Овер, вся архитектура Псалтири, построенная на связях псалмов между собой (concatenatio), говорит о том, что ее теперешний вариант рассчитан на линейное чтение от

---

<sup>527</sup> Ibid. P. 23.

<sup>528</sup> Ibid. P. 8.

<sup>529</sup> Zenger E. The composition of the Book of Psalms. Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 1–2.

<sup>530</sup> См. Zenger E. Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze. P. 29–30.

начала до конца<sup>531</sup>. А значит, в задумке последнего редактора Книги Псалмов литургический аспект выходит на второй план по сравнению с теологическим и дидактическим.

Бернд Яновски уподобляет богословскую архитектуру Псалтири «дому», где есть свои «великие врата» (Пс 1-2; блаж. Иероним: *grandis porta*), через которые читающий входит во внутренние помещения, открывающиеся за дверями отдельных псалмов или их сборников, а в конце есть «замковый камень» (Пс 145-150), который от имени «всякого дыхания» (Пс 150:6) прославляет величие небесного Царя и Бога<sup>532</sup>. Псалтирь, согласно Яновски, имеет свою горизонтальную перспективу (маршрутную карту) и вертикальную (поэтическую высоту и глубину), реализующуюся в пространственной и временной перспективах<sup>533</sup>. «Великий дом» Псалтири подобен храму, который сделан не из камней, а из слов, и всякий, кто входит в этот «словесный храм» (*templum spirituale*), размышляет об остановках на пути истории Израиля, преодолевает длинный путь от плача к хвале и, наконец, встречает Господа на Сионе, совершающего спасение как отдельного человека, так и народа Израильского и всего творения. Таким образом, чтобы более адекватно понять богословие псалмов, следует тщательно исследовать «архитектурную идею» Псалтири, которая заключается в «указании размеров, на которые тематически нацелена вся работа Псалтири»<sup>534</sup>.

Каждый псалом по отдельности — это литературная единица, которая, безусловно, должна быть сначала истолкована сама в себе. Однако дошли до нас псалмы не изолировано, а в составе Псалтири. В ней псалмы имеют свое не случайное место, они вписаны в эту книгу и, наконец, в канон авторитетных сочинений под названием Библия. Если читать псалмы в литературном контексте, т. е. в контексте соседних псалмов, сборников и всей книги, в контексте общего библейского горизонта, то возникают новые смыслы. Это означает, по мнению Б. Вебера, что каждый псалом может быть прочитан и истолкован с учетом следующих установок<sup>535</sup>:

1. Историческое и/или литургическое прочтение псалмов: осмысление лежащих в основе отдельных псалмов социальных, исторических, институциональных и литургических условий и контекстов. Однако, как мы показали выше, это удастся далеко не всегда, поскольку в псалмах,

<sup>531</sup> Auwers J. M. *Le Psautier comme livre biblique. Edition, rédaction, fonction.* P. 87.

<sup>532</sup> Janowski B. *Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters // The composition of the Book of Psalms.* Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 279–306.

<sup>533</sup> Всякий читающий Псалтирь, отмечает Бернд Яновски, познает измерения реальности, которые открывает только эта книга Библии: меру широты, включающую в себя все, что дышит (ср. Пс 144:21; 150), меру высоты, которая говорит о Боге и Его творении в несравненных образах (ср. Пс 35; 103), и меру глубины, бездна которой превосходит все мыслимые измерения (ср. Пс 22:4; 87). А после исследования всех широт, высот и глубин человеческого бытия и истории веры Израиля остается измерение близости живого Бога, указывающего путь к жизни (ср. Пс 15) для угнетенных людей, которые на протяжении земного пути разделяют Его присутствие «в доме Господа» (Пс 22:6). — *Ibid.* P. 305.

<sup>534</sup> *Ibid.* P. 306.

<sup>535</sup> Weber B. *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72.* P. 38–39.

как в «литературе повторного использования»<sup>536</sup>, часто отсутствует информация, которая позволила бы установить атрибуцию.

2. Литературное прочтение и интерпретация: восприятие псалмов как искусно написанных поэтических произведений, разных по своему стилю и драматургии.

3. Контекстуальное или «каноническое» прочтение и интерпретация: осмысление псалмов с учетом их литературного окружения в Псалтири, а затем и в библейском каноне.

Издания Первой и Второй Раввинской Библии (1517, 1525 г.) помещают сборник «песней восхождений» (Пс 119–133) в состав Пятой книги еврейской Псалтири (Пс 106–150). Дошедшие до нас еврейские и греческие рукописи не дают подтверждений гипотезе, что сборник «песней восхождений» когда-либо бытовал в качестве отдельного свитка или тетради. Следовательно, решение проблемы происхождения и предназначения «псалмов восхождений» может скрываться в композиции Пятой книги Псалтири.

Пятая книга содержит множество гимнов и подобных им по жанру произведений: Египетский Галлель (Пс 112–117), псалмы-близнецы (110–111, 134–135), заключительное славословие (Пс 146–150) и, наконец, множество хвалебных восклицаний «Аллилуйя»<sup>537</sup>. В середине книги размещены литургические сборники: «пасхальный Галлель» (Пс 112–117), «псалмы восхождений» (Пс 119–133) и «великий Галлель» (Пс 134–135)<sup>538</sup>. В силу этого многие считают, что расположение псалмов в Пятой книге ориентировано на литургический год: праздник Пасхи (Пс 112–117), Пятидесятницы (Пс 118) и Кущей (Пс 119–133). В этой трилогии литургическая история спасения начинается с Египта, проходит через дарование Торы на Синае и завершается торжеством благодарения на Сионе<sup>539</sup>.

Но вряд ли литургический подход к композиции Псалтири может дать ответ, почему «песнь на реках Вавилонских» (Пс 136) следует за, а не перед песней вернувшихся в Иерусалим репатриантов (Пс 119–121). Некоторые исследователи выдвигают довольно смелую гипотезу, согласно которой пятая «Псалтирь Давида» (Пс 137–144) отражает сопротивление благочестивых евреев (хасидим) эллинизации Иудеи в первой половине II века до н. э.<sup>540</sup> В таком случае 136 псалом рассматривается не как лирическое произведение об историческом прошлом

<sup>536</sup> Это видно из факта присутствия в Псалтири так называемых дублетных псалмов (ср. Пс 13 и 52; Пс 39 и 69; Пс 56 + 59 и 107, ср. также Пс 17 и 2 Цар 22), а также по тому, что некоторые «младшие» псалмы предполагают знание «старших» псалмов (ср., например, включение Пс 17 в Пс 143).

<sup>537</sup> Выражение  $\text{הַלְלוּ אֱלֹהִים}$  «Аллилуйя / хвалите Господа» чаще, чем в других частях Псалтири, всего встречается в Пятой книге. Оно стоит в начале и в конце текста, служа разделителем между псалмами: см. Пс 110:1; 111:1; 112:1, 9; 115:10; 116:2; 134:1, 21; 145:1, 10; 146:1; 147:9; 148:1, 14; 149:1, 9; 150:1, 6.

<sup>538</sup> Zenger E. The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145 // *Journal for the Study of the Old Testament*. 1998. Vol. 23 (80). P. 101.

<sup>539</sup> Human D. J. "From exile to Zion": Ethical perspectives from the Sire Hama'alot Psalm 127. P. 527.

<sup>540</sup> Van Grol H. David and His Chasidim: Place and Function of Psalms 138–145 // *The composition of the Book of Psalms*. Leuven, 2010. P. 309–338.

(плач на реках Вавилонских), а как архетип настоящего: назидание для «благочестивых», как пережить состояние духовного «плена» и присутствие «противника» среди своих соотечественников<sup>541</sup>. На наш взгляд, местоположение 136 псалма не говорит о его датировке эллинистическим периодом, а о том, что при составлении Псалтири он был поставлен после «песней восхождений» в качестве рефлексии над прочитанными до того «паломническими псалмами». Следовательно, редактор Псалтири, поставивший 136 псалом после «песней восхождений» (Пс 119–133), предполагал, что данные тексты будут читаться последовательно.

Вместо проблемы места в культе (*Sitz im Kult*) все больше исследователей поднимает вопрос о месте псалмов в библейской литературе (*Sitz im Literatur*) или в Псалтири как в книге (*Sitz im Buch*)<sup>542</sup>. Безусловно, отдельные сборники псалмов говорят об их культовом исполнении. Но конечная редакция Псалтири уже не соответствует богослужебному контексту<sup>543</sup>. Мы не исключаем, что редакторы включили в Пятую книгу множество псалмов и сборников, изначально созданных для исполнения за богослужением в Храме, но потом получивших иное «место в жизни». Как следствие, читая все пять частей Псалтири как пятичастную Тору, находящиеся в рассеянии евреи могли совершать не только физическое, но и «медитативное» (мысленное) паломничество на Сион<sup>544</sup>. Они шли вслед страждущего слуги Господа из Египта и Вавилонна к Синайской Горе и Сионскому Храму.

Очевидно, что наиболее квалифицированные редакторы библейских текстов проживали в Иерусалиме. Но мы не можем быть полностью уверенными, что они были священниками или левитами. Они могли быть и талантливыми писцами, жившими «в тени Храма» и выполнявшими поручения как культового, так и гражданского характера<sup>545</sup>.

<sup>541</sup> Ibid.

<sup>542</sup> Tucker D. W. "Let Israel Now Say" (Ps 124:1b). *Group Identity in Pss 107–145*. P. 341.

<sup>543</sup> Надписания псалмов литургического характера в переводах на греческий быстро стали объектом переинтерпретации. Например, не надписанный в масоретском тексте заголовок 92 псалма содержит в Септуагинте такие слова: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσάββατου, ὅτε κατόκισται ἡ γῆ «о дне перед субботой, когда земля была заселена» (Пс 92:1). Это значит, что литургическое указание о том, что данный псалом следует читать перед субботой, было истолковано как размышление о шестом дне, когда земля была населена людьми. См. Auwers J.-M. *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier // The Biblical Canons*. Leuven : University Press, Peeters, 2003. P. 18–19. О перетолковании заголовка εἰς τὸ τέλος в надписаниях греческих псалмов см. Селезнев М. Г., Шелушпанов А. В. К вопросу об эсхатологии в греческой Псалтири: дискуссия о значении подзаголовка εἰς τὸ τέλος // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2014. Вып. 18. С. 842–852.

<sup>544</sup> В отношении «медитативного» (духовного) паломничества на Сион весьма уместны размышления М. Милларда. Ученый полагает, что на позднем этапе существования Второго Храма, начиная со времен Хасмонеев, паломничество стало набирать невиданную популярность. Во времена царя Ирода даже пришлось расширить площадь храмовой платформы. При этом нельзя сказать, что евреи совершали паломничество регулярно. Товит, по всей видимости, ходил в Иерусалим без своих домочадцев (см. Товит 1:6). Иоханан бен Закай, глава синедриона после разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. н. э., рассматривал «добрые дела» (так понимались слова «жертва правды» из Пс 4:6) и молитву как возможные заменители жертвоприношений. Такая теология не могла возникнуть на пустом месте. Можно предположить, что как раз Псалтирь послужила развитию мысли о том, что можно заменить реальное присутствие в Храме за богослужением молитвой. См. Millard M. *Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz*. P. 228–229.

<sup>545</sup> Füglistner N. *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende // Beiträge zur Psalmenforschung*. Würzburg : Echter, 1988. P. 352.

Возражая К. Зайболду, С. Гилльмайр-Бухер настаивает, что «псалмы восхождений» не выросли из фольклора<sup>546</sup>. Сборник псалмов демонстрирует работу профессионалов своего дела, глубоко сведущих в Писании лиц, которые имели доступ к храмовым рукописям, но этим не ограничивались. Они составляли свои «библиотеки» Писаний, следующие за «Законом и Пророками». Были ли эти умелые писцы представителями священных сословий, предшественниками «хасидим» эпохи Маккавеев или предтечами евангельских «книжников», мы не знаем.

Вивьерс выдвигает гипотезу, что сборник изначально функционировал как книга для благочестивых молитвенных размышлений, а не как культово-литургическое руководство<sup>547</sup>. На взгляд Вивьерса, редакционный заголовок *שִׁיר הַמַּעֲלוֹת* указывает на более позднюю культово-литургическую интерпретацию, а не на культовое применение псалмов<sup>548</sup>. Хотя такую точку зрения вряд ли можно признать бесспорной, однако согласимся с тем, что у нее есть определенные основания. В сборник «псалмов восхождений» вошло четыре псалма мудрости (Пс 126–127, 130–132), но ни одного произведения, побуждающего приносить жертвоприношения.

Помимо разного рода гимнов в V книге еврейской Псалтири содержится множество псалмов мудрости (Пс 110–111, 118, 126–127, 130–132, 138). Безусловно, как отмечает Дирк Йоханнес Хьюман, «псалмам мудрости» трудно дать обобщающую жанровую характеристику, поэтому ученые не предлагают абсолютно идентичных списков таких псалмов<sup>549</sup>. К особенностям псалмов мудрости можно отнести их богословский и этический аспекты. Богословский аспект выражается в: 1) прославлении Господа как царя «неба и земли» и попечителя о мире (наибольшее внимание этому уделяется в Пс 145-150); 2) вниманию к Давиду, который одновременно является смиренным слугой Господа и «навек» поставленным царем (см. Пс 107-109, 110-111, 130, 137-143). Обозначенная в литературе мудрости этика коренится в теологии творения (см. Иов 38–42): Бог, держащий в Своих руках вселенную, дает праведнику за его личные качества (справедливость, милосердие, вера) соответствующее воздаяние

<sup>546</sup> Gillmayr-Bucher S. "Like olive shoots around your table": images of the space in the psalms of Ascent // The composition of the Book of Psalms. Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. P. 497.

<sup>547</sup> Viviers H. Why was the macalôt collection (Ps 120–134) written? P. 804.

<sup>548</sup> Как отмечает Э. Ценгер, Псалтирь не акцентирует внимания на чувствах совершителей богослужений и деталях жертвенного ритуала, но много говорит о счастье праведника, размышляющего о Торе день и ночь (Пс 1-2) и воспевающего Его имя (Пс 145-150). Пятая книга Псалтири начинается и заканчивается воспоминанием о праведниках, боящихся Господа и любящих Его (см. Пс 106:42-42; 144:19-21). Этические аспекты здесь отражены в размышлениях о том, каковы должны быть нормы поведения человека, чтобы был процветал он, его семья и весь народ в целом. Следовательно, несмотря на присутствие большого количества песней литургического характера, Пятую книгу Псалтири можно считать посткультовой. См. Zenger E. The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145 // Journal for the Study of the Old Testament. 1998. Vol. 23 (80). P. 99.

<sup>549</sup> Human D. J. "From exile to Zion": Ethical perspectives from the Sîre Hama'alot Psalm 127. P. 523–524.

(здоровье, благополучие и спасение)<sup>550</sup>. Образцом праведника, который был гоним, но потом получил воздаяние от Бога, является Давид. Его образ содержит мессианские черты, да и сами псалмы, составляющие пятую «Псалтирь Давида» (Пс 137-144), имеют эсхатологическую направленность<sup>551</sup>.

После обнаружения в середине XX века кумранских рукописей появились дискуссии в отношении источников и переводов текста Псалтири. В первую очередь были поставлены под сомнения попытки ученых, следующих за Г. Гункелем и З. Мовинкилем, выявить социальный контекст псалмов разного типа. С помощью «критики форм» (Formkritik) было получено множество поучительных данных, но в результате расположение отдельных псалмов и целых сборников в Псалтири стало рассматриваться как результат случайности<sup>552</sup>.

Ученые второй половины XX века обратили пристальное внимание на композицию и редактуру всей Псалтири в целом, учитывая ее канонические границы. Исследуя разночтения в новозаветных рукописях, Дж. Сандерс отметил, что в ряде манускриптов текст книги Деяний читается так: ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ γέγραπται «написано в первом псалме» (Деян 13:33)<sup>553</sup>. За подобным чтением стоит меньше свидетельств, чем за употреблением слова τῷ δευτέρῳ «во втором» в данном стихе книги Деяний. Но такое разночтение «первый / второй» нельзя признать случайным. Оно, по мнению Сандерса, дает основания полагать, что первые два псалма были прибавлены к Псалтири на окончательной стадии ее формирования<sup>554</sup>. В пользу такой точки зрения говорит то, что в некоторых рукописях псалмы 1–2 записаны без разделения, как единый текст<sup>555</sup>. Тот факт, что второй псалом не имеет надписания ни в еврейской Псалтири, ни в греческой, по мысли Д. Бартелеми, объясняется тем, что некоторые древние течения иудаизма, от которых зависят автор книги Деяний апостолов и творения мученика Иустина, считали первые два псалма введением к Книге Псалмов<sup>556</sup>. Возможно, именно в этом духе составитель антологии 4Q174 в начале своего труда группирует определенное количество библейских цитат вокруг Пс 1:1, где он видит призвание членов общины, а затем вокруг Пс 2:1, где он видит указание на те испытания, которое им придется пережить в последние дни.

<sup>550</sup> Ibid. P. 526.

<sup>551</sup> Seybold K. Studien zu Sprache und Stil der Psalmen. P. 221.

<sup>552</sup> Как отмечает М. Грюбер, среди иудейских средневековых экзегетов Раши тоже допускал, что в композиции Псалтири «нет хронологической последовательности» (см. В. Песахим 6В). См. Gruber M. Rashi's Commentary on Psalms. Leiden, Boston : Brill, 2004. P. 476.

<sup>553</sup> См. Критический аппарат в издании Нового Завета: Novum Testamentum Graece. 28th Edition / Eds. K. Aland, V. Aland. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. P. 424.

<sup>554</sup> Sanders J. A. Variorum in the Psalms Scroll (11QPsa). P. 90.

<sup>555</sup> Millard M. Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz. P. 9.

<sup>556</sup> Как полагает Д. Бартелеми, наш второй псалом Псалтири считался первым в определенных греческих кругах примерно до 150 г. н. э., а также среди африканских пользователей перевода *Vetus Latina* и еврейских агадистов вплоть до второй половины III в. Только со времен Оригена в греческой Псалтири утвердилось деление текста на первый и второй псалом, несмотря на то что в храмовой Псалтири два псалма были объединены в один. — Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4 : Psaumes. P. XXIX.

Эрих Ценгер полагал, что и последний Галлель (Пс 145–150) был прибавлен к Псалтири на завершающей стадии ее формирования, ибо границы Пятой книги Псалмов достаточно четко очерчены словами *הַלְלוּ לַיהוָה* «Славьте Господа» (Пс 106:1) и «и да благословляет всякая плоть святое имя Его во веки и веки» (Пс 144:19-21)<sup>557</sup>. На его взгляд, это значит, что окончательная редакция Псалтири, связанная с прибавлением первых и последних псалмов (Пс 1–2 и 145–150), совершалась после того, как все остальные компоненты были собраны воедино.

При этом маловероятно, что еврейский текст Псалтири сформировался в результате тотальной редакции текстов самих псалмов. Как отмечает М. Миллард, базовой структурной единицей Псалтири всегда были отдельные псалмы<sup>558</sup>. В своих исследованиях Джеральд Уилсон показал свидетельства целенаправленной редакции в Псалтири, но, изучая разрывы между малыми сборниками, пришел к выводу, что редакторская деятельность писцов-редакторов ограничилась единичными правками, вкрапленными в дезорганизованное собрание текстов<sup>559</sup>. За пределами малых сборников не было попытки связать между собой разрозненные понятия. Скорее, на уровне редакции была попытка придать осмысленную форму всей Псалтири как цельному произведению.

В пользу такой точки зрения говорит текстологическое наблюдение: вне зависимости от местоположения псалмов в сборниках или в Псалтири в целом их тексты графически отделены друг от друга (заголовки с новой строки, пробелы между текстами даже там, где нет заголовков). Это явление прослеживается как в еврейской, так и в греческой рукописных традициях.

Переход от последнего псалма группы песней восхождений (Пс 119–133) к началу следующей группы (Пс 134–135) является наглядным примером того, как редактор Псалтири взял в руки малые сборники псалмов и «сшил» их посредством близких по содержанию выражений (см. таблицу 16).

**Таблица 16. Связующие звенья 133 и 134 псалмов МТ**

Пс 133:1-2	Пс 134:1-3
<sup>1</sup> Ныне благословите Господа, все рабы Господни, стоящие в доме Господнем, во время ночи.	<sup>1</sup> <i>Хвалите</i> имя Господне, хвалите, <i>рабы Господни</i> ,
<sup>2</sup> Воздвигните руки ваши к святилищу, и <i>благословите Господа</i> .	<sup>2</sup> стоящие в доме Господнем, во дворах дома Бога нашего.
	<sup>3</sup> <i>Хвалите Господа</i> , ибо Господь благ; пойте имени Его, ибо это сладостно.
<i>Источник: составлено автором</i>	

<sup>557</sup> Zenger E. The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145. P. 88–89.

<sup>558</sup> Millard M. Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz. P. 16.

<sup>559</sup> Wilson G. H. Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter // *Vetus Testamentum*. 1984. Vol. 34, no. 3. P. 337.



Сравнение отрывков Пс 133:1-2 и 134:1-3 выявляет следующие расхождения (см. таблицу 17).

**Таблица 17. Расхождения между 133 и 134 псалмами МТ**

Пс 133:1-2	Пс 134:1-3
<p>1. Речь идет о «доме» Господа, который предполагает наличие дворов и возвышающегося над ними святилища.</p> <p>2. Выражение <math>\text{לְעֹמְדֵי}</math> состоит из причастия корня <math>\text{עמד}</math> с определенным артиклем <math>\text{ה}</math> — «стоящие» выполняют служение <i>предстояния</i> в Храме.</p> <p>3. Глагол <math>\text{בָּרְכוּ}</math> «благословите» — это форма породы <i>piel</i> от корня <math>\text{ברך}</math>, который указывает на то, что «стоящие» благословляют, «поднимают руки» ко святилищу, а значит, скорее всего, они священники</p>	<p>1. «Дворы Господа» представлены как место собрания людей (см. Пс 99:4).</p> <p>2. Выражение <math>\text{לְעֹמְדֵי}</math> состоит из относительной частицы <math>\text{לְ}</math> и причастия корня <math>\text{עמד}</math> — «стоящие» указывает на неких людей, <i>которые пришли</i> в Храм.</p> <p>3. Глагол <math>\text{הַלְלוּ}</math> «хвалите» имеет более общее значение, он также употреблен в породе <i>piel</i>, но при этом идет в параллель с <math>\text{זָמְרוּ}</math> «пойте / играйте», указывая как на храмовых певцов, так и на обычный народ (см. Пс 99:4).</p> <p>4. В 19 и 20 стихах перечислены четыре группы поклонников: «дом Ааронов» (священники), «дом Левин» (левиты), «дом Израилев» (народ), «боящиеся Господа» (приходящие из других стран). Призыв <math>\text{בָּרְכוּ}</math> «благословите» относится ко всем четырем группам</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

Литературно-критический анализ 133 и 134 псалмов показывает, что их писали разные руки. Эти тексты идейно связываются посредством корня глагола  $\text{ברך}$  и иных выражений, но не сливаются друг с другом, в отличие от псалмов-близнецов 134 и 135, в которых демонстрируется техника *parallelismus membrorum*. В результате связывания двух групп псалмов (Пс 119–133 и 134–135) в единую цепочку появляется развитие мысли: в 133 псалме завершается начатое в «песнях восхождений» описание Сиона как места присутствия Бога-Творца, источника плодородия и счастья, а в 135 псалме на Сион приходят народ и паломники из других стран. Следуя принципу *lectio surgens*, мы наблюдаем вектор движения мысли: в 133 псалме Господь — Творец неба и земли в лице священников благословляет паломников, идущих на Сион (Пс 133:3), а в 134 псалме приходящие в Храм разные классы населения в ответ благословляют Господа, «живущего» на Сионе (Пс 134:21). Невозможно не заметить и важное отличие, связанное с появлением чужеземцев: если в 133 псалме речь идет только о «рабах Господних» (только евреи,

ст. 1), то в 134 псалме появляются «стоящие... во дворах дома Бога нашего» (не только евреи, ст. 2).

На взгляд Дэвида Эмануэля, диахронические языковые сдвиги, выявленные при сравнении общих отрывков в 133–135 псалмах, позволяют предположить, что с точки зрения датировки 133 псалом предшествует парным 134–135 псалмам<sup>560</sup>. Лингвистические данные, как считает Эмануэль, указывают на послевоенную датировку 134 и 135 псалмов, в то время как датировку краткого 133 псалма определить трудно даже в общих чертах.

Примечательно, что Септуагинта идет дальше масоретского текста в связывании 133 и 134 псалмов. Здесь мы встречаем выражение, которое написано почти под копірку (см. таблицу 18).

**Таблица 18. Связующие звенья 133 и 134 псалмов LXX**

Пс 133:1-2	Пс 134:1-3
<sup>1</sup> Ἴδου δὴ εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πάντες οἱ δοῦλοι κυρίου οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν ἀύλαϊς οἴκου θεοῦ ἡμῶν. <sup>2</sup> ἐν ταῖς νυξίν ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν κύριον.	<sup>1</sup> Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου, αἰνεῖτε, δοῦλοι, κύριον, <sup>2</sup> οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν ἀύλαϊς οἴκου θεοῦ ἡμῶν. <sup>3</sup> αἰνεῖτε τὸν κύριον, ὅτι ἀγαθὸς κύριος· ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ὅτι καλόν.
<i>Источник: составлено автором</i>	

Составитель греческого перевода, по всей видимости, работал с Псалтирью целиком и не был столь же чувствительным к границам между сборниками псалмов, как составители еврейской Книги Псалмов. Это значит, на наш взгляд, что при анализе теологических смещений в греческом переводе «песней восхождений» следует принимать во внимание, что переводчик последовательно переводит всю книгу, сглаживая как границы между сборниками, так и отличия (лексические, теологические) разных книг еврейской Псалтири.

Хотя такие рукописи Мертвого моря, как 11QPs<sup>a</sup>, показывают, что в эпоху Второго Храма была определенная свобода в составлении сборников псалмов «для личного пользования», устойчивость в написаниях свидетельствует о том, что составители сборников опирались на уже сформированные группы псалмов (псалмы Асафа, псалмы сынов Кореєвых, псалмы Аллилуйя, псалмы восхождений и проч.). Их и следует рассматривать как промежуточный этап на пути формирования Псалтири в ее канонической форме.

<sup>560</sup> Emanuel D. The diachronic order of Psalms 134–136 // Hebrew Studies. 2013. Vol. 54. P. 79–92.

Если придерживаться общепринятой точки зрения, формирование еврейской Псалтири завершилось в эллинистический период (III или II в. до н. э.)<sup>561</sup>. В отношении датировки перевода имеются две точки зрения: 1) перевод был осуществлен до конца II в. до н. э.; 2) Псалтирь переводилась в течение I в. до н. э.

В пользу ранней датировки перевода могут служить следующие аргументы: 1) влияние греческой Псалтири на переводы книг Исаии, Притч и Первой книги Маккавеев, если, конечно, допустить, что Первая книга Маккавеев является переводом, а не просто подражает языку Септуагинты (ср. Пс 78:2-3 и 109:4 с 1 Макк 7:17 и 14:41 соответственно); 2) предпочтение переводчиков Псалтири в использовании слова *ἀλό*, а не *ἐκ* (считается, что слово *ἐκ* становится более частым в *койне* в позднеэллинистический и раннеримский периоды)<sup>562</sup>.

Если наше предположение верно, между последним этапом редакции Псалтири и первым греческим переводом (конец II в. до н. э.) прошло немного времени. В результате 150 греческих псалмов, называемых «каноническими», в какой-то мере стали отражением одной из рукописей еврейской Псалтири, которую незадолго до этого завершили редактировать благочестивые иерусалимские писцы.

Как полагает М. Г. Селезнев, к моменту перевода на греческий каноническая Псалтирь еще не обрела окончательной формы, что явствует из различного разделения сборника на отдельные псалмы в Септуагинте и в масоретском тексте, а также из отклонений канонической Псалтири в кумранских рукописях 11QPs<sup>a</sup> и 11QPs<sup>b</sup><sup>563</sup>. На момент перевода могли сосуществовать несколько авторитетных рукописей, которые обусловили разные заголовки, постскриптумы и границы между произведениями в масоретской традиции и в Септуагинте (ср. Пс 9–10, 114–115, 116, 147 в MT и Пс 9, 113, 114–115, 146–147 в LXX).

В период общественно-политических нестроений II века до н. э. греческий перевод мог быть особенно востребован для тех представителей египетской диаспоры, которые хотели следовать основам благочестия, сохраняя упование на Господа, вне зависимости от состояния культа на Сионе. На наш взгляд, это было актуально после конфликта «хасидим» (1 Макк 2:41; 1 Макк 7:13; 2 Макк 14:6) с евреями, готовыми поддаться эллинистическому влиянию, после смерти первосвященника Онии III (см 2 Макк 4:4-39), восстания Маккавеев (167–164 гг. до н. э.) и последующими спорами в отношении законности первосвященства Хасмонеев<sup>564</sup>.

<sup>561</sup> Weber B. *Werkbuch Psalmen*. Vol. I. P. 46.

<sup>562</sup> Aejmelaeus A. *Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators : Experimenting on the Greek Psalter // The Old Greek Psalter*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. P. 54–73.

<sup>563</sup> Селезнев М. Г. Септуагинта: греческая Библия на перекрестке еврейской и греческой культурных традиций. М. : Гранат, 2021. С. 119–120.

<sup>564</sup> В переводах выражений *Ἰουδᾶς βασιλεύς μου* «Иуда царь мой» вместо *Ἰουδαία* «Иудея» (см. Пс 59:9; 107:9) И. Шапер видит ссылку на хасмонейский исторический контекст. Он полагает, что оба выражения относятся к Иуде

## 2.8. Выводы по второй главе

Проведенное исследование продемонстрировало, что масоретский текст «псалмов восхождений» чаще сближается с их древнегреческой версией (LXX), чем с текстом рукописи 11QPs<sup>a</sup>. Местами, напротив, Септуагинта и кумранская рукопись приводят одинаковые чтения в противоположность масоретскому тексту. В четырех из пяти выявленных нами расхождений между МТ и рукописью 11QPs<sup>a</sup> в 125 псалме последняя предлагает чтения, идентичные Септуагинте, что свидетельствует в пользу того, что тексты 125 псалма Септуагинты и 11QPs<sup>a</sup> могли восходить к одной традиции. Но в 120 псалме рукопись 11QPs<sup>a</sup> предлагает более краткую форму текста, в которой 7–8 стихи выглядят как единая строфа, в то время как масоретский текст и Септуагинта одинаково проводят смысловое деление текста по границе между 7 и 8 стихами. В Пс 121:2,8 формы глаголов МТ и предполагаемого источника LXX ближе друг к другу, чем в 11QPs<sup>a</sup>. А в 131 псалме масоретский текст, как и Септуагинта, передает клятву в виде прямой речи Господа, в то время как 11QPs<sup>a</sup> прибавляет частицу ׀ в значении «да, воистину» (ст. 11–12).

Как показало проведенное исследование, в некоторых случаях Септуагинта может помочь в прояснении редких лексем масоретского текста. Как было отмечено, связывая слово מֶשֶׁח מֶשֶׁח (важно, что в Септуагинте оно огласовано как Μοσχο) с упоминаемым в «Истории» Геродота 3:94 народом «мосхов» (μῶσχοι), а также с аккадским Mušku, ученые пришли к выводу, что так именовались горцы из Малой Азии, проживавшие на восточном побережье Черного моря. В «темных» местах масоретского текста современные издатели библейского текста нередко оглядываются на Септуагинту как на свидетеля того понимания псалмов, которое бытовало среди иудеев в период Второго Храма. Например, в случае перевода неоднозначного выражения חֲבֵרָהּ לְהָ יָדָדָהּ — «прочно соединенный вместе» (Пс 121:3), которое может говорить как о плотной застройке города, так и о связанности воедино членов храмовой общины.

Безусловно, в некоторых изданиях, например сделанных с учетом предложенных Г. Гункелем и Г.-И. Краусом эмендаций (см. Пс 122:4), увлеченность Септуагинтой вряд ли оправданна. Однако она показывает, что в последнее столетие ученые стали обращать внимание на те места МТ, которые можно прояснить через призму LXX.

---

Маккавею, устанавливая тем самым *terminus post quem* греческого псалма ок. 165 г. до н. э. Проблематичным для данной интерпретации является то, что Иуда Маккавей никогда не принимал титул царя, который появился в обозначении хасмонеев только с Иоанна Гиркана I (правил с 134 по 104 гг. до н. э.). Если даже допустить, что перевод псалмов подразумевает ссылку на Иуду Маккавея, это не доказывает палестинского происхождения греческого перевода. Scharper J. *Eschatology in the Greek Psalter*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1995. P. 34–45, 83–84.

Исследования еврейской Псалтири последних десятилетий все больше отходят от концепций Г. Гункеля, который рассматривал каждый из псалмов как индивидуальное произведение, и С. Мовинкеля, который искал для каждого псалма культовый контекст, и склоняются к изучению Псалтири как целостного произведения, в котором нашли свое отражение принципы работы составителей и редакторов. В таком случае композицию Псалтири нельзя считать случайной или механической. Как отмечает в своей диссертации Дж. Уилсон, анализ композиции Псалтири в масоретском тексте показывает, что за группировкой псалмов по принципу надписаний стояли определенные теологические цели<sup>565</sup>.

Сборник «псалмов восхождений» дошел до нас в составе Псалтири как слаженное литературное произведение. Нелегко выявить ту историческую основу каждого из псалмов, которая предшествовала включению поэтических произведений в общий сборник «псалмов восхождений». Отдельные фрагменты или псалмы целиком представляют собой сложные поэтические единицы, впоследствии мастерски адаптированные для использования за храмовыми собраниями. Сходство с остальной частью Псалтири показывает, что редактор «песней восхождений» великолепно ориентировался в том, как создаются поэтические произведения такого рода.

Анализ каждого псалма в отдельности не дал ответа на вопрос в отношении авторства и датировки. Редакторские корректуры настолько тесно связаны с основным текстом, что за редким исключением (например, «да скажет Израиль» в Пс 128:1) их отделить невозможно. В силу этого все дошедшие до нас тексты лучше датировать эпохой Второго Храма, чем пытаться гипотетически выделять слои, относящиеся к эпохе Первого Храма или Вавилонского плена.

Лингвистический анализ показал общие черты лексики и синтаксиса для всех «песней восхождений». Схожие фигуры речи и особенности стилистики языка наталкивают на мысль, что составитель сборника хотел с помощью цепочки из пятнадцати произведений передать завершенную мысль. Данную группу псалмов характеризует общность теологии, общность надежды на благословляющего с Сиона Господа, которая связывает воедино все пятнадцать произведений.

Анализ заголовка  $\text{שִׁיר הַמַּעֲלוֹת}$  показал его устойчивость в рукописной традиции. Иные надписания, связанные с Давидом или Соломоном ( $\text{לְדָוִד}$ ,  $\text{לְשֹׁלֹמֹה}$ ), относительно устойчивы в масоретской традиции, но не в древнегреческих переводах и не в Таргуме Псалмов. Последовательность 15 псалмов с одинаковым надписанием в Псалтири, а также наличие данного заголовка в псалмах рукописи 11QPs<sup>a</sup> свидетельствуют о том, что заголовок появился раньше включения сборника «песней восхождений» в еврейскую Псалтирь. Иными словами, мы

---

<sup>565</sup> Wilson G. H. The Editing of the Hebrew Psalter. Yale : Yale University Press, 1981. P. 659–661.

вправе рассматривать псалмы 119–133 как отдельно стоящую «Псалтирь паломников», включенную целиком в V книгу еврейских Хвалений по теологическим мотивам ее составителей.

Иудейская герменевтическая традиция, проистекающая из Мишны, связывала число «пятнадцать», с одной стороны, с количеством храмовых ступеней (см. указание на  $\text{לִלְזֹמֶם}$  «ступени» в 3 Цар 10:19), которые вели от двора Израиля ко двору женщин (М. Сукка 5:4; М. Мидот 2:5), с другой стороны — с преданием о копании царем Давидом глубокой ямы, когда ему понадобились пятнадцать псалмов, чтобы остановить воды, хлынувшие из бездны (ВТ. Сукка 53В). После Реформации аггадическое предание о копании Давидом ямы было оставлено в стороне, а пристальное внимание было уделено заметкам из талмудических трактатов, говорящих об исполнении псалмов на ступенях Храма левитами во время важнейших религиозных праздников, в первую очередь во время праздника Кущей. В таком случае надписание «псалмов восхождений» стало интерпретироваться как свидетельство об адаптации псалмов для исполнения при Храме (С. Мовинкель), как отражение практики Ааронова благословения (Л. Либрайх) либо как указание на мелодию или тональность исполнения псалмов (Д. Митчелл).

Христианские герменевты, начиная с Оригена<sup>566</sup>, опираясь на лексику надписаний псалмов исследуемой группы, трактовали  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  «восхождение» и  $\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  «ступень» как указание на этапы возвращения евреев из Вавилонского плена в Иерусалим<sup>567</sup>. Правда, в самих поэтических произведениях, кроме 119 и 125 псалмов, нет и намека на возвращение из плена. Более того, «паломнический» 121 псалом явно противоречит такому толкованию. Следовательно, христианские толкователи не ставили перед собой задачи реконструировать историческую реальность, а интерпретировали «псалмы восхождений» в гомилетических целях, что показать прообраз духовного восхождения верующего от земли к Небу.

Современные подходы в толковании Псалтири Ж.-Л. Веско (2006) разделил на пять категорий: литературный, музыкальный, исторический, литургический и мистический. Эти и иные подходы в интерпретации «псалмов восхождений» можно сгруппировать в две категории: 1) подходы, которые опираются на внешние свидетельства (сведения из Мишны, Талмуда или сочинений отцов Древней Церкви); 2) подходы, основанные на формальном подходе к тексту

<sup>566</sup> О «ступенях» в свое время писал и Иосиф Флавий, но описывая ступенчатые подъемы он употреблял не слово  $\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$ , которое является частью надписаний «псалмов восхождений», а  $\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  (см. Флавий. Иудейская война, I.1:21). Слово  $\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$ , как и  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  /  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$ , в Септуагинте служит эквивалентом для  $\text{לָזַמֵּם}$  «восхождение, паломничество, ступени» (см. 2 Цар 20:9, 10, 11). Однако в рукописной традиции Септуагинты или в ее ревизиях в заголовках «псалмов восхождений»  $\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  не употребляется.

<sup>567</sup> Всего один раз в Священном Писании, в книге Ездры, слово  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\acute{o}\varsigma$  служит эквивалентом для слова  $\text{לָזַמֵּם}$  «восхождение» при описании возвращения евреев из плена (Езд 7:9). В других случаях употребления в еврейской Библии слово  $\text{לָזַמֵּם}$  указывает на «ступени» и имеет иные эквиваленты в греческом переводе (Исх 20:26; Неем 3:15). — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 614.

(текстологический и лингвистический анализ отдельных псалмов, а также композиции Псалтири в целом).

К первой категории относятся исследования, которые опираются на гипотезы, заложенные в древности христианскими и иудейскими герменевтами. К примеру, Г. Гункель отмечал, что «псалмы восхождений» сформировались как сборник песен, которые воспевались паломниками, идущими в Иерусалим на ежегодный религиозный праздник. К. Зайболд считал, что сборник функционировал как культово-литургическое руководство, отражающее все этапы паломничества: отправление из дома (Пс 119), благословение в путь (120), прибытие в Иерусалим и присоединение к праздничной процессии (121), участие в храмовом культе и отбытие домой после прощального благословения священников (133).

Проведенное нами исследование позволяет поставить под сомнение избыточное доверие иудейским преданиям древности, на которых строится большинство исследований первой категории. Убедительных свидетельств, что «псалмы восхождений» были связаны с возвращением евреев из Вавилонского плена или последующими жертвоприношениями на Сионе, у нас нет. То же можно сказать и о паломническом характере данной группы псалмов. За исключением отдельных произведений (Пс 121), у нас нет никакой уверенности в том, что данные песни пелись по пути из дома в Святой Град или непосредственно на ступенях Храма, ведущих из двора женщин во двор Израиля. Наиболее вероятной нам кажется гипотеза, что данные псалмы сопровождали торжественные процессии паломников, восходящих от внешних ворот города Иерусалим к ступеням, ведущим во внутренний двор Храма на храмовой платформе, во время религиозных праздников. В таком случае применение «псалмов восхождений» на практике было связано с тем историческим периодом, когда Иерусалим был уже довольно большим городом и процессии вышли за пределы храмовой площади. Эти процессии стали уже чем-то отдельным от литургии жертвенного культа (возможно, в период правления Хасмонеев?), потеряв связь как с культом, так и со священниками. Представленная в 132–133 псалмах радость собрания «братьев вместе» отражает позицию не священников, а тех израильтян, для которых «елей на бороде Аарона» является метафорой, а не литургической памятью о чине помазания первосвященника.

Ко второй категории можно отнести гипотезы, которые стали развиваться в новое время в связи с повышением внимания к текстологии и литературному анализу Библии. Так, в середине XIX века В. Гезениусом была предложена гипотеза, согласно которой пятнадцать псалмов были объединены в силу общности «метра и ритма». Ее подхватили и в настоящее время активно развивают сторонники литературного и риторического анализа, приверженцы «канонического подхода» в исследовании Священного Писания.

Все описанные нами выше гипотезы имеют (помимо отдельных экзегетических проблем) два фундаментальных методологических недостатка: 1) они не реконструируют историю происхождения псалмов из самих псалмов, а привносят ее в текст извне (это общая проблема, связанная с датировкой текстов при отсутствии внешних свидетельств); 2) они выделяют отдельные аспекты псалмов и используют их в качестве доводов для формирования более общей картины, опираясь при этом на субъективные допущения.

Существенное отличие настоящего диссертационного исследования от предыдущих состоит в том, что заголовок рассматривается не как повод для написания или применения на практике псалмов исследуемой группы, а как «маркер» сборника в составе канонической Псалтири, предназначенной для последовательного чтения, куда «псалмы восхождений» вошли в уже отредактированном виде. Б. Яновски в свое время отметил, что псалмы входят в состав Книги Псалмов, композиция которой свидетельствует о том, что псалмы занимают в ней не случайное место. Ж.-М. Овер продемонстрировал, что вся архитектура Псалтири, построенная на связях псалмов между собой, свидетельствует о том, что ее теперешний вариант рассчитан на линейное чтение от начала до конца. Х. Вивьерс убедительно показал «спаянность» стихов в псалмах исследуемого сборника, указывая на его редакторскую обработку в период Второго Храма. Границы редакторской обработки псалмов выявить весьма трудно. «Псалмы восхождений» доходят до нас в рукописях, принадлежащих последней стадии редакции Псалтири.

Высказывая сомнения в отношении ряда предположений, отмеченных в трудах иудейских и христианских экзегетов, заметим, что уверенным свидетелем древней практики применения псалмов в жизни остается рукописная традиция, которая представляет нам уже отредактированную Книгу Псалмов или выжимки из нее в виде частных/литургических сборников (например, 11QPs<sup>a</sup>). Псалтирь как книга из 150 произведений предназначена не для сопровождения культа, а для последовательного чтения. Довольно поздние по времени происхождения «псалмы восхождений», отредактированные или написанные в персидский период, получили в Псалтири свое место в V книге, дополняя своей «приземленной» теологией, связанной с благословением Господа с Сиона и счастливой жизнью «братьев вместе», более архаичные представления иных псалмов о Господе-Воине и Судье народов. Ориентированная на семейное благополучие теология «псалмов восхождений» однозначно говорит о том, что данный сборник при сплошном чтении Псалтири мог использоваться как мотив для назидания подрастающего поколения в религиозной этике.

Перевод Псалтири на греческий язык осуществлялся тогда, когда «канон» книги уже почти приобрел современный вид (II в. до н. э.). В это время, когда жители Иудеи, как можно себе представить, регулярно участвовали в иерусалимских праздничных процессиях,



сопровождаемых пением и игрой на музыкальных инструментах, для многих из живущих за пределами Палестины возможность прийти в Храм хотя бы раз в год оставалась пределом мечтаний. Читая псалмы на чужбине, евреи в эллинистический период не столько размышляли о далеком «Мешехе» (מֶשֶׁחַ), сколько скорбели о том, что их пребывание «удалилось» (ἐμακρύνθη) от Святого Града (Пс 119:5). Читая «псалмы восхождений», они как мигранты среди недружелюбных народов могли совершить паломничество лишь мысленно. Поэтому, вспоминая о Законе Божиим, представители диаспоры задумывались над тем, что Богу угоден не столько культ, сколько праведность жизни. А это значит, что возвращение из «плена» во всех пониманиях этого слова («буквальное» и «духовное»), о котором впоследствии размышляли отцы Церкви, было важнее для грекоговорящих иудеев Египта, чем сохранение в культурной памяти литургических деталей храмового культа.

После разрушения Иерусалимского Храма римлянами (70 г. н. э.) потенциальные паломники могли и вовсе никуда не отправляться, а оставаться дома, прославляя Творца неба и земли в кругу семьи, в синагоге или в церкви. Для перехода от физического к умозрительному путешествию к Святым местам им не понадобилось проводить реформы теологических взглядов. Сама Псалтирь в ее окончательной редакции с ее метафорическим языком способствовала двухуровневому пониманию Слова Божия. Перевод на греческий не сделал революционного шага к иносказательному пониманию Писания, а только усилил коннотации, связанные с эсхатологией и мессианством. Примером тому может служить динамика «давидизации» заголовков, которая, как мы покажем в следующей главе, в еврейской рукописной традиции «песней восхождений» местами даже опережала греческие переводы.

## ГЛАВА 3. ПЕРЕВОД НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК

### 3.1. Рукописная традиция и издания текстов древнегреческих псалмов

Когда мы говорим о греческой Псалтири, то понимаем под этим Псалтирь Септуагинты. Латинское слово *Septuaginta* (букв. — Семьдесят) является сокращением от *interpretatio septuaginta virosum* («перевод семидесяти мужей») или *interpretatio septuaginta seniorum* («перевод семидесяти старцев»). Эти «семьдесят мужей», согласно легенде, в течение 72 дней сделали перевод книг Закона Моисеева на греческий язык (III в. до н. э.). Хотя предание, основанное на письме Аристея, говорит о переводе Семидесяти (точнее, 72 ученых из 12 колен Израилевых) только Закона Моисеева (Пятикнижия), в христианской традиции название Септуагинта распространилось на весь греческий Ветхий Завет, включая Псалтирь. Число «семьдесят» (лат. LXX) закрепилось за переводом в качестве типового термина уже у раннехристианских авторов: Иринея Лионского (Против ересей III.21:3), Тертуллиана (Апол. 18) и Августина (О граде Божием 18:42)<sup>568</sup>. В рукописях и в научной литературе можно встретить буквенное обозначение числа 70 — «ο'».

Переводчики Торы на греческий не оставили никакой информации о себе. Исследователи выделяют четыре еврейских источника II в. до н. э. — I в. н. э., в которых приводятся объяснения, как и почему возник данный перевод: 1) цитаты из сочинений Аристобула, сохраненные Евсевием Кесарийским (Праер. ev. XIII, 12:1); 2) Письмо Аристея; 3) пересказ «Письма Аристея» в сочинении Филона Александрийского «О жизни Моисея» (*De vita Mosis* II, 25–44); 4) пересказ «Письма Аристея» в сочинениях Иосифа Флавия «Иудейские древности» (*Antiq. Jud.* XII, 12–118 / 12.1–15) и «Против Апиона» (*Contra Apionem* II, 45–47).

Рассуждая о том, что Платон и Пифагор заимствовали идеи из воззрений евреев, Аристобул (втор. пол. II в. до н. э.) подводит к заключению, что значительные части Торы были переведены на греческий язык задолго до Птолемея II Филадельфа (283–246 до н. э.)<sup>569</sup>. Опираясь на данные свидетельства затруднительно, поскольку никаких подтверждений бытования более древних переводов, чем Септуагинта, мы не находим.

Одним из древнейших памятников, содержащих предание о переводе еврейской Торы на греческий язык, является псевдоэпиграфическое **Письмо Аристея** (ок. 125 г. до н. э.) своему брату Филократу. Согласно Письму, египетский царь Птолемей II Филадельф с подачи

<sup>568</sup> Dines J. M. *The Septuagint*. London, New York : T&T Clark, 2004. P. 2.

<sup>569</sup> Müller M. *Die jüdische Bezeugung und Verteidigung des "kanonischen" Wertes der Übersetzung der Thora // Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta*. P. 16–17.

библиотекаря Димитрия Фалерского захотел иметь перевод еврейского Закона на греческий язык, в связи с чем обратился к первосвященнику Елеазару с просьбой прислать списки Писания и переводчиков. В действительности Письмо Аристея не могло быть написано в эпоху царя Птолемея II, поскольку содержит ряд анахронизмов<sup>570</sup>.

Данный «роман», как его называет Могенс Мюллер, отстаивает незыблемость устоявшегося греческого перевода, его цель — придать переводу высочайший авторитет<sup>571</sup>. Восхищение Септуагинтой, которое мы находим в Письме Аристея, можно рассматривать как апологию *ad intra* для продвижения авторитета LXX против конкурирующих альтернативных переводов, но также, как отмечает Джузеппе Велтри, и *ad extra* для противостояния опасности отступничества еврейских интеллектуалов от веры отцов (см. Пролог к книге Иисуса сына Сираха, ст. 21–29)<sup>572</sup>.

Ян Йостен отмечает, что гебраизмы Септуагинты свидетельствуют о том, что этот перевод был сделан евреями для евреев. У неевреев возникли бы проблемы с пониманием таких слов, как *πάσχα* и *σίκερα*; им было бы непонятно, что почему Бог «играет» с большими морскими чудовищами (см. Пс 103:25-26); более того, они не отнеслись бы положительно к тому, что в Септуагинте их считают языческими *ἔθνη* «народами» в противовес *λαός* «народу» Божию (см. Исх 33:16), их статуи/богов считают *εἰδωλα* «идолами», а также уничижительно относят к классу имеющих «крайнюю плоть» *ἄκροβυστία*, т. е. необрезанных (см. Быт 34:14)<sup>573</sup>. Септуагинта родилась в результате встречи иудаизма и эллинистической культуры, она была написана на понятном для греков *koine*, но неевреи неизбежно могли бы заметить, что текст, который они читают, адресован не им.

Для установления места и времени происхождения греческой Псалтири обычно применяют историко-филологический метод экзегезы Писания, позволяющий на основе диалекта языка определить место происхождения текста, а на основании аллюзий, содержащихся в тексте, провести параллели между свидетельствами Писания и историческими личностями либо событиями. Принято считать, что греческий перевод псалмов — это работа одного переводчика или группы переводчиков, которые вместе работали над созданием Псалтири LXX<sup>574</sup>.

<sup>570</sup> Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб. : Издательство «Дмитрий Буланин», 1999. С. 103.

<sup>571</sup> Müller M. Die jüdische Bezeugung und Verteidigung des “kanonischen” Wertes der Übersetzung der Thora // Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta. P. 24.

<sup>572</sup> Veltri G. Übersetzungsverständnis und Autorität. Rabbinische Einstellung zu Septuaginta und Aquila // Der Septuaginta-Salter: Sprachliche und theologische Aspekte. Freiburg : Herder, 2001. P. 92.

<sup>573</sup> Joosten J. Septuagint Greek and the Jewish Sociolect in Egypt // Die Sprache der Septuaginta: The Language of the Septuagint. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2016. P. 256.

<sup>574</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 21.

В начале XX века наиболее весомой считалась гипотеза об Александрийском происхождении перевода. Она основывалась на терминологии греческих псалмов, которая гипотетически отражает египетскую среду. Исследователи увидели в обороте ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας μου «Бог спасения моего» (יְיָ אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי в МТ; Пс 87:2) указание на царский титул Σωτήρ, а слово δύναμις из выражения κύριος τῶν δυνάμεων «Господь сил» (יְיָ הַקֹּדֶם в МТ; Пс 23:10; 45:8, 12; 47:9) приняли как намек на «вооруженные силы / армию» птолемеевского Египта<sup>575</sup>.

После выхода в свет программного исследования Д. Бартелеми «Les Devanciers d'Aquila» (1963) «общепризнанное» египетское происхождение греческой Псалтири было поставлено под сомнение. Г.-Й. Венец и А. ван дер Кой выдвинули следующие аргументы в пользу палестинского происхождения перевода Псалтири:

1) в псалмах LXX употреблены термины βᾶρις и πυργόβαρις «дворец, замок» (см. Пс 44:9 для לְהִיכָל; 47:4,14 для מִן הַמִּצְדָּה; ср. Пс 121:7), на которые оказало влияние древнееврейское слово מִצְדָּה «крепость, цитадель». Опорой для данного аргумента является заметка блаженного Иеронима, что слово βᾶρις имеет палестинское происхождение (verbum est ἐπιχώριον Palaestinae — Ер. LXV, PL 22.633; ср. толкование на Пс 45:9 в Breviarium in Psalmos, PL 26.9581). В Египте слово βᾶρις означало «барка, лодка с плоским дном» (см. Herodotus II.46.91), а не «крепость», на что обращал внимание блаженный Иероним<sup>576</sup>;

2) перевод еврейской частицы כִּי греческим выражением καὶ γάρ, как считал Г.-Й. Венец, свидетельствует о зарождении традиции *kaige* и, соответственно, говорит о палестинском происхождении перевода<sup>577</sup>. В этом случае подразумевается, что если традиция *kaige* имеет палестинское происхождение и она как-то связана с греческой Псалтирью, это значит, что и сама греческая Псалтирь появилась в Палестине<sup>578</sup>;

3) в заголовках греческих псалмов, которые отсутствуют в МТ, есть литургические примечания с указаниями на дни недели по субботе (см. Пс 23:1; 47:1; 93:1), которые подтверждают свидетельства Мишны о ежедневных всесожжениях в Иерусалимском Храме (см. М. Тамид 7:4). Так, в слове χρισθῆναι из Пс 26:1 Кой видит ссылку на помазание первосвященника, а в выражении ἐξοδίου σκηνῆς из Пс 28:1 — указание на праздник Кущей<sup>579</sup>.

<sup>575</sup> См. Flashar M. Exegetische Studien zum Septuagintapsalter // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1912. Vol. 32. P. 186–189.

<sup>576</sup> Brucker R. Zum ‚Sitz im Leben‘ des Septuaginta-Psalter // Die Septuaginta-Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. P. 564–579.

<sup>577</sup> Venetz H. J. Die Quinta des Psalteriums : Ein Beitrag zur Septuaginta-und Hexaplaforchung // Collection Massorah. Vol. 1. Hildesheim: Gerstenberg, 1974. P. 81–84.

<sup>578</sup> Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter // The World of the Aramaeans I: Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion / Ed. P. M. M. Daviau, J. W. Wevers, M. Weigl. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. P. 254.

<sup>579</sup> Van der Kooij A. On the place of origin of the Old Greek of Psalms // Vetus Testamentum. 1983. Vol. 33 (Fasc. 1). P. 70–71, 74.

Вышеупомянутые аргументы нельзя считать до конца убедительными. Во-первых, как показал А. Питерсма, комментарий блаженного Иеронима был принят некритично, поскольку слово βᾶρις «крепость» использовалось шире, чем предполагал Иероним. Употребление его в источниках начиная с персидских времен (с V в. до н. э.) засвидетельствовано по всей Западной Азии (от Палестины до Фракии). Арамейская форма слова אררִב «укрепленное место, крепость» (варианты огласовки: אררִבִּי или אררִבִּי; см. Езд 6:2) была хорошо известна евреям Элефантины, которые использовали его для обозначения своей крепости, а также крепости в Сиене<sup>580</sup>.

Во-вторых, эквивалентами для еврейского צַד в греческой Псалтири служат самые различные выражения: καὶ γάρ (Пс 18:12; 40:10; 70:22; 82:9; 83:4, 7; 84:13; 118:23; 138:10), καὶ ἕως (Пс 70:18), καὶ (Пс 18:14), ὅτι (пс 138:12), но не καὶ γέ. Кроме того, καὶ γάρ также встречается в книгах, палестинский перевод которых недоказуем (например, 2 Пар). Несмотря на эпизодическое использование καὶ γάρ для צַד и חָס (Пс 40:10; 57:3; 64:14) в греческих псалмах, на что указывал Венетц<sup>581</sup>, это не доказывает, что перевод Псалтири следует считать зависимым от традиции *kaige*.

В-третьих, следуя логике Ван дер Коя, надо допустить, что синагогальное богослужение грекоязычных евреев в Палестине должно было ориентироваться на использование еврейских псалмов в храмовой литургии. Однако такой вывод проблематичен по ряду причин. В ссылках на дни недели нет лингвистической однородности: 23 псалом озаглавлен τῆς μιᾶς σαββάτων — «в первую субботу», 47 псалом δευτέρᾳ σαββάτου — «второй субботы», 92 псалом εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου — «в день, предшествующий субботе», 93 псалом τετράδι σαββάτων — «четвертой из суббот». Надписание πέμπτῃ σαββάτου — «пятой субботы» (Пс 80:1) засвидетельствовано только в дочерних переводах Септуагинты, а именно в Саидской, Латинской, Армянской и Эфиопской версиях, что свидетельствует против еврейского происхождения этих надписей. Только в 91 псалме литургическое надписание присутствует и в масоретском тексте (לְיוֹם הַשַּׁבָּת), и в Септуагинте (εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου). Поэтому А. Ральфс в Гёттингенском издании Септуагинты ставит под сомнение еврейское происхождение литургических прибавлений к заголовкам псалмов, а Хольгер Гцелла делает вывод, что эти дополнения не доказывают литургическое предназначение Псалтири Септуагинты<sup>582</sup>. Заголовки с εἰς, по всей видимости, отражают экзегезу текстов, а не особенности их применения в жизни: если мы понимаем заголовок εἰς Σαλωμών как «о Соломоне» (Пс 71:1), то и выражение εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου должно пониматься как «в воспоминание о субботе» (см. Пс 38:1 в Вашингтонском кодексе). Это

<sup>580</sup> Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter. P. 255.

<sup>581</sup> Venetz H. J. Die Quinta des Psalteriums : Ein Beitrag zur Septuaginta-und Hexaplaforchung. P. 52–57.

<sup>582</sup> Gzella H. Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung // Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und theologische Aspekte. P. 29.

означает, что большая часть заголовков псалмов по смыслу их использования соответствует экзегетическим, ориентированным на понимание следующего за ними текста целям, а не литургическим. Такую точку зрения Х. Гцелла объясняет тем, что перевод Псалтири, вероятно, был сделан для личного благочестия (для молитвы и размышления), а не для использования в грекоговорящей синагоге<sup>583</sup>.

В пользу египетского происхождения греческой Псалтири могут также указывать божественные предикаты βοήθός «помощник» (Пс 117:7; 145:5), ἀντιλήμτωρ «заступник» (Пс 58:10, 17-18; 53:6) и καταφυγή «прибежище» (Пс 70:3). Орсолина Монтевекки отмечает, что эти термины были типовыми при обращении к правителям Египта, они чаще встречаются в папирусах птолемеевской эпохи, чем римской, что определяет вероятный временной период создания перевода<sup>584</sup>. Примечательно, что термин εὐεργέτης («благодетель») не служит для обозначения Бога в псалмах, видимо потому, что он использовался в качестве эпитета для двух царей династии Птолемеев (Птолемей III Эвергет царствовал в период с 246/245 по 222/221 г. до н. э.; Птолемей VIII Эвергет был царем Египта в 145–116 гг. до н. э.).

Если выводы Монтевекки верны, выходит, что лексика религиозных контекстов Септуагинты была заимствована из административной сферы. Птолеми воспринимались как боги, и поэтому обращение к царю иногда могло выглядеть как обращение к божественной личности. Вне религиозных контекстов переводчик псалмов прибегает к *koine* разговорной речи. Например, слово ἀντιλήμτωρ (см. Пс 108:12) встречается не в литературных контекстах, а в папирусах делового характера, в еврейской или христианской литературе, созданной под влиянием LXX. Следовательно, как указывает Дж. Айткин, переводчик LXX не обращается к языку греческих религиозных гимнов<sup>585</sup>.

Замена выражений הַיָּרֵךְ וְהַיָּבֵשׁ «лето и зима» на θέρος καὶ ἔαρ «лето и весна» (Пс 73:17), קָדִים «восточный ветер» на νότον «южный ветер» (Пс 77:26), по мнению Р. Брукера, также указывает на Египет как среду создания греческого перевода Псалтири<sup>586</sup>. Схожее изменение мы находим в 88 псалме: в МТ речь идет о том, что Бог создал הַצֵּפֶרֶת «север» и הַיָּבֵשׁ «юг», а, согласно LXX, были созданы βορρᾶν «север» и θαλάσσης «морья» (Пс 88:13). Живя в Александрии, переводчик мог ассоциировать север с морем, поскольку именно летом с севера дули охлаждающие ветра<sup>587</sup>.

<sup>583</sup> Ibid. P. 30.

<sup>584</sup> Montevecchi O. Quaedam de graecitate psalmodum cum papyris comparata // Proceedings of the IX International Congress of Papyrology. Oslo 19–22 August 1958. Oslo : Norwegian Universities Press, 1961. P. 300–302.

<sup>585</sup> Aitken J. K. Psalms. P. 325.

<sup>586</sup> Brucker R. Zum ‚Sitz im Leben‘ des Septuaginta-Psalter. P. 566.

<sup>587</sup> Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter. P. 259.

В сочинении Филона Александрийского «О жизни Моисея» можно встретить примечание, что, не считая стран, которые находятся в южных широтах, Египет является почти единственной страной, которую не посещает зима (Philo. De vita Mosis 1:114)<sup>588</sup>. Поскольку египтяне описывали смену времен года не в терминах жары и холода, а в терминах высшей и низшей точки уровня воды в Ниле (см. Втор 11:10-11), понятно, что замена «зимы» на «весну» в Псалтири (см. Пс 73:17) могла быть продиктована опытом жизни переводчика, наблюдавшего воочию смену времен года в Египте. Перевод понятий מַבּוּל и חֲטָטָה со значением «потоп» словом κατακλυσμός «наводнение» (Пс 28:10; 31:6) также, вероятно, обусловлен египетской средой, в которой «наводнение» в первую очередь означало ежегодный разлив Нила (ср. Быт 7:10; 9:11 МТ, где речь идет о Всемирном Потопе).

Альберт Питерсма предполагает, что эти и иные примеры указывают на то, что переводчик не просто полагается на стандартные или немаркированные еврейско-греческие эквиваленты — он адаптирует текст к среде своего проживания, наблюдая за поведением реки Нил, которую считали рекой Бога (см. Пс 64:10-11 LXX), а также за эфиопами, живущими в пустыне на границе обитаемого мира<sup>589</sup>. Так, в 73 псалме упоминается δρῆκων (см. דרִיָּן в МТ; Пс 73:14), которого Бог отдал в пищу «жителям пустыни» (см. Пс 103:26 и Иез 29:3-5 и 32:2-8). За этими «жителями пустыни» мы узнаем эфиопов (см. замену אֲרָבִים на Αἰθίοπες в Пс 71:9; 73:14). В Письме Аристея вспоминается о походе Псамметиха против эфиопов, в котором, как утверждается, участвовали и евреи<sup>590</sup>. Во фрагменте Артапана (Frag. 3.7), сохранившегося в Praeparatio evangelica Евсевия Кесарийского, рассказывается о жизни Моисея со дня его рождения до исхода в пустыню (Eusebius, Praep. Evang. IX 27.1-37). Моисей у Артапана представляется военным стратегом, который защищает Египет от эфиопов, является изобретателем кораблей, оружия, родоначальником философии, основателем и организатором египетских культов<sup>591</sup>. Питерсма настаивает на том, что Письмо Аристея и фрагмент Артапана относятся к периоду правления Птолемея VIII Эвергета II (145–116 гг. до н. э.). Оба апологетических сочинения защищают евреев перед лицом правителя Египта, в то время как Птолемей VIII хочет расправиться с ними за то, что евреи воевали на стороне царицы Клеопатры<sup>592</sup>.

<sup>588</sup> Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol 4 : De Abrahamo. De Josepho. De vita Mosis (I–II). De decalogo / Ed. L. Cohn. Berlin : De Gruyter, 1963. P. 146.

<sup>589</sup> Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter. P. 265–266.

<sup>590</sup> Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу (введение, перевод и комментарии) // Труды Киевской Духовной Академии. 1916. Т. 2 (сентябрь-октябрь). С. 4–5.

<sup>591</sup> Артапан // Православная энциклопедия. Т. 3. М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. С. 452–453.

<sup>592</sup> Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter. P. 267.

Несмотря на весомые аргументы в пользу египетского происхождения Псалтири, издатели французского и итальянского переводов Септуагинты проявляют определенную осторожность. Так, в “La Bible d’Alexandrie” указывается, что перевод был завершён во II веке до нашей эры «либо в Александрии, либо в Иудее»<sup>593</sup>. Издатели “La Bibbia dei Settanta” полагают, что перевод книги Псалмов предшествовал переводу Исаяи и Притчей<sup>594</sup>. Такая осторожность объясняется тем, что переводчики псалмов могли придать своим текстам специфически египетскую окраску вне зависимости от того, где они жили (в Александрии или Палестине)<sup>595</sup>. К примеру, использование слова βᾶρις со значением «лодка» в качестве эквивалента для египетского *byr* засвидетельствовано у Эсхила (Suppl. 874: Αἰγυπτίαν γὰρ βᾶριν οὐχ ὑπερθορήι — «тебе не уйти от египетской лодки») и у Геродота (Hist. 2.41)<sup>596</sup>. При этом оба случая, как полагает С. Тораллас Товар, говорят о намерении древних греческих авторов «придать своим текстам египетскую атмосферу»<sup>597</sup>.

Переводчики, создавшие ревизии Септуагинты (Аквила и Симмах), начинают избегать египетских терминов как чужеродных греческому языку. Так, вместо ἐν τῷ ἄχει LXX у Аквилы и Симмаха встречаем ἐν τῷ ἔλει (Быт 41:2), вместо κόνδου LXX у Аквилы употреблено слово σκύφος, а у Симмаха — φιάλην (Быт 44:2). Слово ἐνταφιαστής «бальзамирщик» заменяется у Аквилы на ἰατρός «врач», а вместо ἐνταφιάζω Аквила использует глагол ἀρωματίζω (Быт 50:2).

Как видно, однозначного решения вопроса о месте перевода Псалтири в пользу Египта или Палестины в современной науке нет. Используемая в псалмах лексика египетского обихода, возможно, склоняет чашу весов в сторону египетского происхождения греческой Псалтири<sup>598</sup>.

Перевод Псалтири характеризуется формальной, а не динамической эквивалентностью. Он следует системе подстрочного перевода, стремясь, насколько это возможно, подобрать в греческом лексиконе слова, соответствующие еврейскому источнику, и поставить их, по возможности, в то же самое место в предложении. В греческих псалмах встречаются идентичные масоретскому тексту параллельные отрывки или «дублиеты», сохраняются уникальные для

<sup>593</sup> La Bible d’Alexandrie. Vol. 20. Les Psaumes. Vol. 1. Psaumes 1-40 (41 T M) / Ed. G. Dorival. Paris : Les Éditions du Cerf, 2021. P. 55.

<sup>594</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 26.

<sup>595</sup> Gzella H. Die Wiege des griechischen David... P. 21–23.

<sup>596</sup> Упоминания слова βᾶρις в папирусах подтверждают его использование в греческом языке эпохи Птолемея. Если не принимать это во внимание, получаются неверные библейские переводы. Например, в Плач 2:5 мы находим выражение: καταπόντισεν πάσας τὰς βάρεις αὐτῆς. В NETS в соответствии с предполагаемым Vorlage приводится перевод: he drowned her bastions — «он утопил ее бастионы». Но если ориентироваться на глагол καταποντίζω, обозначающий потопление лодки или корабля в птолемеевских папирусах (например, P. Petr. II 40a.26-27), фразу из Плач 2:5 логичней будет перевести так: «он утопил лодки ее [т. е. Израиля]».

<sup>597</sup> Torallas Tovar S. How Egyptian is the Greek of Septuagint? Some Lexical Notes // Journal for the Study of Judaism. 2022. Электронный ресурс. URL: <https://doi.org/10.1163/15700631-bja10061> (дата посещения 3.10.2023).

<sup>598</sup> Aitken J. K. Psalms. P. 323.



Псалтири выражения<sup>599</sup>. Отсюда возникает предположение, что переводчик Псалтири был один или группа переводчиков работала как одна команда. Небольшие изменения в орфографии между первой и второй частью Псалтири наблюдаются только в Ватиканском кодексе (ср. Пс 1–77 и 78–150), что еще не доказывает наличия двух разных переводческих стилей.

Стефан Олофссон, правда, указывает, что все же примеры смены греческих эквивалентов при переходе от одной книги Псалмов к другой существуют, поэтому, когда в литературе указывается, что переводчик был один, это нужно принимать с определенной долей условности<sup>600</sup>. Некоторые исследователи не исключают множественности переводчиков<sup>601</sup>. С оглядкой на монолитность перевода доказать или опровергнуть это сложно.

В отношении датировки перевода нет однозначного мнения. Арие ван дер Кой относит перевод Псалтири ко II веку до н. э., поскольку в Первой книге Маккавеев усматриваются цитаты, заимствованные из греческих псалмов (см., например, слегка измененную цитату Пс 78:2-3 в 1 Макк 7:17 и аллюзию на Пс 109:4 в 1 Макк 14:41)<sup>602</sup>. Если предположить, что Первая книга Маккавеев, которая является переводом утраченного еврейского оригинала, была написана около 100 г. до н. э., то псалмы должны были быть переведены раньше.

Возражая ван дер Кою, Ральф Брюкер представил ряд аргументов, свидетельствующих о том, что Первая книга Маккавеев могла цитировать не псалмы, а греческие переводы других книг Ветхого Завета<sup>603</sup>. Так, в рассказе о триумфальном шествии евреев после победы над Георгием при Иуде Маккавее (1 Макк 4:24) встречается фраза ὅτι καλόν, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ «ибо благ, ибо вовек милость Его». Схожий припев, встречающийся в нескольких псалмах (см. Пс 99:5; 105:1; 135:1), обычно предваряется увещанием ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ «исповедуйте

<sup>599</sup> Среди прочих примеров Мюнних указывает, что при переводе ὑψῆ «слышать, слушать» переводчик предпочитал использовать εἰσακούειν, когда контекст указывал, что «Бог хорошо слышит», либо ἀκούειν, когда подразумевался простой акт слушания человека. — Munnich O. Indices d'une Septante originelle dans le Psautier Grec // Biblica. 1982. Vol. 63. No. 3. P. 406-416.

<sup>600</sup> В качестве примера множественности эквивалентов для одного еврейского слова С. Олофссон приводит случаи употребления слова ὑψῆ «злой, грешный» в Псалтири. Так, в I книге Псалмов эквивалентами для ὑψῆ служат ἀσεβής (Пс 1:4-6; 9:6) и ἀμαρτωλός (Пс 1:1; 3:8). А во II–V книгах Псалмов устанавливается только один эквивалент — ἀμαρτωλός (Пс 74:11; 81:2; 91:8; 103:35; 118:155; 128:4). Предпочтение в использовании слова ἀμαρτωλός отличает греческую Псалтирь от других книг Ветхого Завета, в которых это слово почти не употребляется в роли эквивалента для ὑψῆ. К примеру, в греческих книгах Бытия, Второзакония и Иова эквивалентом для ὑψῆ служит только слово ἀσεβής. Суммируя проведенное исследование, Олофссон отмечает, что в начале своего труда переводчик колебался, использовать ли новый эквивалент, который не встречается в греческом Пятикнижии, но потом стал уверенно опираться на слово ἀμαρτωλός в качестве аналога для ὑψῆ «по умолчанию». На выбор ἀμαρτωλός повлияла не литература мудрости, а жанр Псалтири как молитвенника. По всей видимости, переводчик не возвращался и не редактировал ранее переведенные им самим псалмы, а двигался только вперед. — Olofsson S. The Translation of ὑψῆ and the Homogeneity of LXX Psalms // XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies : Munich, 2013. Atlanta : SBL Press, 2016. P. 79–92.

<sup>601</sup> Dorival G., Harl M., Munnich O. La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. P. 108.

<sup>602</sup> Van der Kooij A. The Septuagint of Psalms and the first book of Maccabees // The Old Greek Psalter / Eds. R. J. V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. P. 229–247.

<sup>603</sup> Brucker R. Psalmen // Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta. P. 272.

Господа». Близкий по значению рефрен встречается и в исторических книгах, в которых нельзя не отметить отличие. Если в псалмах говорится: ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι χρηστός / ἀγαθός (Пс 106:1; 117:1), то в книгах Паралипоменон звучит призыв ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀγαθόν (1 Пар 16:34; 2 Пар 5:13, 7:3; ср. 2 Езд 3:11). Средний род ὅτι καλόν «ибо благ» (1 Макк 4:24) ближе к чтению греческих книг Паралипоменон, чем греческих псалмов. Если предположить, что вышеуказанные слова попали в Первую книгу Маккавеев из книг Паралипоменон, значит, у нас нет уверенных доказательств использования греческой Псалтири до начала I в. до н. э.

Греческие псалмы вряд ли предназначались для пения за общественными собраниями в синагогах в период до 70 г. н. э. Они не метричны, как иные греческие культовые гимны<sup>604</sup>. Филон Александрийский цитирует несколько стихов из псалмов, но обозначает их словом ὕμνοι «гимны», а не ψαλμοί «псалмы» или ψαλτήριον «Псалтирь», как было принято называть псалмы в более поздний период (кодексы В, А и другие)<sup>605</sup>.

Периодом от разрушения Храма в Иерусалиме (70 г. н. э.) до окончания гонений на христиан в Римской империи (311 г. н. э.) датируются только фрагменты рукописей и отдельные цитаты из Священного Писания в сочинениях раннехристианских авторов.

Из **Нового Завета** мы получаем свидетельство о единстве сборника, называемого βίβλος ψαλμῶν «Книгой Псалмов» (Лк 20:42; Деян 1:20). Апостол Лука, по всей видимости, принимает ψαλμοί «Псалмы» за уже сложенную книгу (Лк 20:42; 24:44; Деян 1:20; 13:33), когда ссылается на «закон, пророки и псалмы» (Лк 24:44). Обозначение сборника словом ψαλτήριον «Псалтирь» засвидетельствовано в Александрийском кодексе<sup>606</sup>. Слово «Псалтирь» стало общепринятым названием книги в церковнославянском и русском переводах Библии.

Среди ветхозаветных цитат и аллюзий в Новом Завете на первом месте стоят Псалмы (особенно Пс 2, 21, 109 и 117). В книге Деяний смерть Иуды Искарюта и избрание по жребию апостола Матфия связывается с двумя цитатами «из книги Псалмов» (ср. Деян 1:20 и Пс 68:26, 108:8), в проповеди Петра в день Пятидесятницы цитируется 15-й псалом (ср. Деян 2:25-28 и Пс 15:8-11). В Послании к Евреям цитируются пять стихов из 94 псалма (Пс 94:7-11), а затем они интерпретируются в стиле мидраша (Евр 3:7-4:11).

«Диалог с Трифоном иудеем» (ок. 160) мученика **Иустина Философа** (ок. 100–165 гг.) показывает, что острая полемика между иудеями и христианами в отношении рождения Мессии от παρθένος / νεῆνις «Девы / молодой женщины» (см. цитату из Ис 7:14 LXX в Dial. 68,7-8) дошла до обвинений в том, что иудеи «полностью изъяли (τέλεον περιεῖλον) многие места Писания из переводов, сделанных теми семьюдесятью старейшинами, которые были с Птолемеем, из

<sup>604</sup> Brucker R. Zum ‚Sitz im Leben‘ des Septuaginta-Psalter. P. 567.

<sup>605</sup> Brucker R. Psalmen. P. 272.

<sup>606</sup> Битнер К. А., Алексеев А. А., Петров А. Е. Псалтирь // Православная энциклопедия. Т. 58, 2020. С. 531.

которых доказывається, что этот Распятый, быв Бог и человек, и как распятый, и как умирающий...» (Dial. 71,1-3)<sup>607</sup>.

Анализируя высказывания раннехристианского апологета, А. Ральфс в свое время приходил к выводу, что передача текста в христианской традиции изобиловала дополнениями, которые наблюдаются в рукописной традиции Септуагинты<sup>608</sup>. Через сто лет после выхода в свет «Текста Псалтири Септуагинты» Ральфса (Der Text des Septuaginta-Psalter; 1907) оценка высказываний Иустина Философа значительно изменилась. Как в иностранной, как и в отечественной библеистике все больше можно услышать голоса в пользу того, что споры во времена Иустина были не о преднамеренной «порче» библейского текста путем дополнений или изъятий, а вокруг разночтений в альтернативных Септуагинте переводах (Аквилы, Симмаха и Феодотиона др.)<sup>609</sup>. Так, например, протодиакон Роман Штаудингер убеждает, что святой Иустин жалуется на то, что перевод «семидесяти старцев», который представлял для мученика оригинальные слова еврейских пророчеств, был в его время вытеснен другими переводами<sup>610</sup>.

Древнейшие типы текста, которые можно отнести к дооригеновскому *койне*, согласно А. Ральфсу, сохранились в виде верхнеегипетских и западных текстов<sup>611</sup>.

Представленный в саидском переводе (Sa) **верхнеегипетский текст** (IV–IX вв. н. э.) продолжительное время был в литургическом употреблении в Египте среди коптов. Его обновили в XIV веке. А когда вышел из употребления саидский диалект (несколько столетий назад), прекратилось и использование саидской Псалтири. Под редакцией Эрнеста Баджа уже в XIX веке выходила полная Псалтирь (The Earliest Known Coptic Psalter, 1898). Сохранилось множество цитат из коптской Псалтири в литургических саидских текстах.

Главным свидетелем **западного текста** является старый латинский перевод (Vetus Latina). Первые переводы на латынь, как известно, стали появляться в Африке в начале III века н. э. Вторым этапом латинских переводов были ревизии и переводы блаженного Иеронима (кон. IV в.). Оба этапа в развитии латинской переводческой традиции Псалтири мы рассмотрим после обзора греческой рукописной традиции.

<sup>607</sup> Цит. по: Goodspeed E. J. Die ältesten Apologeten. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. P. 181.

<sup>608</sup> Rahlfs A. Der Text des Septuaginta-Psalter. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. P. 232.

<sup>609</sup> Müller M. Die Übernahme der Entstehungsgeschichte im ältesten Christentum bis Augustin // Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta. P. 35–36.

<sup>610</sup> Штаудингер Р. Я. Употребление ревизий Акилы, Симмаха и Феодотиона в экзегезе отцов Церкви (I–V вв.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. No. 34. С. 50–51.

<sup>611</sup> Rahlfs A. Der Text des Septuaginta-Psalter. P. 232–234.

Поскольку указанные А. Ральфсом свидетели древнегреческого текста Псалтири дооригеновской редакции представлены во вторичных переводах (коптский, латинский), которые претерпели изменения во времени, нам приходится опираться на тот поток рукописной традиции, который получил развитие от Оригеновской Гексаплы.

Нижнеегипетский тип текста, представленный в бохайрском переводе (Во, после 400 г. н. э.) в целом согласуется с Ватиканским кодексом (В). Он не содержит чтений, которые Ориген отметил *астериском* как отсутствующие в греческом тексте по сравнению с древнееврейским. И наоборот, отрывки, которые отмечены в Гексаплах знаком *обела* (дополнения Септуагинты к еврейскому тексту), присутствуют в нижнеегипетском типе текста. Исходя из этого А. Ральфс сделал вывод, что за основу Септуагинты Ориген взял текст, подобный нижнеегипетскому<sup>612</sup>.

**Ориген** (ок. 185–253) ставил перед собой задачу отыскать все доступные ему переводы Священного Писания, чтобы сопоставить их между собой и с имеющимся у него еврейским источником. Словом Ἑξάπλῃ «Гексапла» принято обозначать его издание переводов Ветхого Завета (ок. 235–245 г.; Кесария), которое состояло из шести параллельных колонок: еврейский консонантный текст (а), греческая транскрипция вокализованного древнееврейского текста (b), греческие версии Аквилы (α'), Симмаха (σ'), слегка измененная Оригеном версия Септуагинты (οἰ ο')<sup>613</sup> и ревизия Феодотиона (θ'). Схему Гексаплы можно представить в виде таблицы с шестью параллельными столбцами (таблица 19).

**Таблица 19. Схема Гексаплы Оригена**

a	b	c	d	e	f
<b>Еврейский текст</b>	<b>Транскрипт (Secunda)</b>	<b>Аквила</b>	<b>Симмах</b>	<b>Септуагинта</b>	<b>Феодотион</b>
	ἐβρ'	α'	σ'	οἰ ο'	θ'
<i>Источник: составлено автором</i>					

В своей работе Ориген применил текстологические «знаки» (σημεῖα), разработанные филологами Александрии и усовершенствованные Аристархом Самофракийским (216–144 гг. до н. э.) в процессе редактирования сочинений Гомера. Чтения, которые отсутствуют в еврейском тексте, но присутствуют в Септуагинте, Ориген помечал знаком *обела* (÷). Там, где еврейский источник был пространней по сравнению с Септуагинтой, греческий текст дополнялся им из трех

<sup>612</sup> Cordes A. Der Septuaginta Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte. P. 52.

<sup>613</sup> Есть предположение, что полученный Оригеном к 230 году н. э. текст уже демонстрировал некоторую случайную и спорадическую ревизию по отношению к древнееврейскому источнику. — См. Wevers J. W. Text History of the Greek Exodus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. P. 40.

основных ревизий (в основном из Феодотиона). Добавленные в Септуагинту чтения Ориген отмечал *астериском* (\*). Если добавление содержало более одного слова, то в конце фразы, отмеченной в начале *астериском* или *обелом*, мог ставиться знак *метобела* (Ϸ, ϸ). Знак, называемый *антисигмой* (Ϸ), использовался для обозначения перемещенных отрывков (встречается только в Сиро-Гексапле). Не исключено, что критические знаки впервые появились не в оригинальном синопсисе Оригена, а в производных изданиях, начатых Оригеном и развитых Памфилом и Евсевием<sup>614</sup>.

Согласно Евсевию Кесарийскому, Гексапла Псалтири сопровождалась тремя анонимными переводами<sup>615</sup>, которые принято сейчас обозначать как Quinta (ε'), Sexta (ζ') и Septima. Согласно Епифанию Кипрскому, Гексапла Псалтири содержала еще одну колонку, в результате чего синопсис состоял из восьми колонок и назывался 'Οκταπλᾶ «Октапла»<sup>616</sup>. В высказываниях самого Оригена нет описания Гексаплы как таковой, о ней мы узнаем из сохранившихся фрагментарных копий гексапларной Псалтири (см. Ra 113, 271, 1098) и из более поздних источников, таких как Евсевий Кесарийский (260/270–339/340 гг. н. э.). Если следовать Евсевию, первой по времени появилась Гексапла, после которой Оригеном была создана Тетрапла, состоящая из ревизий Аквилы, Симмаха, Феодотиона и версии Семидесяти (Eusebius, Hist. eccl. VI.16; cf. Rufinus, Hist. eccl. VI.16.4).

Несмотря на свидетельства отцов Церкви, у нас мало рукописей, подтверждающих предположение, что Ориген размещал эти дополнительные версии в столбцах (фрагментов такого формата не сохранилось) или в виде примечаний в двух последних столбцах (e, f), как это предполагает Псалтирь Джованни Меркати (Ra 1098)<sup>617</sup>. За исключением двух небольших фрагментов (Ra 113 и 271, X в.) манускрипты, в которых текст Гексаплы представлен в столбцах, являются палимпсестами, обрезанными по краям: рукопись Ra 2005 (VII в. н. э.) представляет собой сильно обрезанный лист, на котором просматриваются четыре колонки: Secunda, Аквила, Симмах и Септуагинта; рукопись Ra 1098 (X в. н. э.) в избранных псалмах содержит пять колонок, которые являются частью катены к Псалтири. Колонка с еврейским текстом в Ra 1098 не сохранилась. Реконструированная схема рукописи Ra 1098 выглядит следующим образом (таблица 20):

<sup>614</sup> Dines J. M. The Septuagint. London, New York : T & T Clark, 2004. P. 101.

<sup>615</sup> Eusebius. Historia ecclesiastica VI.16.3: ἔν γε μὴν τοῖς Ἐξαπλοῖς τῶν Ψαλμῶν μετὰ τὰς ἐπισημοὺς τέσσαρας ἐκδόσεις οὐ μόνον πέμπτην, ἀλλὰ καὶ ἕκτην καὶ ἑβδόμην παραθεῖς ἐρμηνείαν [...]. — Bardy G. Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Vol. 2. Paris : Éditions du Cerf, 1955. P. 110.

<sup>616</sup> ἐὰν δὲ καὶ ἡ πέμπτη καὶ ἡ ἕκτη ἐρμηνεία συναφθῶσιν ἀκολούθως τοῦτοις ὀκταπλᾶ καλεῖται. — Eriphanus. De mensuris et ponderibus, lines 529–531 // Moutsoulas E. Τὸ 'Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν' ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος // Θεολογία. 1973. Vol. 44. P. 157–198 ; см. Rahlfs A. Vetus Testamentum Graecum. Vol. X. Psalmi Cum Odis. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. P. 60.

<sup>617</sup> См. Psalterii Hexapli reliquiae. Vol. 8 : Codices ex ecclesiasticis Italiae Bybliotheccis delecti phototypice expressi / Ed. G. Mercati. Rome : Bybliothecca Vatican, 1958.

Таблица 20. Реконструированная схема рукописи Ra 1098

a	b	c	d	e	f
<b>Еврейский текст</b>	<b>Secunda</b>	<b>Аквила</b>	<b>Симмах</b>	<b>Септуагинта (+ θ' на полях)</b>	<b>Quinta (+ ζ' на полях)</b>
	έβρ'	α'	σ'	οι ο'	ε'
<i>Источник: составлено автором</i>					

Ученые, исследовавшие рукопись Ra 1098 (например, Меркати, Венец и Калоз), пришли к следующим выводам<sup>618</sup>:

- в колонке f Псалтири Меркати содержится версия Quinta, а не перевод Феодотиона;
- колонка e (Септуагинта) содержит маргинальные чтения из θ' (если они отличаются от чтений Септуагинты);
- колонка f (Quinta) обогащена чтениями из Sexta (если они отличаются от чтений Quinta);
- Феодорит Кирский ошибочно отождествляет колонку f с Феодотионом, а затем традиция, зависящая от Феодорита, стала повторять ошибочные ссылки на θ'-чтения, которые на самом деле являются чтениями Quinta;
- сиглы σ' (Симмах) и ζ' (Sexta) часто путались при передаче гексапларных чтений.

Ориген начал работу по пересмотру Септуагинты, которую продолжили его преемники — Памфил и Евсевий. Так, в колофоне Синайского кодекса после книги Есфирь можно найти два примечания, в которых говорится, что: 1) для исправления кодекса переписчик использовал древнюю рукопись, содержащую книги от Первой книги Царств до Есфири, исправленную мучеником Панфилом; 2) исходный текст был μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὁριγένους «скопирован и исправлен согласно Гексапле Оригена». Причем исповедник веры Антонин ἀντέβαλε «сверил», а Памфил собственноручно διόρθωσα «исправил» рукопись, когда находился в тюрьме (ок. 309 г. н. э.)<sup>619</sup>. Вероятно, здесь идет речь и том, что Антонин зачитывал текст с одной рукописи, а слушающий его Панфил делал правку в другой. Опираясь на «Предисловие к книге Паралипоменон» блаж. Иеронима, в котором идет речь о том, что во времена святого «жители Палестины читали книги, над которыми трудились Ориген, Евсевий и Памфил», Питер

<sup>618</sup> Исследования палимпсеста Меркати (Ra 1098) разных ученых детально рассмотрены Ф. Альбрехтом. — Albrecht F. Report on the Göttingen Septuagint // Textus. Journal on textual criticism of the Hebrew Bible. 2020. Vol. 29. No. 2. P. 214–216.

<sup>619</sup> Текст колофона приводим в сокращении по изданию: Gentry P. J. Origen's Hexapla // The Oxford Handbook of the Septuagint / Ed. A. G. Salvesen, T. M. Law. — Oxford : Oxford University Press, 2021. P. 559.

Джентри делает вывод, что Памфил и Евсевий вместе работали над копированием либо самой Гексаплы, либо производной из нее гексапларной рецензии Септуагинты<sup>620</sup>.

Некоторые из копий, произведенных с Гексаплы (или Тетраплы), стали родительскими текстами для Сиро-Гексаплы. Они содержали в качестве основного текста копию пятой колонки Гексапл с критическими знаками и чтениями из Феодотиона, Аквилы и Симмаха<sup>621</sup>. Перевод Гексаплы на сирийский язык осуществил Павел, епископ города Теллы, в 616 году. Греческий *Vorlage*<sup>622</sup> Псалтири в Сиро-Гексапле содержит следы «усовершенствований», которые демонстрируют влияние антиохийской традиции<sup>623</sup>. Основным свидетелем Сиро-Гексаплы Псалтири на сегодняшний день является Codex Ambrosianus C 313 inf. (VIII в. н. э.). В колофоне сирийской рукописи утверждается, что «Притчи были скопированы и сверены с точной копии, в которой на полях были написаны схолии рукой Памфила и Евсевия». Интерпретируя данный колофон, П. Джентри допускает, что исходный текст греческой рукописи, использованной сирийскими переводчиками, был изготовлен переписчиками под наблюдением Памфила и Евсевия, которые представили в примечаниях на полях найденные ими в Гексаплах Оригена тексты ревизий<sup>624</sup>.

К сожалению, оригиналы Гексаплы и Тетраплы были утрачены при вторжении арабов в Кесарию в 638 г. н. э. В 1875 году Фредерик Филд подготовил актуальное по сей день издание, в котором собрал воедино свидетельства о Гексаплах из сочинений отцов Церкви (Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского и др.), Сиро-Гексапл и катен из рукописей Ra 190, 1133, 1134, 1140 и 1175<sup>625</sup>. Все эти фрагменты и дополнительные материалы, обнаруженные впоследствии, были собраны в базе данных Гёттингенской Септуагинты (<https://septuaginta.uni-goettingen.de>,

<sup>620</sup> Gentry P. J. Origen's Hexapla // The Oxford Handbook of the Septuagint. P. 566.

<sup>621</sup> Вопреки порядку, принятому в Гексаплах, самой ранней ревизией Септуагинты считается перевод Феодотиона, известный также как прото-Феодотион (ок. 30–50 гг. н. э.). Его обычно характеризуют как «легкий» пересмотр, который идет в направлении гевраизации греческого текста. Пересмотр Аквилы (нач. II в. н. э.), вероятно, был основан не на греческом тексте Септуагинты, а на пересмотренном еврейском тексте в объеме прото-Феодотиона. Перевод Аквилы настолько отличается от Септуагинты, что некоторые исследователи называют его не «ревизией», а новой «версией». В ней прослеживается стремление к буквализму, доходящее до рабского подражания протомасоретскому источнику. Пересмотр Симмаха (II в. н. э.), вероятно, не был основан непосредственно на греческом тексте LXX. Местами он отличается от переводов Аквилы и Феодотиона более высоким литературным стилем. — Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 15.

<sup>622</sup> Немецкое слово *Vorlage* (ж. р.) со значением «образец, оригинал» в современной Библиистике принято относить к какому-то варианту текста, конкретной рукописи или группе рукописей (отрывков). Древнееврейская версия текста, которую греческий переводчик берет за основу перевода, принято называть *Vorlage* этого перевода.

<sup>623</sup> Детальный анализ Сиро-Гексапл приводится в издании Роберта Хиберта: Hiebert R. J. V. The “Syrohexaplaric” Psalter. Atlanta, GA : Scholars Press, 1989.

<sup>624</sup> Gentry P. J. Origen's Hexapla // The Oxford Handbook of the Septuagint. P. 560.

<sup>625</sup> Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplaris. Oxford : Clarendon Press, 1875. Объединенными усилиями нескольких организаций не так давно был создан проект Hexapla ([www.hexapla.org](http://www.hexapla.org)), нацеленный на то, чтобы собрать все источники Гексапл, опубликованные со времени издания Ф. Филда, и подготовить критические издания всех известных материалов. В настоящее время вышли в печать гексапларные издания Иова 22–42; книги Песнь Песней, Екклесиаста, Числа и Иова 1–21. Издание гексапларной Псалтири по состоянию на 10.04.2024 все еще ожидается.

дата обращения 10.04.2024), которая следует принятому Ф. Филдом разделению Гексапл Оригена на девять основных текстов (таблица 21):

**Таблица 21. Тексты, привлекаемые Ф. Филдом для реконструкции Гексапл**

a	b	c	d	e	f	g	h	i
<b>Еврейский текст</b>	<b>Транскрипт</b>	<b>Аквил а</b>	<b>Симмах</b>	<b>Септуагинта</b>	<b>Quinta</b>	<b>Sexta</b>	<b>Феодотион</b>	<b>Другой</b>
	έβρ'	α'	σ'	οι ο'	ε'	ζ'	θ'	ἄλλος
<i>Источник: составлено автором</i>								

В наибольшей сохранности до нас дошли отдельные рукописи Септуагинты, появившиеся с эпохи римского императора Константина. Согласно «Житию Константина» (337 г.) Евсевия Кесарийского, по распоряжению императора государственные скриптории должны были изготовить 50 кодексов божественного Писания, «удобных для чтения и легко переносимых для употребления» в церквях (Eusebius, Vit. Const. IV.37.1)<sup>626</sup>. Евсевий был знаком с критическими значками, которые были проставлены в пятой колонке Гексапл Оригена, однако при подготовке книг греческого Ветхого Завета к изданию в связи с поручением императора Константина они были опущены. Мы не знаем, были ли изготовлены все 50 экземпляров и какова была их дальнейшая судьба, однако от IV–V веков до нас действительно доходит несколько кодексов, содержащих почти полный корпус книг Ветхого и Нового Заветов, включая канонические и неканонические книги. Это кодексы Ватиканский (Codex Vaticanus — V), Синайский (Codex Sinaiticus — S) и Александрийский (Codex Alexandrinus — A).

Огромная популярность, которой пользовалась Псалтирь в период поздней античности и в византийскую эпоху, привела к появлению беспрецедентного количества рукописных копий, комментариев и катен. Поскольку Псалтирь зачастую переписывалась отдельно от остального Ветхого Завета, история ее текста отличается от истории других книг Септуагинты.

По свидетельству блаженного Иеронима, в его время помимо ревизии Оригена находились в обращении рецензии Исихия и Лукиана<sup>627</sup>. Это значит, что к началу V века, на взгляд Иеронима, сосуществовали три формы текста Септуагинты, из которых святой Латинской Церкви отдавал предпочтение Гексаплам Оригена. К редакциям Лукиана и Исихия он относился скептически.

Как полагает Д. В. Зайцев, **Исихия** (ум. ок. 306 г.) можно отождествить с упомянутым у Евсевия Кесарийского египетским епископом, пострадавшим в период гонений императора

<sup>626</sup> Евсевий Кесарийский (Памфил). Сочинения. Т. 2. СПб.: Типография Е. Фишера, 1849. С. 171–172.

<sup>627</sup> Hieronymus Stridonensis. Praef. in Paralipomenon // PL. 28, 1845. Col. 1325a



Диоклетиана<sup>628</sup>. Рецензия мученика Исихия, бывшая в обращении в Александрийской Церкви в IV–V вв., не сохранилась. Хотя ее следы пытаются выявить в произведениях Дидима Слепца и Кирилла Александрийского, в Александрийском кодексе и в коптских переводах Библии, ученые признали сложность вычленения ее из источников. Долгое время исследователи утверждали, что Ватиканский кодекс является представителем редакции Исихия, но сегодня сам факт существования этой ревизии подвергается сомнению<sup>629</sup>. Ральфс в своем критическом издании Септуагинты к редакции Исихия не обращается.

Священномученик **Лукиан**, пресвитер Антиохийский (240–312 гг.), пытался восстановить наиболее надежный текст Септуагинты посредством сопоставления его с еврейским. Рукописи Лукиановской рецензии определяются посредством сравнения их чтений с цитатами из сочинений отцов антиохийской Церкви, у которых данный текст был в обиходе (свт. Иоанн Златоуст, блаж. Феодорит Кирский). Со времен П. А. де Лагарда (1827–1891) отмечается, что особенностью Лукиановской рецензии было восполнение греческого текста по еврейскому источнику в случае расхождений, добавление пояснений и синонимов, употребление аттических форм вместо эллинистических форм *койне*<sup>630</sup>. В современной литературе указывается, что задолго до самого Лукиана существовал так называемый «протолукиановский» вид текста. Поэтому приписывание мученику Лукиану факта создания рецензии было сделано ретроспективно, чтобы придать тексту авторитет<sup>631</sup>. Сегодня вместо вводящего в заблуждение термина «Лукиановская рецензия» все чаще используется термин «антиохийская форма текста».

Помимо дошедших до нас манускриптов Псалтири существенное значение для текстологии псалмов имеют сочинения Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского.

Наиболее важным с точки зрения критики текста является комментарий на Псалмы блаженного **Феодорита Кирского** (Tht). Феодорит пользовался не только распространенной в Антиохии Лукиановской рецензией, но и переводами из Гексапл Оригена. При этом, как отмечает А. Ральфс, Феодорит иногда следует сирийской Пешитте (Sy) или каким-то древним рукописям, из чего следует, что «первоначальный антиохийский текст не всегда был таким, как более поздний официальный текст греческой церкви»<sup>632</sup>.

К сожалению, А. Ральфс недооценил важность комментария на Псалмы Феодорита, являющегося, по оценкам современных ученых, важнейшим свидетелем антиохийского типа

<sup>628</sup> Eusebius. Hist. eccl. VIII 13.7. См. Зайцев Д. В. Исихий // Православная энциклопедия. Т. 27. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 255–256.

<sup>629</sup> Cordes A. Der Septuaginta Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition. P. 56.

<sup>630</sup> Никифоров М. В. Лукиан // Православная энциклопедия. Т. 41, 2016. С. 621–625.

<sup>631</sup> Cordes A. Der Septuaginta Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition. P. 56.

<sup>632</sup> См. Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 66.

текста, из которого произошел «вульгарный» текст, вытеснивший с VII века в пределах Византийской империи все другие виды текста (например, похожие на кодекс В). В результате, как отмечает Рейнхарт Сойлеманс, сигла «L» (т. е. Лукиан) в издании Септуагинты А. Ральфа не всегда обозначает антиохийский текст, но скорее «византийский» текст, представленный массой минускульных рукописей<sup>633</sup>. Почти все сохранившиеся минускулы греческой Псалтири представляют собой *koine* «вульгарного» (византийского) текста.

Восстановление древнейших чтений латинской рукописной традиции не менее сложное, чем греческой. Сохранившиеся рукописи с предполагаемым текстом старолатинской Псалтири датируются не ранее чем серединой IV века. Важными свидетелями чтений латинской Псалтири в значительной мере являются сочинения Тертуллиана, Киприана, Амвросия, Августина, Фортуната и Иеронима<sup>634</sup>.

Знание греческого языка в Африке было менее распространено, чем в Риме, поэтому переводы Священного Писания на латынь появились там довольно рано. В африканских церквях в период жизни Тертуллиана, вероятно, общепринятого перевода не существовало. Цитаты из Писания Тертуллиан приводит то на народной латыни, то по греческому тексту с некоторыми отступлениями, то в свободной форме по памяти<sup>635</sup>. Более близко к тексту цитирует Библию священномученик Киприан Карфагенский, который, впрочем, не передает полного текста *Vetus Latina*. По мнению Оливера Норриса, приблизиться к псалмам на древней латыни можно посредством внимательного изучения «Комментариев к псалмам» (*Enarrationes in psalmos*) блаженного **Августина** (Aug; кон. IV в.), написанных до того, как он стал обращаться к переводу блаженного Иеронима, отождествляемому впоследствии с Галликанской Псалтирью<sup>636</sup>.

Старолатинский текст псалмов, схожий с тем, на который опирается в своих комментариях на псалмы Августин, сохранился в двуязычной **Веронской Псалтири** (R; VI–VII вв.), Санкт-Галленском палимпсесте (Ga; VI в.), Синайской Псалтири (ок. IX в.)<sup>637</sup> и Гейдельбергском

<sup>633</sup> Ceulemans R. *Theodoret and the Antiochen text of the Psalms // XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. Atlanta, GA : SBL Press, 2016. P. 149.

<sup>634</sup> Norris O. *Tracing Fortunatianus' Psalter // Fortunatianus redivivus: Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2017. P. 285.

<sup>635</sup> Цит. по: Садов А. Из истории уяснения древне-латинского и Иеронимова текста Библии // *Христианское чтение*. 1913 (февраль). С. 220.

<sup>636</sup> Norris O. *Tracing Fortunatianus' Psalter*. P. 284.

<sup>637</sup> Синайская Псалтирь является одним из малоизученных манускриптов, обнаруженных в 1950 году в монастыре Святой Екатерины на Синае (Cod. Slav. 5). Заголовки псалмов выполнены византийским унциалом красным шрифтом. Начальные буквы песней содержат разноцветные орнаменты византийского стиля. Способ нанесения текста на лист пергамента напоминает сирийскую рукописную традицию, но орнаменты на страницах — восточного и западного типов. Эти особенности, по Элиасу Лоу, позволяют выдвинуть догадку о существовании в IX–X вв. «латинской келии» при Синайском монастыре. Он также отмечает, что затертые слова Синайской Псалтири поновлялась свежими чернилами последующими писцами, что говорит о постоянном обращении к латинской рукописи пока ее в какой-то момент не спрятали в архивах подальше от ревнителей греческого православия. Манускрипт содержит примерно половину канонических псалмов, календарь малоизвестных святых, 18 библейских

папирусном амулете. Несмотря на близость многих выражений Веронской Псалтири к тексту священномученика Киприана Карфагенского, основной ее текст, согласно О. Норрису, следует считать редакцией латинского перевода *Itala* середины IV века<sup>638</sup>, который до введения в оборот ревизий блаженного Иеронима циркулировал в церквях Рима, Милана, Галлии и Испании<sup>639</sup>. Поскольку Веронская и Сен-Жерменская Псалтири являются старейшими свидетелями формы латинской Псалтири, которых не коснулась рука Иеронима, А. Ральфс включил разночтения из этих кодексов в свое издание Гёттингенской Септуагинты.

Помимо комментариев Августина и Веронской Псалтири среди важнейших свидетелей *Vetus Latina* выделяют также Миланскую (*Mediolanum* — ME), Мозарабскую (*Mozarabicum* — MO) и Римскую (*Romanum* — RO) Псалтири.

**Миланская Псалтирь**, иначе называемая *Versio Ambrosiana*, свидетельствует о тексте, который читали в Милане во времена святителя Амвросия Медиоланского (IV в.) и впоследствии переписывали в скрипториях архиепископии и в монастыре при базилике Сант-Амброджио<sup>640</sup>.

**Мозарабскую Псалтирь**, иначе называемую *Versio Mozarabica*, связывают с вестготской Испанией (418–711 гг.). Текст в ней передан обычной латинской графикой. Данная Псалтирь издавалась Джулиусом Гилсоном (1905 г.) и Теофилом Аюсо Марасуэлой (1957 г.)<sup>641</sup>. Главной проблемой изучения Мозарабской Псалтири является наличие двух редакций, используемых в разных географических центрах, Севилье и Толедо (X–XI вв.). Общий для двух редакций

---

песней и часть текста «Страданий свв. Петра и Павла». Особенности лексики сближают текст с Веронской (R) и Римской (RO) Псалтирями. — Lowe E.-A. An unknown Latin psalter on Mount Sinai // *Scriptorium*. 1955. Vol. 9, no 2. P. 178–179.

<sup>638</sup> Название *Itala*, как указывает Садов А., усваивается всем доиеронимовским латинским переводам Библии. Мнения о том, появился ли данный тип перевода в Италии или проконсульской Африке расходятся. В узком смысле *Itala* — это перевод, на который блаж. Августин ссылается в *De doctrina christiana* 2:15 (397 г.): “in ipsis autem interpretationibus *Itala* ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae”. — Цит. по: Садов А. Из истории уяснения древне-латинского и Иеронимова текста Библии // *Христианское чтение*. 1913 (февраль). С. 215.

<sup>639</sup> Norris O. *Tracing Fortunatianus' Psalter*. P. 284.

<sup>640</sup> Demarchi F. *Milanese Early Medieval Psalters : Models and Influences from West and East // Illuminating the Middle Ages*. Leiden : Brill, 2020. P. 19.

<sup>641</sup> *The Mozarabic Psalter : (ms. British Museum, Add. 30, 851) / Ed. J. P. Gilson*. London : Harrison and Sons, 1905; *Biblia Polyglotta Matritensia : Prooemium. 7/21 : Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum*. Critical edition by Teófilo Ayuso Marazuela. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Хотя в заголовке издания Марасуэлы есть претензия на статус «critical edition», однако в рецензиях указывается, что сам автор признавал (с. 36), что его труд cannot be called a critical edition of the Mozarabic Psalter — «нельзя назвать критическим изданием Мозарабской Псалтири». К сожалению, как отмечает Викентий Кантарينو, Т. Марасуэла предлагает «критическое» издание только той версии *Psalterium Mozarabicum*, которая сложилась в Толедо и составила основу Библии де Алькала (*Biblia de Alcalá*), где отразилось влияние Вульгаты блаж. Иеронима. Односторонний методологический подход, по мнению критиков, говорит о неполном изучении рукописей Марасуэлы. Научное изучение Мозарабской Псалтири остается по-прежнему желанным. — Cantarino V. Book Review : *Biblia Polyglotta Matritensia O : Prooemium. 7/21 : Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum // Theological Studies*. 1959 (May). Vol. 20. No. 2. P. 280–282.

«мозарабский» тип текста, вероятно, сложился под влиянием североафриканской латинской Псалтири и переводов псалмов с иврита Иеронима<sup>642</sup>.

**Римская Псалтирь** (сер. IV в.)<sup>643</sup> представляет собой старолатинский текст в том виде, в каком его когда-то видел блаженный Иероним. Долгое время считалось, что *Versio Romana* была первой редакцией псалмов *Vetus Latina*, сделанной самим Иеронимом в 384 году. Исследования последнего столетия отвергли эту гипотезу, поскольку слова и выражения в дошедших до нас рукописях содержит черты африканского или галльского просторечного латинского языков, не свойственных Иерониму<sup>644</sup>. С IV по IX век Римская Псалтирь была в широком литургическом употреблении, а затем уступила место Галликанской Псалтири. *Versio Romana* цитируется в трудах Папы Григория Великого, она сохранилась в Римском миссале. В отличие от Веронской и Сен-Жерменской Псалтирей, которые дошли до нас в единичных экземплярах, *Psalterium Romanum* засвидетельствована в 16 рукописях VIII–XII веков, на основании которых Роберт Вебер (1953) подготовил научное издание, в критическом аппарате которого приводятся разночтения из десятков древних Псалтирей, сохранившихся полностью или частично<sup>645</sup>.

**Блаженный Иероним** (ок. 345/347–420 гг.) по просьбе римского понтифика занимался подновлением латинского перевода Библии. К ревизии Псалтири он приступал трижды: в первый раз Иероним произвел неглубокий пересмотр перевода *Vetus Latina*, во второй раз произвел ревизию Псалтири по Гексаплам Оригена, в третий раз, желая представить *Hebraica veritas*, он сделал перевод напрямую с древнееврейского текста<sup>646</sup>. По мнению С. Гойнса, первая ревизия древнелатинской Псалтири, возможно, была сделана около 384 года с рукописи, похожей на *Psalterium Romanum*<sup>647</sup>. Утверждать что-либо трудно, поскольку первая ревизия не сохранилась.

***Versio Gallicana* (Ga)** считается переводом Иеронима, сделанным с Гексапл Оригена между 386 и 389 годами. В конце VIII — начале IX века эта Псалтирь была отредактирована Алкуином и затем веками пелась в римокатолических церквях. Галликанской она была названа потому, что, начиная с Галлии, с IX века она стала распространяться по всей Европе, занимая первенствующее место в литургическом обиходе.

<sup>642</sup> Fidora A. Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus : Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert. Berlin : Akademie Verlag, 2009. P. 25.

<sup>643</sup> В настоящем исследовании мы обращаемся к тексту и критическому аппарату Римской Псалтири по изданию: *The Roman Psalter*. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1999.

<sup>644</sup> Pfisterer A. Remarks on Roman and non-Roman offertories // *Plainsong and Medieval Music*. 2005. Vol. 14, no 02. P. 181.

<sup>645</sup> Weber R. *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*. Rome : Abbaye Saint-Jérôme, 1953 (*Collectanea Biblica Latina*, vol. 10). В рецензии на труд Р. Вебера отмечается, что он «слово в слово» представил рукописную традицию Римской Псалтири вплоть до книгопечатания. — Ellard G. *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*. Robert Weber // *Speculum*. 1956. Vol. 31. No. 4. P. 731.

<sup>646</sup> Goins S. *Jerome's Psalters* // *The Oxford Handbook of the Psalms*. New York, NY : Oxford University Press, 2014. P. 186.

<sup>647</sup> Goins S. *Jerome's Psalters*. P. 188.

**Versio iuxta Hebraicum** (HE) была последним по времени переводом Иеронима (с 392 по 405 г.), который не использовался за богослужением. Этот текст не был пересмотром предшествующих латинских версий, а новым переводом псалмов с древнееврейского текста на основании протомасоретских рукописей. *Versio iuxta Hebraicum* присутствовала в испанских рукописях Вульгаты до того, как начиная с эпохи Каролингов ее вытеснила *Psalterium Gallicanum*<sup>648</sup>.

Как полагает Скотт Гойнс, последние два перевода Иеронима «относительно консервативны», поскольку Иероним скорее проводил ревизию (*emendatio*) *Vetus Latina*, чем радикально новый перевод<sup>649</sup>. Местами Иероним отступал от буквализма *Vetus Latina* и Септуагинты и, прибегая к латинским идиомам, пытался сделать перевод соответствующим по смыслу еврейскому оригиналу, а вместе с тем эстетически приятным для слуха<sup>650</sup>.

Перевод Иеронима с LXX долгое время употреблялся наравне с *Itala*, из которого переписчики заимствовали выражения и вставляли в перевод Иеронима. Вследствие этого получались смешанные тексты, которые периодически восстанавливались Кассиодором (ум. 585 г.), Алкуином (ум. 804 г.) с Теодульфом (ум. 821 г.), а затем Ланфранком (ум. 1089 г.). Из-за произвола в выборе вариантов текста при переписывании, приводившего к разнообразным погрешностям, к XV веку переводы Иеронима оказались в таком же многообразии, в каком был древний перевод *Itala* в IV в.

Для анализа переводов Псалтири на латинский язык обоих этапов (старолатинский перевод и ревизии Иеронима) мы будем обращаться к изданиям Римской Псалтири (*Psalterium Romanum*, 1999) и Штутгартской Вульгаты (*Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatum Versionem*, 1969), в критическом аппарате которых представлены разночтения по важнейшим версиям (*Gallicanum*, *Iuxta Hebraeos*, *Romanum*, *Mozarabicum*, *Mediolanum*) и отдельным рукописям латинской Псалтири.

В эпоху Возрождения появились первые печатные издания Псалтири Септуагинты:

1) Греко-латинская Псалтирь (*Psalterium Graeco-latinum cum Canticis*), подготовленная для литургических целей кармелитским лексикографом Иоганном Крастонусом (Милан, 1481 г.), — incunable M36246;

2) Греческая Псалтирь, напечатанная Александром с Крита (Венеция, 1486 г.), — incunable M36247;

3) Греческая Псалтирь, подготовленная для литургических целей Юстинуаном Декадиусом и напечатанная Альдусом Мануцием (Венеция, 1498 г.), — incunable M36248.

<sup>648</sup> Plater W. E., White H. J. *A Grammar of the Vulgate*. Oxford : Clarendon Press, 1926. P. 6.

<sup>649</sup> Goins S. *Jerome's Psalters*. P. 189.

<sup>650</sup> *Ibid.* P. 191.

Все три первопечатные Псалтири, равно как и издание **Альдинской Библии** (1518; incunabile M36248), относят к поздневизантийской традиции; они находятся под сильным влиянием Лукиановской рецензии<sup>651</sup>. Впоследствии было издано много полиглотт, греческий текст которых прямо или косвенно основывался на Альдинской Псалтири (например, Псалтирь, напечатанная в 1516 году Иоганном Фробеном).

**Комплютенская полиглотта** (1522 г.) была подготовлена в Алкале (Испания). Основным редактором Септуагинты для этой полиглотты, по-видимому, был Димитриос Дукас Критский (ок. 1480–1527), который до этого работал у Альдуса Мануция в Венеции. Псалтирь в Комплютенской полиглотте не содержит ни 151 псалма, ни од Соломона; во внешней колонке приводится еврейский масоретский текст, рядом с которой — Псалтирь Иеронима (*Psalterium iuxta Hebraeos*), во внутренней колонке — греческая Септуагинта с латинской Вульгатой в качестве подстрочного перевода. Как показали современные исследования, в основу греческой Псалтири легла рукопись MS Ra 1670 (XIV–XV в.)<sup>652</sup>.

В 1587 г. в Риме вышла **Sixtina Romana**, в основу которой был положен Codex Vaticanus (В) и Альдинская Библия (Aldina). В этом издании, которое стало своего рода *textus receptus*, появился критический аппарат с материалом из Гексапл, опирающийся на рукописи с катенами к псалмам (Ra 1175).

Изучение Александрийского кодекса (Codex Alexandrinus — А; V в.) началось вскоре после того, как рукопись попала в Англию в 1628 году. Как следствие, появились издания Псалтири, в которых стал учитываться данный кодекс (издание Томаса Гейла 1678 г.). В 1709 году вышел в свет IV том издания Септуагинты Иоганна Эрнста Грабе (1666–1711), содержащий Псалтирь из Александрийского кодекса.

В 1798–1827 гг. **Роберт Холмс** и **Джеймс Парсонс** издали пятитомный текст греческого Ветхого Завета, в основу которого положили Ватиканский кодекс, но при этом привели разночтения по 300 рукописям. Ими были приведены свидетельства латинской, коптской, арабской, армянской, грузинской и славянской версий, цитаты из отцов Церкви и свидетельства четырех предшествующих печатных изданий греческого Ветхого Завета. Издание Холмса–Парсонса стало первым научным критическим изданием в истории Септуагинты, к которому ученые обращаются по сей день. Его недостатком является то, что подборка чтений из рукописей производилась без заранее очерченных правил. Потому, как указывает А. Алексеев, «нельзя быть уверенным, что тот или иной источник в критическом аппарате представлен в полном объеме и

<sup>651</sup> Albrecht F. Report on the Göttingen Septuagint. P. 207.

<sup>652</sup> Ibid.

так же, как другие»<sup>653</sup>. Псалтирь вошла в III том Оксфордской Септуагинты, в ней представлен 151 псалом без од (1823 г.).

В 1906–1940 годах под редакцией Алана Э. Брука, Нормана Маклина и Генри Сент-Джона Теккеря была издана восьмитомная «**Большая Кембриджская Септуагинта**». В основу издания положен Ватиканский кодекс, источники не столь многочисленны, как в Оксфордской Септуагинте, но при этом разночтения в рукописях представлены в критическом аппарате лучше. В основу методологии «дипломатического» издания Кембриджской Септуагинты была положена идея, что Ватиканский кодекс — это текст, «который в целом представляет версию Септуагинты в ее относительно древнейшей форме»<sup>654</sup>.

В 1863 году **Пауль де Лагард** (1827–1891) предложил следующие правила по реконструкции предполагаемого архетипа Септуагинты: 1) все сохранившиеся кодексы LXX эклектичны по происхождению, поэтому реконструкция древнейшего слоя также будет эклектичной; 2) ранними обычно являются более «свободные» переводы с еврейского, а «рабские» нередко представляют собой позднейшие ревизии; 3) «независимый» от нынешней версии еврейского текста (МТ) перевод предпочтительнее «зависимого»<sup>655</sup>. В 1880-х годах он подготовил два разных издания греческой Псалтири: 1) критическое издание *maxima* доходило до 5 псалма и было опубликовано в 1887 году; 2) *editio critica maior* было доведено только до 48 псалма, поскольку в 1891 году де Лагард умер.

**Альфред Ральфс** (1865–1935) продолжил дело своего учителя. Он закончил издание де Лагарда, доведя его до 49 псалма LXX (1892 г.). В последующие годы Ральфс продолжал работать над Псалтирью и в 1907 году опубликовал монографию по истории текста псалмов “*Der Text des Septuaginta-Psalter*”, в которой дал подробный анализ традиции Псалтири и ее текстуальной истории<sup>656</sup>.

Любое исследование древнегреческой Псалтири осложнено тем, что объектом изучения является текст, который не сохранился в своем первоначальном виде. Даже самые древние полные рукописи (B, S, A) не могут рассматриваться в качестве свидетелей оригинального текста древнегреческой Псалтири. Исправления в текст Септуагинты вносились Оригеном, а затем Лукианом и Исихием. Византийские переписчики так называемого «вульгарного текста» могли допускать ошибки, в рукописи могли вноситься экзегетические дополнения. В силу того что ни одна из сохранившихся рукописей не идентична первоначальному древнегреческому переводу

<sup>653</sup> Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 109.

<sup>654</sup> Cordes A. *Der Septuaginta Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition*. P. 49.

<sup>655</sup> См. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. С. 27.

<sup>656</sup> См. Rahlfs A. *Der Text des Septuaginta-Psalter. Nebst einem Anhang, Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W.E. Crum*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.

(так называемому Old Greek — OG), А. Ральфс и последующие издатели текста Септуагинты предприняли попытку реконструкции оригинального текста.

Вышедшее в свет благодаря трудам А. Ральфса издание *Psalmi cum Odis* (1931) основывается на авторитетных унциалах, целых и фрагментарных минускулах, древнейших переводах и комментариях некоторых отцов Церкви<sup>657</sup>. В основу «эkleктичного» издания была положена концепция, согласно которой в истоке рукописной традиции лежит один первоначальный перевод, а множество текстуальных вариантов свидетельствует об истории ревизии/редактуры и передачи древнегреческого текста (OG)<sup>658</sup>. В подготовке издания Ральфс опирался на четыре принципа<sup>659</sup>:

1. Если три древних типа текста (верхнеегипетский, нижнеегипетский и западный) согласуются между собой, то их чтение включается в основной текст.

2. Если они отличаются друг от друга, то предпочтение отдается чтению, согласующемуся с МТ.

3. Если древние текстовые свидетельства отличаются от МТ, но более поздние (лукиановская и гексапларная редакции Септуагинты, включая Синайский кодекс) согласуются с МТ, то предпочтение отдается древнему чтению, поскольку более поздние чтения могут рассматриваться как гебраизирующие ревизии в соответствии с МТ.

4. В сомнительных случаях предпочтение отдается Ватиканскому и Синайскому кодексам.

В критическом аппарате перечисляются разночтения с указанием на рукописи. Издание Ральфса стало важной вехой в изучении Септуагинты, однако, как полагает Ф. Альбрехт, одним из главных его недостатков было недостаточное внимание к традиции гексапларной Псалтири, которая свидетельствует об альтернативных Септуагинте переводах<sup>660</sup>.

После 1931 года в научный оборот были взяты папирусы Честера Битти XIII и XIV (IV в.), которые содержат соответственно Пс 72:6-88.2 и Пс 2; 8-14; 26; 31, и папирус Бодмера XXIV (III–IV вв.), содержащий Пс 17:45-118:44. Исследование рукописи Бодмера XXIV, проведенное А. Питерсмой, показывает, что данный папирус, содержащий верхнеегипетский тип текста, часто поддерживает чтения, согласующиеся с МТ. Это, по мнению Питерсмы, может говорить о том,

<sup>657</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 11–19.

<sup>658</sup> Cordes A. *Der Septuaginta Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmentextes und seiner Edition*. P. 49.

<sup>659</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 71.

<sup>660</sup> Де Лагард использовал подготовленные Ф. Филдом реконструкции Гексапл для своего монументального издания первых пяти псалмов (1887), но не включил этот материал в своё меньшее издание, которое было закончено Ральфсом (1892). Следуя примеру учителя, Ральфс не принял во внимание гексапларный материал для своего издания Псалтири 1931 года. Как считает Ф. Альбрехт, на такое «пренебрежительное» отношение к Гексаплам могло повлиять то, что в 1896 году Джованни Меркати уже объявил об открытии рукописи MS Ra 1098 (Cod. Ambros. O 39 sup.), но опубликована она была только в 1958–1965 годах. — Albrecht F. *Report on the Göttingen Septuagint*. P. 214–215. См. Mercati G. *Psalterii hexapli reliquiae. Codex rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 Sup., Phototypice expressus et transcriptus*. Vatican City : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958 ; Mercati G. *Psalterii hexapli reliquiae. Osservazioni, Commento critico al testo dei frammenti esapleri*. Vatican City : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965.



что папирусный текст греческой Псалтири ближе к масоретской форме текста, чем его реконструирует Гёттингенское издание<sup>661</sup>.

В 1934 году из-под пера А. Ральфса вышел «Справочник греческих рукописей Ветхого Завета» (*Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*), в котором все доступные на тот момент рукописи получили буквенное или цифровое обозначение. В эпоху Ральфса количество целых и фрагментарных рукописей, датируемых до начала эпохи книгопечатания, составило порядка двух тысяч<sup>662</sup>. Они отличаются друг от друга большим количеством разночтений, что затрудняет изучение истории текста и подготовку новых критических изданий. В силу того что введенное Ральфсом обозначение рукописей стало своего рода стандартом, мы в настоящей диссертации в большинстве случаев указываем только номера манускриптов, не вдаваясь в подробное их описание<sup>663</sup>.

В 1935 году Псалтирь редакции А. Ральфса была переиздана в составе упрощенного критического издания греческого Ветхого Завета. Критический аппарат «**малой**» **Гёттингенской Септуагинты** скромный, в нем отражены только типовые чтения, характеризующие текстовые группы.

В 2006 г. **Роберт Ханхарт** провел пересмотр «малой» Гёттингенской Септуагинты, обновил критический аппарат как дополнительными библейскими рукописями, так и текстуальными свидетельствами Филона Александрийского, Иосифа Флавия и отцов Церкви<sup>664</sup>. Ханхарт не менял основной текст Гёттингенской Септуагинты. Поэтому, когда мы говорим об изданиях Псалтири Ральфса-Ханхарта, мы имеем в виду основной текст А. Ральфса (1931) с обновленным Ханхартом критическим аппаратом (2006).

Несмотря на то что Ральфс и Ханхарт проделали большую работу по сличению рукописей, некоторые текстуальные свидетельства, на наш взгляд, остались без должного внимания. По этой причине в настоящем диссертационном исследовании помимо издания Гёттингенской Септуагинты мы постоянно обращались к альтернативным Септуагинте переводам из Гексапл

---

<sup>661</sup> Pietersma A. Ra 2110 (P. Bodmer XXIV) and the text of the Greek Psalter // *Studien zur Septuaginta* / Ed. D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers. — Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. P. 286.

<sup>662</sup> Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. P. 104. Согласно отчету Феликса Альбрехта, который курирует подготовку нового издания греческой Псалтири при Гёттингенской академии наук в Нижней Саксонии «*Editio critica maior des griechischen Psalters*», общее число рукописей Псалтири Септуагинты, приобретенных в период работы проекта *Septuaginta-Unternehmen* (1908–2015 гг.) и последующих приобретений недостающих изображений рукописей по всему миру по состоянию на 30.06.2023 составило 1300. Отчет о работе по их собиранию опубликован в: Kratz R. G. *Die Editio critica maior des griechischen Psalters* // *Jahrbuch der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. 2020/2021. Göttingen : Universitätsverlag, 2023. P. 314–317.

<sup>663</sup> В настоящем исследовании мы ориентируемся на переиздание «Справочника греческих рукописей Ветхого Завета» 2004 года. — См. Rahlfs A. *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*. Bd. I,1: *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert* / Ed. D. Fraenkel. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

<sup>664</sup> *Septuaginta* / Eds. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Оригена, а также напрямую к изданиям отдельных рукописей, а именно к доступным нам Синайскому кодексу (S)<sup>665</sup>, Цюрихской Псалтири (T)<sup>666</sup>, Вашингтонскому кодексу (1219)<sup>667</sup> и др.

В рамках подготовки нового критического издания греческой Псалтири (*Editio critica maior des griechischen Psalters*), над которым с 2020 года работают специалисты из Нижнесаксонской академии наук в Гёттингене (*Niedersächsische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*), была создана база данных рукописей Псалтири Септуагинты, которая размещена в открытом доступе по ссылке: <https://septuaginta.uni-goettingen.de/catalogue> (дата обращения 15.04.2024).

В 2007 году издательство Оксфордского университета опубликовало английский перевод Септуагинты, озаглавленный словами: **A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title (NETS)**. Перевод выполнен в стиле *New Revised Standard Version (NRSV, 1989)*. Издание сопровождается статьями, в которых подробно

---

<sup>665</sup> Codex Sinaiticus (IV в.), обозначенный Ральфом буквой S (в изданиях Грегори-Аланда кодекс обозначен буквой  $\aleph$  «алеф»), был в свое время разделен на части, которые разошлись по миру и осели в четырех разных организациях (монастырь Святой Екатерины на Синае, Санкт-Петербургская национальная библиотека, Британская библиотека в Лондоне, Университетская библиотека в Лейпциге). Ученые идентифицировали семь частей кодекса, каждой из которых был присвоен уникальный номер (39225, 38316, 57069, 57331, 57913, 57946, 61039). От Синайского кодекса дошло всего 407 листов на пергаменте размером 381 × 355 мм. Текст написан майюскулом в 2/4 колонки на листе. Основными аргументами в пользу его происхождения из Кесарии (Палестина) являются две ошибки переписчиков в новозаветной части: 1) Мф 13:54: *εἰς τὴν πατρίδα*, v.l. *εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα* (имеется в виду город Антипатрида, расположенный в 45 км к югу от Кесарии); 2) Деян 8:5: *Σαμαρείας*, v. l. *Καίσαρείας* (Кесария). Рукопись содержит следы редактуры, она была впервые переплетена, вероятно, в VI веке. Отсюда возникает предположение, что она не покидала скрипторий в течение первых двух веков. Возможно, она была привезена в монастырь Святой Екатерины, расположенный у подножья горы Синай, сразу после его основания (между 548 и 565 гг. н. э.). В мае 1844 года ее там обнаружил Константин Тишендорф, отчего она и получила название «Синайский кодекс». Благодаря таким проектам, как *Göttinger Septuaginta*, мы можем найти не только сведения о местах хранения разных частей данного кодекса ([https://septuaginta.uni-goettingen.de/catalogue/Ra\\_S](https://septuaginta.uni-goettingen.de/catalogue/Ra_S), дата обращения 15.11.2023), но и ознакомиться с фотографиями, которые есть в открытом доступе, изучить подробную библиографию изданий, исследований и каталогов.

<sup>666</sup> Цюрихская Псалтирь (*Psalterium Turicense* — T; VI–VII в.) была издана Константином фон Тишендорфом в Лейпциге в 1869 году. Манускрипт, как отмечал Генри Свит, был написан красивым унциалом на тончайшем пергаменте, окрашенном в пурпурный цвет. Основной текст Писания прописан серебром, начальные буквы псалмов и цифры — золотом, а латинские слова перевода первых нескольких слов каждого стиха — кинноварью. В рукописи нет придыханий, акцентных знаков и пунктуации. Двойная точка, напоминающая точку с запятой, используется для обозначения начала стиха. Но при этом имеются такие сокращения слов (*compendia scribendi*), которые не встречаются в древнейших манускриптах. Слова из латинской Вульгаты на полях Псалмов, написанные рукой современника рукописи, указывают на ее западное происхождение. Деление 118 псалма на 12 разделов, начинающихся с 1, 16, 33, 49, 65, 73, 81, 97, 113, 132, 145 и 161 стихов (пелись по нескольку раз на одну «славу»), соответствует Григорианской Псалтири, что говорит о литургическом использовании книги в Римской Церкви. Цюрихская Псалтирь свободна от многих грубых ошибок, присущих более ранним рукописям, исправлений немного, текст манускрипта часто согласуется с Александрийским кодексом и со вторым корректором Синайского кодекса.

<sup>667</sup> Вашингтонский кодекс (1219; V в.), опубликованный в «Рукописях Ветхого Завета коллекции Фриера» (1917 г.), сохранился в сильно поврежденных фрагментах (начало или конец большинства строк отсутствует, на первых листах рукописи отсутствуют целые строки). Пергамент Вашингтонского кодекса по качеству выделки кожи более грубый (толстый, на поверхности много шероховатостей), чем Синайский кодекс. В рукописи присутствуют следы рук семи редакторов. Эти и иные причины, видимо, стали причиной тому, что Ральфс не уделил должного внимания данному манускрипту. При этом Карл Дзяцко отмечает, что аналогичные рукописи, в которых заголовки страниц и наименования книг изначально отсутствовали, можно считать «написанными от первой руки». Близость рукописи к александрийской традиции и к кодексу Ефрема позволяют Г. Сандерсу относить манускрипт к одной школ письма из Нижнего Египта и датировать первой половиной V века. Поскольку Ральфс в критическом аппарате не ссылается на рукопись 1219, мы будем обращаться к ней по изданию Г. Сандерса. — Sanders H. A. *The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection*. New York : The Macmillan Company, 1917. P. 10–11, 113 ; Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 12 ; Dziatzko K. *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens*. Leipzig, 1900. P. 178–180.

рассматриваются научные проблемы перевода, приводятся вводные замечания к каждой книге. Во введении к NETS Альберт Питерсма отмечает, что греческий перевод LXX был направлен на то, чтобы привести греческого читателя к еврейскому источнику, а не привести еврейский источник к греческому читателю<sup>668</sup>. Следовательно, подчинение греческого языка еврейскому рассматривается переводчиками NETS как указание на цель самого перевода LXX. Такая методологическая парадигма, на наш взгляд, соответствует действительности, поскольку, как мы покажем ниже, греческий перевод Псалтири по большей части представляет собой подстрочник к еврейскому тексту. Пословный метод перевода Псалтири характеризуется высокой степенью стандартизации эквивалентов между древнееврейскими и греческими словами, включая артикли, предлоги и союзы. По этой причине, несмотря на то что LXX написана на греческом языке, в ней много того, что является явно не греческим: *«голос принадлежит Иакову, а руки — Исаву»* (Быт 27:22).

В 2011 году вышел двухтомный перевод «Немецкой Септуагинты» Каррера-Крауса (**Septuaginta Deutsch; LXX.D**), в критическом аппарате которого содержится краткий комментарий к псалмам с указанием основных расхождений в рукописях Септуагинты и ее ревизий, а также ссылки на исследователей, которые предлагают трактовки причин имеющихся разночтений<sup>669</sup>.

Вышедший в 2013 году перевод Псалтири LXX на итальянский язык (**La Bibbia dei Settanta**), как указывают издатели, сделан с издания А. Ральфса. Переводивший Псалмы Андреа Николотти отмечает, что текстологическая критика псалмов осложняется тем, что на каждом шагу еврейского текста «мы сталкиваемся с гапаксами, солецизмами, трудными для понимания терминами, гаплографиями, диттографиями, метатезами, текстуальными искажениями»<sup>670</sup>. Тексты, находящиеся в богослужебном употреблении, по мысли А. Николотти, подвергались изменениям и адаптации, поэтому «трудно проследить оригинал в традиционном понимании этого термина»<sup>671</sup>.

Серия книг под заголовком «Александрийская Библия» (**La Bible d'Alexandrie**) представляет собой сборник свежих переводов и филологических комментариев на французском языке, посвященных греческой Септуагинте. Первый том, посвященный Книге Бытия, был издан в 1986 году. Двадцатый том данной серии посвящен первым сорока псалмам Псалтири (2021). Остальные тома, посвященные Псалтири, еще не изданы. Почти половина 20 тома посвящена

<sup>668</sup> A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title / Eds. A. Pietersma, B. G. Wright. New York; Oxford : Oxford University Press, 2007. P. XVI.

<sup>669</sup> Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II : Psalmen bis Daniel / Eds. M. Karrer, W. Kraus. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

<sup>670</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 25.

<sup>671</sup> Ibid. P. 26.

вопросам исагогики греческой Псалтири. Как указывают издатели, есть шесть принципиальных отличий Септуагинты от масоретского текста<sup>672</sup>: 1) название книги, 2) нумерация псалмов, 3) надписания псалмов, 4) указание «аллилуия» (в МТ почти всегда в конце псалмов со значением «славьте Господа», в LXX — в начале), 5) 15–18 дополнительных сегментов (колонов) среди стихов Септуагинты (например, Пс 24:14с; 32:10с; 36:28с; 37:21с), 6) 151 псалом в греческой Псалтири (псалом без нумерации). Алеппский кодекс и кумранские рукописи, в отличие от Ленинградского кодекса, не имеют нумерации псалмов. Заголовки псалмов в Септуагинте, напротив, более последовательны, в христианских рукописях довольно рано появляется последовательная нумерация псалмов (начиная с II–III вв. н. э.)<sup>673</sup>.

В настоящем параграфе диссертационного исследования мы приводим подробное описание рукописной традиции и изданий Псалтири Септуагинты с той целью, чтобы показать всю сложность проблемы с идентификацией древнегреческого перевода псалмов, а также обосновать выбранную нами стратегию анализа псалмов, основанную на сличении рукописей и переводов-ревизий. Описания рукописной традиции Псалтири Септуагинты в отечественной библеистике не существует, в иностранных изданиях *Septuaginta Deutsch* и *La Bible d'Alexandrie* оно подается в сокращенном виде или темы, связанные с Гексаплами, выносятся в отдельные публикации.

Если в отношении еврейского текста Библии более-менее уверенно можно полагаться на издания масоретского текста, то в отношении греческого Ветхого Завета ситуация более сложная. В настоящее время под Септуагинтой, как правило, понимается издание Ральфса-Ханхарта (2006). Но, как было показано выше, эклектичное издание Псалтири, созданное трудами ученых XX века, никогда не было в обиходе ни среди грекоговорящих иудеев, ни среди христиан Древней Церкви. Это значит, что делать выводы о теологических мотивах древнегреческого перевода Псалтири на основании одного лишь критического издания Гёттингенской Септуагинты невозможно. Следует учитывать как чтения из отдельных рукописей, так и чтения из ревизий, представленных в Гексаплах. Только с учетом той динамики, которая отражена в различных древних чтениях, на наш взгляд, можно подойти к пониманию природы древнегреческой Псалтири во всем многообразии ее версий и ревизий.

---

<sup>672</sup> *La Bible d'Alexandrie*. Vol. 20. Les Psaumes. Vol. 1. Psaumes 1-40 (41 T M). P. 56.

<sup>673</sup> *Ibid.* P. 59.

### 3.2. Анализ древнегреческого текста «псалмов восхождений»

В настоящем параграфе мы рассмотрим каждый из псалмов группы «песней восхождений» (Пс 119–133) по следующей схеме: сначала две колонки с текстом псалма (древнегреческий текст и его перевод на русский язык), после которого — комментарий к каждому стиху, основанный на текстуальной критике, историко-филологическом и богословско-герменевтическом методах анализа библейского текста.

В начале каждого псалма древнегреческий текст приводим по изданию Гёттингенской Септуагинты Ральфа–Ханхарта (2006)<sup>674</sup>, в ходе анализа псалмов помимо LXX обращаемся непосредственно к рукописям, демонстрируя те разночтения, которые встречаются в рукописной традиции. Цитаты из данного издания приводим с акцентуацией, а при цитировании псалмов непосредственно из рукописей — без акцентных знаков.

Рядом с греческим текстом приводим свой перевод на русский язык. Опираясь на методологию перевода псалмов на французский язык Флоранс Буэ, мы там, где это не умаляет смысла, стремимся передать однокоренные греческие слова русскими словами из того же семейства, сохраняя число и порядок слов из греческого текста, чтобы как можно точнее передать взаимодействие лексики и образов, которые лежат в основе сборника «псалмов восхождений»<sup>675</sup>. В тех случаях, где Псалтирь LXX, на наш взгляд, по содержанию отличается от Псалтири МТ, русские слова выделяются курсивом. В квадратных скобках добавляем слова «для связки речи». В круглых скобках предлагаем альтернативные варианты перевода.

#### Псалом 119

**Таблица 22. Перевод 119 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфа–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Πρὸς κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐκέκραξα, καὶ εἰσήκουσέν μου.	Песнь ступеней. <sup>1</sup> К Господу в стеснении моем я воззвал, и Он услышал меня.

<sup>674</sup> Согласимся с П. Сандером, что правильней было бы говорить о древнегреческой Псалтири, ибо слово «Септуагинта» изначально было применено к переводу Пятикнижия. Однако, поскольку текст греческого Ветхого Завета в издании Гёттингенской Септуагинты стал наиболее авторитетным в научных кругах, ссылки на греческий текст псалмов из данного издания мы обозначаем как ссылки на «псалмы Септуагинты» или «псалмы LXX». — Sander P. J. *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters*. P. 23.

<sup>675</sup> Bouet F. *Les cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. P. 25.

<p>2 κύριε, ῥῦσαι τὴν ψυχὴν μου ἀπὸ χειλέων ἀδίκων καὶ ἀπὸ γλώσσης δολίας.</p> <p>3 τί δοθεῖ σοι καὶ τί προστεθεῖ σοι πρὸς γλῶσσαν δολίαν;</p> <p>4 τὰ βέλη τοῦ δυνατοῦ ἠκονημένα σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς.</p> <p>5 οἴμμοι, ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη, κατεσκήνωσα μετὰ τῶν σκηνωμάτων Κηδάρ.</p> <p>6 πολλὰ παρώκησεν ἡ ψυχὴ μου.</p> <p>7 μετὰ τῶν μισούντων τὴν εἰρήνην ἤμην εἰρηνικός· ὅταν ἐλάλουν αὐτοῖς, ἐπολέμουν με δωρεάν.</p>	<p>2 Господи! Избавь душу мою от уст неправедных и от языка коварного.</p> <p>3 Что может быть тебе дано и что может быть тебе прибавлено к языку коварному?</p> <p>4 заостренные стрелы сильного, с углями пустынными.</p> <p>5 Горе мне, что <i>обитание мое было удалено [на чужбину]</i>, я поставил шатер среди шатров Кедарских.</p> <p>6 Много проживала [на чужбине] душа моя.</p> <p>7 С ненавидящими мир я был мирен: когда я разговаривал с ними, они воевали со мной напрасно.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** В большинстве греческих рукописей псалом озаглавивается типовыми для «псалмов восхождений» (Пс 119–133) словами *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* «песнь ступеней». У Оригена можно встретить указание на τὴν μὲν πρώτην ᾠδὴν τῶν ἀναβαθμῶν «первую песнь восхождений»<sup>676</sup>. Почти идентичный заголовок τὴν πρώτην ᾠδὴν τῶν ἀναβαθμῶν, демонстрирующий зависимость от Оригена, можно встретить у святителя Афанасия Александрийского и у Евсевия Кесарийского. При этом Евсевий нумерует каждую из песней от первой до последней: τὴν πρώτην ᾠδὴν τῶν ἀναβαθμῶν, τὴν δευτέραν ᾠδὴν τῶν ἀναβαθμῶν, ἢ τρίτην τῶν ἀναβαθμῶν ᾠδὴ, ἢ τετάρτη ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν... ἢ τελευταία ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν<sup>677</sup>.

Согласно изданию Ф. Филда, у Феодотиона псалом озаглавлен словами ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων — «песнь восхождений», у Аквилы и Симмаха — εἰς τὰς ἀναβάσεις, «для восхождений»<sup>678</sup>. Именно такие заголовки и в такой последовательности приводит Феодорит Кирский, что свидетельствует о том, что Филд восстановил заголовки Феодотиона, Аквилы и Симмаха, опираясь на блаженного Феодорита.

В выражении εἰς τὰς ἀναβάσεις Аквила предложением εἰς неизменно передает еврейский предлог *lə*, передаваемый на письме буквой *lamed* (ל)<sup>679</sup>. Это значит, что он переводит название

<sup>676</sup> Origenes Theol. Fragmenta in Psalmos. Psalm 119 // Pitra J. B. Analecta: sacra. Spicilegio Solesmensi parata. Vol. 3. Paris : Tusculum, 1883. P. 317.

<sup>677</sup> См. Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 45-47.

<sup>678</sup> Слова ᾠδὴ и ᾠσμα в Септуагинте и ревизиях фактически означают одно и то же — «песнь». О различии в понимании слов ἀναβαθμῶν и ἀναβάσεων мы указываем в разделе 3.3.

<sup>679</sup> Reider J., Turner N. An Index to Aquila: Greek-Hebrew, Hebrew-Greek, Latin-Hebrew; with the Syriac and Armenian evidence. Leiden : E. J. Brill, 1966. P. 70.

למעלה «для восхождений» прото-МТ (ср. לַעֲלֹה в заголовке 120 псалма МТ). Предлог εἰς (= לַ МТ) может вносить уточнение — для цели восхождения, сообразно с процессом «восхождения» как движения вверх.

Не исключено, что в древности существовали сокращения названий Пс 119–133, которые обозначались просто как «восхождения». Возможно, это подтверждается замечанием Иоанна Златоуста о том, что некоторые «переводчики» называли псалмы τῶν ἀναβάσεων или ἀναβαθμούς<sup>680</sup>. Присутствие предлога εἰς в выражении εἰς τὰς ἀναβάσεις (Аквила, Симмах) является доказательством изменчивой природы заголовка в древнееврейском источнике: в МТ есть предлог לַ в названии 120 псалма, но нет его в 11QPs<sup>a</sup>, в 11QPs<sup>a</sup> есть предлог לַ в названии 122 псалма, но нет в МТ.

**Ст. 1.** Переводы на коптский язык саидского (верхнегипетского) и бохайрского (нижнегипетского) диалектов (IV–IX вв. н. э.) опираются на греческий текст, в котором вместо πρὸς κύριον — «ко Господу» Синайского кодекса стояло выражение πρὸς σε κύριε — «к Тебе, Господи», а вместо указания на Господа в третьем лице εἰσήκουσεν — «[Он] услышал, внял» (от греч. εἰσακούω) употреблено обращение ко Господу во втором лице: εἰσήκουσας — «[Ты] услышал»<sup>681</sup>. Синайский кодекс в данном случае ближе к масоретскому тексту, в котором ко Господу псалмопевец обращается в третьем лице. В некоторых немногочисленных рукописях вместо εἰσήκουσεν употреблено ἐτήκουσεν «прислушался, выслушал» (от греч. ἐλακούω)<sup>682</sup>.

Выражение Септуагинты ἐν τῷ θλίβεσθαί με можно перевести как «в скорби моей / в стеснении моем / в мучении моем». Глагол θλίβω «жать, давить, суживать»; в переносном значении «мучить, обижать»<sup>683</sup>. Выражение масоретов לַ תְּהַרְבֵּנִי имеет примерно тот же смысл «в горе моем / в тесноте моей».

При передаче выражения תְּהַרְבֵּנִי «я воззвал» в переводе 119 псалма LXX было использовано слово ἐκέκραξα. Более привычными эквивалентами для глагола תְּהַרְבֵּנִי в LXX являются слова καλέω «называть» (356 раз; см. Быт 1:5, 8), ἐπικαλέω «призывать» (112 раз; см. Быт 4:26; 12:8; 13:4), ἀναγινώσκω «читать» (39 раз; см. Исх 24:7), βοάω «кричать, вопить» (32 раза; см. Быт 39:14-15, 18). Слово κράζω «громко плакать, кричать» служит в еврейской Библии эквивалентом для תְּהַרְבֵּנִי всего 29 раз, из которых 22 раза в Псалтири и 7 раз — у пророков (см. Ис 6:3-4). Следовательно, можно говорить о какой-то характерной для греческой Псалтири особенности использовать вместо умеренного по тональности καλέω / ἐπικαλέω более эмоциональное слово κράζω, которым

<sup>680</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 339.

<sup>681</sup> В издании Холмса–Парсонса указывается, что аналогичные чтения πρὸς σε κύριε и εἰσηκουσας присутствуют в рукописи 55 (датировка не указана) и у святителя Афанасия. — Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Vol. 3 / Ed. R. Holmes, J. Parsons. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1823. P. 373.

<sup>682</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 304.

<sup>683</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 802.

впоследствии апостолы обозначали громкий плач, воззвания, выкрики (см. Мф 15:23; Мк 15:39; Откр 12:2). Конечно, в канонических книгах греческого Ветхого Завета встречаются и другие эквиваленты для קָרָא (καλέω и проч.), но при этом κράζω появляется в Псалтири чаще, чем в других книгах Септуагинты.

**Ст. 2.** В данном стихе две конструкции масоретского текста, состоящие из существительных — קָרָא תִּפְשֵׁמַ «от губы лжи» и לִשׁוֹן מְרִמָּה «язык коварства», превращаются в выражения, состоящие из существительных с прилагательными — ἀπὸ χειλέων ἀδίκων «от губ неправедных» и γλώσσης δολίας «язык коварный / хитрый».

Подобные атрибутивные конструкции (attributive construct), как указывает ван дер Лоу, всегда претерпевают изменения и передаются на греческом как существительное + прилагательное<sup>684</sup>. Поскольку у слова קָרָא нет единого эквивалента в Септуагинте, переводчики псалмов могли делать выбор, подбирая наиболее подходящие по смыслу прилагательные (см. употребление ψευδής в Пс 32:17; ἄδικος в Пс 26:12, 119:2; δόλιος в Пс 30:19, 108:2; μάταιος в Пс 34:19 и др.). Ввиду того что слово קָרָא чаще всего переводится как «ложь», кажется, что наиболее буквальным переводом для него будут слова ψεῦδος или ψευδής, в то время как иные эквиваленты подразумевают сдвиги в значении<sup>685</sup>. Однако, в отличие от греческого перевода Иеремии, где отдается предпочтение словам ψευδής и ψεῦδος (см. Иер 3:10, 23; 6:13; 7:4; 9:2 и др.), греческая Псалтирь в 17 из 21 случаев при переводе קָרָא опирается на слова ἄδικος, ἀδίκως и ἀδικία (см. Пс 26:12; 51:5; 62:12; 100:7; 118:118 и др.). Такой выбор переводческой стратегии вряд ли случайный. Слово קָרָא встречается в Пятикнижии семь раз, при этом пять раз переводится в Септуагинте прилагательным ἄδικος или наречием ἀδίκως (см. Исх 23:7; Лев 5:22, 24; 19:12; Втор 19:18). Отсюда можно сделать вывод, что на выбор переводчика 119 псалма могла повлиять лексика греческого Пятикнижия.

Выражение LXX ἀπὸ χειλέων ἀδίκων, в котором слово τὸ χεῖλος «губа» употреблено во множественном числе, предполагает собирательное значение — «от губ несправедливых (неправых, незаконных)» (ст. 2). Перевод Иеронима, сделанный с еврейского текста, а labio mendaci — «от лживой губы» служит буквальной калькой фразы קָרָא תִּפְשֵׁמַ — «от губы лжи», в которой слово תִּפְשֵׁמַ «губа, язык» употреблено в единственном числе (labium, i n). Для сравнения укажем, что в аналогичном выражении МТ из 30 псалма слово תִּפְשֵׁמַ употреблено в множественном числе: קָרָא תִּפְשֵׁמַ — «уста лживые», что как раз отражено в греческом переводе τὰ χεῖλη τὰ δόλια (Пс 30:19). Следовательно, в употреблении множественного числа переводчик 119 псалма мог ориентироваться на предшествующий перевод 30 псалма.

<sup>684</sup> Van der Louw T. A.W. Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies. Leuven; Paris; Dudley, MA : Peeters, 2007. P. 308.

<sup>685</sup> Ibid.



В Веронской греко-латинской Псалтири VI в., в которой греческий текст записан в латинской транскрипции, вместо слова ἀδίκων «лживых» употреблено слово ἀδικιῶν «несправедливостей»<sup>686</sup>. Это вполне соответствует греческой Псалтири LXX, в которой при переводе קִשְׁפוּ слова אֲדִיקוֹס и אֲדִיקִיא, как было показано выше, употребляются как взаимозаменяемые.

В ревизиях Аквилы и Симмаха единственное число существительного χεῖλος сближает перевод с масоретской версией текста: ἀπὸ χείλους ψευδοῦς — «от лживого языка». Используя прилагательное ψευδής (эквивалент для евр. קִשְׁפָּה), ревизии заостряют внимание на неправде как этической категории, а не «несправедливости, незаконности», о которой говорит употребленное в LXX прилагательное אֲדִיקוֹס<sup>687</sup>. Не названного по имени автора перевода, за которым угадываются Аквила или Симмах, Иоанн Златоуст называет просто ἕτερος ἐρμηνευτής — «другой переводчик» (по отношению к Семидесяти). Зная те предубеждения, которые сложились по отношению к Аквиле и Симмаху, святитель Иоанн тем не менее опирается на их лексику перевода, которая дает ему повод толковать выражение ἀπὸ χείλους ψευδοῦς в духовно-нравственном ключе<sup>688</sup>.

**Ст. 3.** Масоретский текст псалма предполагает обращение лирического героя к человеку, у которого на языке коварство: קִשְׁפָּה לְךָ וְלִשְׁוֹן לְךָ וְיִתְּנֶה לְךָ מִהֲיָתוֹן — «что даст тебе и что прибавит тебе, о коварный язык?». Аналогичное понимание стиха мы находим в Мидраше Тегиллим, в Таргуме Псалмов и у Давида Кимхи: «что будет дано тебе и что прибавится тебе, о лживый язык?»<sup>689</sup>. Добавляя предлог πρὸς греческий перевод LXX иначе расставляет акценты: τί δοθεῖν σοὶ καὶ τί προστεθεῖν σοὶ πρὸς γλῶσσαν δολίαν «что может быть дано тебе и что может быть прибавлено тебе к языку коварному?»<sup>690</sup>.

Подразумеваемым субъектом глаголов יתן «даст» и יתן «прибавит» может быть упомянутый в предыдущем стихе Господь. Вопрос, обозначенный в МТ, перекликается со стандартной формулой проклятия: «пусть то и то сделает Господь/Бог... и еще больше сделает» (см. Руфь 1:17; 1 Цар 3:17; 14:44; 20:13; 25:22; 2 Цар 3:9, 35; 19:13; 3 Цар 2:23; 4 Цар 6:31). Но, в отличие от 136 псалма, где формула проклятия приводится полностью: «прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего...» (Пс 136:5-6), в 119 псалме не обозначено условие. Неясно, что будет с тем лицом, на

<sup>686</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 304.

<sup>687</sup> Прилагательные ψευδής и δόλιος, на которые в переводе данного стиха опираются Аквила и Симмах, служат у апостола Павла синонимами для обозначения ψευδαπόστολοι «псевдоапостолов», ἐργάται δόλιοι «лукавых делателей», принимающих вид апостолов Христовых (2 Кор 11:13).

<sup>688</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 279.

<sup>689</sup> См. The Midrash on Psalms. Vol. 2. P. 290 ; The Targum of Psalms. P. 219 ; Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 239.

<sup>690</sup> На переводе contre une langue fourbe «против коварного языка» настаивает, в частности, Ф. Буэ. — Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 27.

кого обращено проклятие, если условие не будет исполнено. Скорее всего, в псалме не цитируется, а обыгрывается форма клятвы в том смысле, что «язык» должен знать, что Бог может с ним сделать за его коварство (ср. Ос 9:14 и Иов 35:7, где также встречается конструкция  $\text{לִּי־יָדָע}$ , но нет формы клятвы).

Чтобы передать пожелание в еврейском языке, может использоваться идиома  $\text{לִּי־יָדָע}$  — «кто даст/сделает...» (см. Исх 16:3). При передаче этой идиомы на греческий переводчики использовали различные подходы: подбирали идиоматические эквиваленты (ὄφελον, см. Исх 16:3), буквальные соответствия (τίς δώσει, см. Втор 5:29; Пс 13:7; 52:7; 54:7), поэтические эквиваленты  $\text{πῶς ἄν} + \text{оптатив}$  ( $\text{πῶς ἄν γένοιτο}$ , см. Втор 28:67), использовали выражение τίς δόη (см. Числ 11:29, Суд 9:29, Иер 9:1).

Греческий глагол δίδωμι «давать, дарить» употреблен в 119 псалме в форме оптатива пассивного аориста δοθείη. Как подмечают издатели La Bibbia dei Settanta, видя третье лицо глагола без подлежащего, греческий переводчик интерпретировал еврейскую глагольную форму так, как если бы она была пассивом<sup>691</sup>. Это значит, что переводчик псалма вокализировал  $\text{לִּי}$  как  $\text{qal passiv לִּי}$  «дастся» (= δοθείη), в то время как масореты — как  $\text{qal active לִּי}$  «даст»<sup>692</sup>. Употребление τίς с оптативом засвидетельствовано в греческом Ветхом Завете (см. Быт 33:10, Числ 11:10, см. τίς δόη в Суд 9:29; 2 Цар 19:1). Какую же роль играет оптатив пассивного аориста δοθείη в 119 псалме, до конца не ясно. Т. Мураока предполагает, что potential optative (оптатив возможности), употребленный в риторическом вопросе данного псалма, говорит о теоретической возможности или вероятности действия<sup>693</sup>.

Обычно потенциальный оптатив следует за частицей ἄν, но, как указывает Джон Ли, в классической греческой поэзии встречаются примеры использования оптатива и без ἄν<sup>694</sup>. При переводе на греческий в книге Иова выражение  $\text{לִּי־יָדָע}$  «кто даст» может передаваться различно, местами с использованием греческих идиом или с изменением смысла (см. Иов 6:8; 11:5; 13:5; 14:4, 13; 23:3; 31:35). Когда для выражения пожелания используется τίς с оптативом, в греческом Иове появляется частица ἄν: τίς γὰρ ἄν δόη (Иов 19:23), τίς ἄν με θείη (29:2), τίς ἄν δόη ἡμῖν (31:31). Пропуск ἄν в переводах τίς δόη может объясняться намерением переводчиков Писания изоморфно отразить еврейскую конструкцию  $\text{לִּי־יָדָע}$ . Это означает, согласно Дж. Ли, что выражение τίς [ἄν] δόη вне зависимости от наличия ἄν или его отсутствия означает «что бы дал/кто может дать...» и указывает на пожелание, хотя и выраженное в форме вопроса<sup>695</sup>. Такой

<sup>691</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 351.

<sup>692</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1841.

<sup>693</sup> Muraoka T. A Syntax of Septuagint Greek. Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters 2016. P. 324.

<sup>694</sup> Lee J. A. L. The Greek of the Pentateuch : Grinfeld Lectures on the Septuagint 2011–2012. Oxford : Oxford University Press, 2018. P. 161.

<sup>695</sup> Ibid. P. 162.

перевод для יִשְׂרָאֵל является не калькой еврейского выражения, а греческой идиомой, у которой есть литературные предшественники (см. Sophocles, OC 11099–1101; Aeschylus, Ag. 1448–1451) и «которая отражает как смысл, так и форму оригинальной еврейской идиомы, но делает это на греческий манер»<sup>696</sup>. Следовательно, выражения τί δοθεῖν и τί προστεθεῖν в Пс 119:3 следует рассматривать как потенциальные оптативы без ἄν: «что может быть дано... и что может быть прибавлено...».

С точки зрения теологии перевода можно отметить определенный сдвиг. В масоретском тексте под действующим субъектом глаголов יָתַן «даст» и יִבְרֹךְ «прибавит» подразумевается Господь, именно Он «даст и прибавит» что-то «коварному языку». Греческий перевод δοθεῖν «может быть дано» уходит от указания на конкретный субъект. Употребленный у масоретов номинатив (или, возможно, вокатив) הַמְּרֵי יִשְׂרָאֵל «лукавый язык» в Септуагинте меняется на аккумулятив πρὸς γλῶσσαν δολίαν «к языку коварному». Употребление предлога в греческом переводе соответствует существительному с предлогом יִשְׂרָאֵל «к языку». Можно предположить, что 1) переводчик в начале еврейского слова видел удвоение первой буквы 'לֵל; 2) в LXX был изменен смысл и синтаксис предложения, возможно для того, чтобы как-то увязать 3 стих с предыдущим. В результате вместо активной конструкции была употреблена пассивная, вопросительное местоимение τί оказалось в роли подлежащего, а не дополнения, номинативная группа הַמְּרֵי יִשְׂרָאֵל была передана выражением с предлогом πρὸς. Вариант 1) предполагает использование переводчиком отличного от MT Vorlage; более вероятный вариант 2) свидетельствует о переводческой технике, в результате которой появилось теологическое смещение. В отличие от масоретского текста, греческий псалом уже не предполагает проклятия «лукавому языку», что Господь с ним что-то сделает и еще больше сделает: «чтоб тебе сделал... чтоб тебе прибавил...». Мысль развивается последовательно: сначала идет просьба ко Господу избавить от коварного языка (ст. 2), затем риторический вопрос, что может быть дано для борьбы с ним (ст. 3); наконец, предлагается ответ, что таким оружием против коварного языка служат наточенные стрелы Сильного (ст. 4).

Между фразами «что может быть дано» и «что может быть прибавлено» в Синайском кодексе стоит соединительный союз καὶ «и». Psalterium Gallicanum, опирающаяся на LXX, содержит аналогичный по значению союз et «и». Коптские переводы саидского и бохайрского диалектов предполагают употребление в греческом источнике разделительного союза — ἢ «или»<sup>697</sup>. В versio iuxta Hebraicum блаженного Иеронима, в Enarrationes in Psalmos блаженного

<sup>696</sup> Ibid. P. 164.

<sup>697</sup> См. критический аппарат к Пс 119:3 в издании А. Ральфа: Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 304.

Августина и в некоторых отрывках латинских рукописей употреблен союз *aut* «или»<sup>698</sup>. В данном случае Синайский кодекс как один из свидетелей Септуагинты стоит ближе к масоретскому тексту, чем указанные выше коптские рукописи и перевод Иеронима.

Греческий текст псалма в понимании New English Translation of the Septuagint (2007) такой: *what might be given to you, and what might be added to you, against a deceitful tongue?* — «что может быть дано тебе, и что может быть прибавлено к тебе против коварного языка?». Перевод NETS, который выполнял А. Питерсма, интерпретирует *πρός* как указание на то, что Господь даст силы своему герою для борьбы «*против коварного языка*»<sup>699</sup>. Хотя святитель Афанасий Александрийский в своем комментарии на псалом употребляет иной предлог, общий смысл стиха при этом сохраняется: «О чем еще просишь ты, чтобы было тебе дано (*τί πλέον δοθῆναι*)? Или чего еще желаешь, чтобы то было приложено тебе (*τί θέλεις ἕτερον προστεθῆναι*), *против* уст лживых (*κατὰ τῶν δολίων χειλέων*)? Полные огня стрелы, зажженные Сильным. Означает же казнь, которая вскоре состоится над Вавилонянами»<sup>700</sup>. Как видно, желая установить привязку 119 псалма к истории освобождения из плена Вавилонского, святой Афанасий опирается на отсутствующий в масоретском тексте предлог (*πρός* в LXX, *κατά* у Афанасия).

Выражение LXX *πρός γλῶσσαν δολίαν* — «к языку коварному» у Аквилы приобретает вид *γλῶσσα κατεπιθέσεως* — «язык для нападения (атаки)» без предлога *πρός*. Это выражение ближе по синтаксису к МТ, чем LXX, поскольку в масоретском тексте употреблена номинативная/вокативная конструкция. На агрессивное, а не оборонительное значение в переводе Аквилы намекает слово *κατεπιθέσεως*, основа которого *ἐπιθεσις* в словаре Т. Мураоки имеет значение *military assault* — «военное нападение» (см. 2 Макк 5:5)<sup>701</sup>. У Симмаха вместо *δοθεῖν* употреблен глагол *παρέξει* — будущее время от *παρέχω* «доставлять, давать», притом в форме не пассива, как в Септуагинте, а актива, как в масоретском тексте. Обе ревизии (Аквила, Симмах) позволяют видеть в «коварном языке» действующий субъект, а не пассивное лицо, против которого натачиваются стрелы.

**Ст. 4.** Первая половина стиха псалма в МТ и LXX по смыслу совпадает. Между большинством греческих рукописей (S, Sa, He), Галликанской Псалтирю (La<sup>G</sup>) и греко-латинской Псалтирю La<sup>R</sup> (VI в.) есть разночтение: после слов *sagittae* «стрелы» в La<sup>R</sup> стоит

<sup>698</sup> См. критический аппарат к Пс 119:3 в электронном издании: Weber R., Gryson R. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. Apparatus Criticus*, 5th revised edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

<sup>699</sup> Учитывая то, что оружие против коварного языка — стрелы, употребление предлога *πρός* в греческом тексте псалма выглядит разумным: бить, ранить кого-то во что-то — это обычно *πρός* + асс. Перевод П.А. Юнгера «*при языке лукавом*» говорит о том, что «ты», к которому обращается автор псалма, в понимании профессора Казанской духовной академии является обращением лирического героя к своему врагу. — Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань : Центральная типография, 1915. С. 192.

<sup>700</sup> Athanasius Theologos. *Expositiones in Psalmos* // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus*. Vol. 27, 1857. P. 509 ; Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. С. 467.

<sup>701</sup> Muraoka T. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Louvian; Paris; Walpole, MA : Peeters, 2009. P. 272.

прибавление tuae «твой». Таким образом в рукописи La<sup>R</sup> по сравнению с LXX и переводом Иеронима указание на «стрелы» получает определение — *sagittae tuae*, «стрелы твои».

Существенным отличием данного стиха в МТ и LXX является разное описание горящих углей, стоящих в параллель с наточенными стрелами силача. Масоретский текст говорит о горящих углях םימְהַרְרָא — «дрокового дерева», в то время как перевод Семидесяти — *ob τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς*, «углях, рожденных в пустыне / пустынных». Редкое еврейское слово םימְהַרְרָא, которое помимо данного псалма всего дважды употребляется в еврейской Библии (3 Цар 19:4; Иов 30:4), в современных словарях, как правило, отождествляется с кустарником, по внешнему виду напоминающем раkitник (*Retama Roetam*)<sup>702</sup>. В Синодальном переводе םימְהַרְרָא чаще всего передается как «можжевельовый куст» (3 Цар 19:4-5; Иов 30:4) или «дроковое» дерево (Пс 120:4).

Употребленное в Септуагинте слово ἐρημικός может говорить о чем-то «рожденном в пустыне» (птице, Пс 101:7; угле Пс 119:4)<sup>703</sup>. Некоторые исследователи полагают, что здесь имеется в виду некая пустыня, в которой произрастали кусты, из которых производили древесный уголь и обожженные дротики<sup>704</sup>. В 101 псалме понятие ἐρημικός употребляется в значении места: «я уподобился ἐρημικῶ — *пустынному пеликану*» (Пс 101:7). В 119 псалме LXX речь идет об ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς — «углях *пустынных*», что в переводе блаженного Иеронима звучит как *carbonibus desolatoriis* (Пс 119:4).

Еврейское слово םימְהַרְרָא при указании на пустыню в Пятикнижии транслитерируется как Раѳама «Рафама» (Числ 33:18). В 101 псалме греческое слово ἐρημικός служит эквивалентом רִיתְמָא (Пс 101:7). Употребляя прилагательное ἐρημικός «пустынный» в 119 псалме, переводчик тем самым свидетельствует либо об использовании отличного от МТ еврейского Vorlage, либо об интерпретации незнакомого ему слова<sup>705</sup>. Поскольку Септуагинта и Вульгата созвучно говорят о некой «пустыне», остается предположить, что переводчик опирался на женский род однокоренного слова с םימְהַרְרָא, которое используется в Числ 33:18 для указания на место остановки евреев в пустыне под названием Ритма (רִיתְמָא)<sup>706</sup>. В таком случае разница между МТ и LXX объясняется наличием двух однокоренных слов: наименованием растения в МТ и обозначением места в пустыне в LXX.

<sup>702</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1996. P. 1300.

<sup>703</sup> Мураока Т. определяет ἐρημικός как native to a desert — «уроженец пустыни». — См. Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 291.

<sup>704</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 351.

<sup>705</sup> Фрэнсис Буэ полагает, что прилагательное ἐρημικός «пустынный» в LXX является толкованием существительного םימְהַרְרָא — «метла». Разница между МТ и LXX в таком случае, по мысли Буэ, объясняется не иным Vorlage, а незнанием переводчика тонкостей ботаники. — Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 146.

<sup>706</sup> Артур Чепмен в свое время предположил, что название רִיתְמָא, по-видимому, связано с םימְהַרְרָא и указывает на место, где этот кустарник произрастает в изобилии. — Chapman A. T. Rithmah // A Dictionary of the Bible: Dealing with Its Language, Literature, and Contents Including the Biblical Theology. Vol. 4. New York; Edinburgh : Charles Scribner's Sons; T. & T. Clark, 1912. P. 286.

Употребляя слово ἀρκεύθινος вместо ἐρημικός, Аквила опирается на рукописи, близкие к МТ. С оглядкой на употребление прилагательного ἀρκεύθινος в эллинистической и патристической литературе данному слову в словарях дается перевод «можжевельный» (carbonibus iuniperogum, «угли из можжевельника», в переводе блаженного Иеронима iuxta Hebraicum)<sup>707</sup>. Отметим, что в двух местах греческой Библии греческий термин ἀρκεύθινος соотносится с масличным деревом (в 3 Цар 6:31 он служит эквивалентом עֲצֵי-יָשָׁן) или кипарисом (в 2 Пар 2:8 он служит эквивалентом פְּרוֹרִי).

Особняком стоит ревизия Симмаха, согласно которой силач стреляет наточенными стрелами μετὰ ἀνθράκων ἐστοιβασμένων — «с горящими углями, *нагроможденными*» (ст. 4). Последнее слово, образованное от корня στοιβάζω («нагромождать, складывать в кучу»), употребляется в Библии всего три раза в форме перфектного причастия глагола ἐλστοιβάζω «навалить» (см. Лев 1:7-8, 12). За ἐλστοιβάζω в книге Левит стоит еврейский глагол פָּרַץ «устанавливать, упорядочивать». Если Симмах ориентировался на корень глагола פָּרַץ, который не похож на слово פָּרַץ, употребленное в МТ, остается предположить, что он видел перед собой иной текст, чем МТ, или подбирал греческое слово, ориентируясь на целесообразность перевода непонятого для него термина. Не исключено, что Симмах сделал не буквальный, а экзегетический перевод данного стиха псалма. Смысл выражения при этом все равно остался непонятен.

**Ст. 5.** Согласно большинству рукописей (S, R, T, He, A'), в начале стиха употреблено выражение οἴμοι «увы, ах, горе!», передающее ощущение ужаса, скорби или несчастья (3 Цар 17:20; Иер 4:31)<sup>708</sup>. В ряде греческих лексиконов и у блаж. Феодорита вторая буква μ отсутствует и характерное для Септуагинты выражение οἴμοι получает более традиционную для классической греческой грамматики форму οἴμοι / οἴ μοι — «увы мне»<sup>709</sup>.

Согласно масоретскому тексту псалма, лирический герой говорит о себе: אָנֹכִי — «я проживаю» и אֲשֶׁן אֶתְּי — «я населяю». Здесь МТ использует форму 1 sing. перфекта глагола אָנֹכִי — «я живу / жил» (ст. 5). Аналогичную форму глагола находим в книге Бытия, согласно которой Иаков говорит: אֲשֶׁן לָבֶן אֶתְּי — «с Лаваном я жил» (Быт 32:4). Корень глагола אֲשֶׁן также означает «жить, проживать» в каком-то месте длительное время (см. Ис 13:20; Иер 50:39) или לעולם «вовек» (Пс 36:27, 29). Слово אֲשֶׁן «я жил» также является перфектом глагола с местоименным суффиксом первого лица единственного числа.

<sup>707</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford : Clarendon Press, 1996. P. 242 ; “Аркеуθινος” // Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford : The Clarendon Press, 1961. P. 226.

<sup>708</sup> Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Revised Edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. P. 327.

<sup>709</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1206.

В отличие от МТ, неогласованное слово תגר греческие переводчики понимают не как глагольную форму, а как существительное с местоименным суффиксом первого лица ή παροικία μου — «жительство мое [на чужбине]» (ср. причастие הַיֹּשֵׁב בְּתֵּיכֶם — «живущая в доме» из Исх 3:22). Существительным תגר обозначались временные переселенцы или мигранты (метеки). В Декалоге, например, говорится: הַיֹּשֵׁב בְּתֵיכֶם הַיִּגְרָא «и твой переселенец, который во вратах твоих» (Исх 20:10), т. е. мигрант, живущий в пределах твоих владений. Перевод 119 псалма напоминает те случаи, когда существительное παροικία служит эквивалентом еврейских слов תגר «временное место жительства; земля проживания, пребывания; местопребывание» (см. Пс 118:54, Плач 2:22), «преисподняя земля» (см. Пс 54:16) или גלות «депортация, изгнание» (см. Езд 8:35).

Выходит, что двум еврейским глаголам 1) תגר и 2) שכן греческие переводчики подбирают неодинаковые по грамматической форме эквиваленты, соответственно: 1) существительное παροικία «пребывание» (состояние пребывания, см. Авк 3:16; 3 Макк 7:19; местожительство, Пс 54:16; = πάροικος в Плач 2:22; проживание по соседству, Иер 29:19; Сир 16:8)<sup>710</sup>, однокоренное глаголу παροικέω «пребывать, проживать в чужой стране» (см. Деян 13:17), и 2) глагол κατασκηνώω «разбивать шатер, располагаться лагерем», который в греческой Библии говорит о жизни в убежище или под покровом (см. Пс 103:12; ср. Мф 13:32). Такая же пара греческих терминов употребляется в виде параллелизма в 14 псалме: «кто может пребывать (παροικήσει) в жилище Твоем? Кто может обитать (κατασκηνώσει) на святой горе Твоей?» (Пс 14:1).

Греческий глагол κατασκηνώω говорит как о «пребывании» где-то вне дома (необязательно о проживании в σκηνή, «шатре»), так и о «поселении» для постоянного обитания (см. Числ 14:30; Пс 22:2; 103:12)<sup>711</sup>. Этот глагол может употребляться в Септуагинте не только в прямом, но и в переносном смысле. Автор 15 псалма пишет о себе: ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι — «плоть моя почует в надежде» (Пс 15:9). В данном примере κατασκηνώσει не столько говорит о «поселении» в каком-то месте, сколько об «отдыхе», который наступает после того, как человек обретает себе убежище (безопасное место) и душа приходит в состояние покоя. В книге Притч от лица Премудрости говорится, что «слушающий меня успокоится в надежде (κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι), обретет мир, не страшась никакого зла» (Притч 1:33). С оглядкой на переносное значение глагола κατασκηνώω фразу 119 псалма κατεσκήνωσα μετὰ τῶν σκηνωμάτων Κηδάρ — «поселился я среди шатров Кедарских» (Пс 119:5) можно понимать как выражение горестного душевного состояния псалмопевца: вместо пребывания в надежде он пребывает «в шатрах Кедарских». Здесь «шатры Кедарские» выступают метафорой страданий, идиомой неблагополучного жития.

<sup>710</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 536.

<sup>711</sup> Ibid. P. 383.

Масоретский текст пятого стиха 119 псалма делает акцент на том, что скитания автора происходят на большом расстоянии от родной Иудеи: от области, расположенной на севере Малой Азии (Мешех), до южной Сирийско-Арабской пустыни (Кедар). При указании на северный регион или его жителей слово  $\text{מֶשֶׁח}$  обычно в Септуагинте транслитерируется именем собственным *Μόσοχ* (см. Быт 10:2, 23; 1 Пар 1:5; Иез 32:26; 38:2-3; 39:1; Ис 66:19  $\text{מֶשֶׁח}$ ). Однако в данном псалме вместо указания на топоним или народ в переводе LXX употреблена форма глагола  $\acute{\epsilon}\mu\alpha\kappa\rho\nu\theta\eta$  в пространственном значении «удлинять, отодвигать на расстояние» (см. Пс 54:8; 102:12; 128:3). Это говорит о том, что переводчик при прочтении слова  $\text{מֶשֶׁח}$  без огласовки воспринял его не как указание на страну *мосхов*, а как глагол  $\mu\alpha\kappa\rho\nu\omega$  со значением «простирает, удлиняет» на расстоянии (см. Иер 31:3; Пс 35:11, 84:6)<sup>712</sup>. Мы не знаем, каковы причины такого перевода и были ли они обусловлены тем, что его автор не знал, что такое Мешех. Однако аналогичную привязку консонантной основы  $\text{מֶשֶׁח}$  к глаголу  $\text{מֶשַׁח}$  мы находим в еврейской герменевтической традиции. В Мидраше Тегиллим, например, обыгрываются однокоренные слова с  $\text{מֶשֶׁח}$ : «Что подразумевается под Мешехом ( $\text{מֶשֶׁח}$ ) в “Горе мне, что я живу [в] Мешехе” (Пс 119:5)? Это значит, что я был уведен из Вавилона в Мидию, из Мидии в Грецию, а из Греции в Эдом, ибо Писание говорит о нем как о народе *рослом* ( $\text{רֹסְלוֹם}$ ) и нечистом (Ис 18:2,7)... Это значит, что я пребываю среди народа, который будет *уведен* ( $\text{נִמְשָׁח}$ ) в Геенну»<sup>713</sup>. Давид Кимхи, вероятно, толкует слово Мешех как происходящее от корня  $\text{מֶשַׁח}$  «растягивать»: «Горе мне, что я прожил у Мешеха. Я пребывал в изгнании у Мешеха ( $\text{מֶשֶׁח}$  — можно перевести как «долго»), и мое изгнание затянулось ( $\text{נִמְשָׁח}$ )»<sup>714</sup>. Таким образом, можно допустить, что при выборе огласовки еврейского слова греческий переводчик следовал иудейской герменевтической традиции.

Употребленное в Септуагинте слово  $\acute{\epsilon}\mu\alpha\kappa\rho\nu\theta\eta$  образовано от глагола  $\mu\alpha\kappa\rho\nu\omega$ , семантика которого, согласно словарю Т. Мураоки, — «увеличивать, прибавлять» (см. Ис 54:2), «держаться на расстоянии» (см. Ис 6:12; Пс 21:20; 39:12; 70:12; 72:27; 108:17), «удалять, перемещать на расстояние» (см. Пс 54:8)<sup>715</sup>. В контексте исследуемого нами псалма  $\mu\alpha\kappa\rho\nu\omega$  принимает форму

<sup>712</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 646. Хотя точка зрения, обозначенная в лексиконе HALOT, имеет высокий авторитет, отметим, что, согласно Г. Торчинеру, значение «тянуть, тащить, удлинять» для слова  $\text{מֶשַׁח}$  не было изначальным, а возникло в талмудические времена. В библейские же времена, на взгляд Торчинера, еврейское  $\text{מֶשַׁח}$  означало аналогичное по звучанию и содержанию арабскому слову *masaka* «хватать, держать», которое часто можно услышать в просторечном арабском языке в форме восклицания: *imsik* «хватай!» (см. Быт 37:28, где  $\text{וַיִּמְשְׁכוּהוּ}$  означает «и они вытащили»; Исх 12:21, где  $\text{וַיִּמְשְׁכוּהוּ}$  означает «хватайте»; Суд 4:6, где  $\text{וַיִּמְשְׁקוּהוּ}$  означает «возьми себе» и проч.). Один из наиболее характерных примеров значения «хватать» для слова  $\text{מֶשַׁח}$  наблюдается в выражении: «и схватили ( $\text{וַיִּמְשְׁכוּהוּ}$ ) Иеремию на веревках и вытащили его из ямы» (Иер 38:13). «Схватывание» за веревки того, кто находится в яме, предшествует подтягиванию. Торчинер приводит не один пример из Священного Писания, Талмуда и мидрашей, как древнее значение «схватить» постепенно превратилось в «удлинять» в библейском и постбиблейском иврите. См. Torczyner H.  $\text{מֶשַׁח}$  Eine Mißverständene Hebräische Vokabel // Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft Des Judentums. 1933, vol. 77 (N. F. 41), no. 6. P. 401–412.

<sup>713</sup> The Midrash on Psalms. Vol. 2. P. 292.

<sup>714</sup> Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 238.

<sup>715</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 440.



пассивного аориста 3 лица ед. числа ἐμακρύνθη со значением «было продолжено, растянуто». Значение глагола μακρύνω из контекстов греческой Библии — «продолжать» (например, беззаконие, Пс 128:3), «отдалять, удаляться» от какого-то места (Пс 21:20, Суд 18:22, Ис 6:12), «продлевать» дни времени (Еккл 8:13), «устранять, отталкивать» (ср. Ис 49:19).

В заголовке 55 псалма Септуагинты, который отличается от масоретского текста, содержится выражение ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένου — «о народе, удаленном от [Святая] святых» (Пс 55:1). Употребление множественного числа ἅγιος в форме τῶν ἁγίων в 55 псалме, вероятней всего, указывает на скинию или Храм, который в 3 Цар 8:7 и Евр 9:3 называется Ἁγία Ἀγίων «Святая святых». Следовательно, удаление от «Святая святых» понимается не во времени, а в пространстве.

При переводе глагола פָּשַׁח на греческий язык Септуагинта дает большой разброс эквивалентов: семь из 36 раз — ἔλκω «тащить, влечь» (Втор 21:3; Суд 5:14; Иер 31:3; Пс 9:30), три раза — ἀλέρχομαι «уходить, отправляться» (Суд 4:6), три раза — ἐκτείνω «растянуть, протянуть» (Ос 7:5), два раза — μηκύνω «удлинить, продлить» (Иез 12:25, 28), один раз — παρατείνω «продлевать» (Пс 35:11) и т. п. Большинство из 23 греческих эквивалентов слова פָּשַׁח говорят об «удлинении» чего-то во времени, в пространстве или об увеличении размера. Это значит, что переводчик LXX предпочел понимать פָּשַׁח как указание на расширение географии скитаний псалмопевца и потому употребил глагол μακρύνω. Следовательно, выражение Септуагинты οἴμμοι, ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη можно понимать как скорбь о том, что место пребывания лирического героя на чужбине отделилось/удалось от того места, где он хотел бы быть (возможно, от Святой святых Сиона).

Перевод LXX, несомненно, был обусловлен и поэтическими задачами. Этимологическая пара παροικία (ст. 5а) / παρόκησεν (ст. 6а) в этом переводе обрамляет этимологическую пару κατεσκίησα / σκηνομάτων (ст. 5b), которая не имеет эквивалента в древнееврейской версии псалма. Переводчик создал хиазм, который придает большую поэтичность в разделении стихов, что типично для Септуагинты. Стих 5 в результате перевода стал состоять из двух полустиший по четырнадцать слогов, каждое из которых получило по три ударения. В масоретском же тексте сохранился параллелизм между Мешехом и Кедаром (ст. 5), следуя образцу других псалмов, где несколько географических названий встречаются в одном стихе или в последовательных стихах.

У Аквилы сказано ὃ ἐμοὶ ὅτι προσήλυτεύσα ἐν μακρυσμῶ — «горе мне, что я стал странствовать в отдалении»<sup>716</sup>. Это выражение близко по смыслу Септуагинте, в которой ἐμακρύνθη предполагает пространственное значение, что может служить одним из

<sup>716</sup> От προσήλυτεύω образовывается существительное προσήλυτος, «прозелит», которое является эквивалентом еврейскому понятию גֵּר.

аргументов в пользу мнения, что речь в псалме идет об отдалении в пространстве, а не во времени. От *προσηλυτεύω* образовывается существительное *προσήλυτος* «прозелит», которое является эквивалентом еврейскому понятию *גֵּר*. У Симмаха говорится *οἴμμοι ὅτι παροικῶν παρείλκυσα* — «уввы мне, что я стал пребывать на правах переселенца (метека, пришельца)».

Ссылаясь на переводы Аквилы и Симмаха, святитель Иоанн Златоуст понимает под словом *πάροικος* не обычного «чужеземца», а обобщенный образ евреев *οὗτοι θρηνοῦσιν ὑπὲρ τῆς αἰχμαλωσίας τῆς ἐν Βαβυλῶνι* — «которые плачут о плене Вавилонском»<sup>717</sup>. Если для древних израильтян изгнание было временным, то для Златоуста вся земная жизнь является своего рода странничеством (см. Пс 118:19; Евр 11:13), более трудным делом, поскольку Христос призывает идти «узкими вратами»<sup>718</sup>.

Согласно Ч. Бриггсу, в древних переводах, в отличие от арамейского таргума, *γῆμ* считается глагольной формой<sup>719</sup>. Так в переводе Иеронима, как и в греко-латинской Псалтири *La<sup>R</sup>*, употреблено выражение *peregrinatio mea prolongata est*, что говорит о продлении странствования лирического героя во времени, а не в пространстве<sup>720</sup>. К этому выражению прибавляется *a me* «от/по причине меня». Не исключено, что перед автором данного перевода был греческий текст с выражением *ἀπ' ἐμοῦ* «от меня» (см. Пс 70:12). В таком случае вся фраза выглядит несколько туманно: «Горе мне, что пребывание мое *из-за меня* продолжилось». В этом случае лирический герой как бы говорит о том, что он сам является виной продолжительной жизни на чужбине.

В рукописи 274, исследованной Холмсом и Парсонсом, между словами *παρόκησεν* «жила» и *ἡ ψυχή μου* «душа моя» вставляется выражение *τῷ ᾄδῃ* — «в ад / к аду». В итоге содержание псалма в данной рукописи приобрело драматический характер: «горе мне, что... долго жила в аду душа моя» (Пс 119:5-6). Как указывается в издании Холмса–Парсонса, кодекс 274 датируется XII веком. Он содержит тексты псалмов с пересказами их содержания после каждого стиха<sup>721</sup>. Понятно, что в такой толковой Псалтири, в которой основной текст и комментарий написаны одним и тем же шрифтом, слово из комментария могло попасть в основной текст. Данная экзегетическая вставка, по видимости, принимает во внимание выражение 93 псалма: *παρόκησεν τῷ ᾄδῃ ἡ ψυχή μου* — «вселилась бы в ад душа моя» (Пс 93:17)<sup>722</sup>.

<sup>717</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 341.

<sup>718</sup> Ibid.

<sup>719</sup> Briggs C. A., Briggs E. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. 2, 1907. P. 445.

<sup>720</sup> Перевод П. А. Юнгера «жизнь моя в переселении *продолжительна*» также говорит о временной, а не пространственной перспективе. Такой перевод продиктован предположением, что автор псалма пишет о своем продолжительном пребывании в Вавилонском плену. — Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 192.

<sup>721</sup> Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Vol. 3. Oxonii, 1823. P. 12.

<sup>722</sup> Ibid. P. 373.

Ст. 6–7. Греческий псалом иным образом, чем МТ, делит текст 6–7 стихов на части. В еврейском тексте оба стиха читаются как одна строфа, в которой с помощью ключевого слова  $\text{וְעוֹלָם}$  «мир» проводится параллелизм. Между словами  $\text{וְעוֹלָם}$  (на месте греч. εἰρήνην) и  $\text{וְעוֹלָם־יָגִיד}$  (на месте греч. ἡμῶν εἰρηνικός) стоит масоретский знак *sof pasuk* (:), эквивалентный точке. Смысл двух строк таков: «я долго жил с ненавидящими мир, но стоит мне только заговорить, как они начинают против меня воевать». Выражение  $\text{וְעוֹלָם־יָגִיד}$  «я за мир» стоит посередине строфы как связующее звено.

Композиция псалма Септуагинты подразумевает деление 6–7 стихов на три поэтические строки. Первая строка, «вселилась (παρέκρησεν) душа моя» (ст. 6; у Симмаха — ἐγένετο γειτνῶσα, долго «стала соседствующей» душа моя), относится к сказанному ранее: долго пребывал я вдалеке от родины словно странник в «шатрах Кедарских». Вторая строка дает оценку этому пребыванию: «я был мирен с ненавидящими мир» (ст. 7). Третья строка продолжает мысль второй: «когда же я говорил с ними, они со мной воевали» (ст. 7).

В то время как МТ говорит об одном  $\text{וְעוֹלָם}$  «ненавидящем» мир, в LXX речь идет о многих τῶν μισούντων «ненавидящих». Множественное число  $\text{וְעוֹלָם־יָגִיד}$  встречается в нескольких средневековых манускриптах. О множественном числе «ненавидящих» также говорят Симмах (τοῖς μισοῦσίν, согласно ретроверсии Ф. Филда с Сиро-Гексапл), Пешитта, Таргум Псалмов и перевод на латынь iuxta Hebraeos (odientibus pacem). Учитывая, что нет ни свидетельств из кумранских рукописей, ни перевода Аквилы, которые, возможно, позволили бы принять окончательное решение, трудно с уверенностью сказать, обусловлен ли этот вариант текстуальными или интерпретационными причинами.

Лесли Аллен считает, что форма единственного числа  $\text{וְעוֹלָם}$  «ненавидящий» (Пс 119:6), возможно, возникла в результате сокращения, сделанного писцами. Хотя единственное число может говорить об отождествлении группы людей с одним лицом (см. ст. 3), контекстуально 5 и 7 стихи, похоже, требуют множественного числа<sup>723</sup>. Учитывая, что нет свидетельств ни Кумрана, ни Аквилы, которые могли бы пролить свет на данный вопрос, Ф. Буэ ставит под сомнение свидетельства Пешитты, что предложенный в LXX вариант объясняется текстуальными причинами. Опираясь на традицию чтения, засвидетельствованную в древности таргумом, Буэ выдвигает гипотезу, что вариант чтения псалма LXX основан на интерпретации, исходящей из военного контекста, поскольку далее в стихе говорится о воинственно настроенных врагах во множественном числе:  $\text{לְמִלְחָמָה} \text{—}$  «они к войне» (Пс 119:7a)<sup>724</sup>. В таком случае появление в

<sup>723</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 198.

<sup>724</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 140.

тексте LXX формы множественного числа объясняется самим контекстом псалма, указывающим на «тех, кто к войне» (см. ἐπολέμουν в LXX, ст. 7).

Перед словом εἰρήνην «мир» в Александрийском кодексе отсутствует определенный артикль τὴν, что скорее можно объяснить небрежностью переписчиков, чем нерегулярностью употребления артикля.

Перед союзом ὅταν «когда» в LXX нет союза καί «и», в то время как выражение МТ וְיַ «и когда» предполагает соединение двух союзов. Свидетельств из рукописей Кумрана на этот счет нет. В переводах, приписываемых Аквиле и Феодотиону, в ретроверсии Симмаха, сделанной Ф. Филдом с Сиро-Гексапл, в переводах iuxta Hebraeos и Пешитты, в двух средневековых рукописях МТ и в Таргуме Псалмов союз וְיַ «и» не предполагается. Краткий текст Септуагинты в таком случае свидетельствует о Vorlage, в котором וַיַּw не было.

В МТ употреблена номинативная конструкция, состоящая из предложно-именной группы без глагола в функции сказуемого מִלְחָמָהּ מִלְחָמָהּ — «они к войне», в LXX употреблена глагольная фраза, в которой личный глагол употреблен в форме имперфекта ἐπολέμουν — «они воевали»<sup>725</sup>. Окончание стиха у Аквилы — ὅταν ἐλάλουν αὐτοῖς εἰς πόλεμον, «когда я говорил с ними, [они] — к войне» (dativus sociativus при λαλέω), у Симмаха — ἡνίκα ἂν ἐλάλουν, αὐτοὶ δὲ πολεμικῶς, «всякий раз / как только говорил, они же — враждебно», у Феодотиона — ὅταν ἐλάλουν αὐτοῖς, ἐπολεμοῦσαν με, «когда я говорил с ними, [они] воевали со мной»<sup>726</sup>. У Феодотиона, как в LXX, к фразе прибавляется личное местоимение ἐγὼ «я» в форме аккузатива με «меня», которого нет у масоретов.

В конце 7 стиха Септуагинта добавляет наречие δωρεάν (= דָּרַן), которое, возможно, поставлено на место МТ מִלְחָמָהּ (см. также Пс 108:3; 119:7). Она может свидетельствовать либо 1) об ином Vorlage еврейского текста (см. употребление δωρεάν вместо דָּרַן в Пс 118:161), либо 2) об экзегетической вставке при переводе 119 псалма. Вероятней всего, переводчики 119 псалма ориентировались на рядом стоящие греческие псалмы, поскольку синтаксис еврейского текста 7 стиха довольно сложен. В ревизиях Симмаха и Феодотиона, как и в латинской рукописи La<sup>G</sup> (VI в.), отсутствует слово δωρεάν.

Наречие δωρεάν «напрасно / безрезультатно» образовано от существительного δωρεά «дар, подарок, почесть» (см. Дан 2:6, 11:39)<sup>727</sup>. Оно может говорить как о чем-то позитивном — «даром, безвозмездно» (см. Исх 21:2,11), так и о негативном — «без уважительной причины, незаслуженно» (см. Мал 1:10; Плач 3:52), например ο δωρεάν ἀλέθανεν — «напрасно умер»

<sup>725</sup> См. Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1841.

<sup>726</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 280.

<sup>727</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 181.

(Гал 2:21)<sup>728</sup>. Если считать слово *δωρεάν* экзегетическим прибавлением Септуагинты, напрашивается вывод, что переводчик хотел подчеркнуть: враги псалмопевца воюют без какой-либо на то причины. Если так, то переводчик ведет себя как толкователь священного текста, подобно тем переводчикам, которые пересказывали древнееврейский текст Священного Писания на арамейский язык.

**Резюме.** Псалом Септуагинты имеет более простую и слаженную структуру, чем масоретский текст. Лирический герой живет в чужой стране, среди воинственных кочевников, которые клеветают на него и на все призывы к миру отвечают агрессией. В выражении «что будет дано тебе *πρὸς κ* лукавому языку», на наш взгляд, подразумевается оппонент лирического героя, против которого у Сильного испрашиваются стрелы (ст. 4).

Возможно, переводчик Псалтири не был знаком с сематическими особенностями слова *עֵשֶׂה*, связанного с ботаникой. Поэтому с оглядкой на пустынные пейзажи, представленные в 5 стихе, он перевел *עֵשֶׂה לְעֵשֶׂה* как *ἄνθραξιν τοῖς ἐρημικοῖς* — «угли пустынные» (в целом слово *עֵשֶׂה* переводится в Септуагинте весьма произвольно: в 3 Цар 19:4-5 оно транслитерируется как *ραθμ* и переводится как *φυτόν* «растение»; в Иов 30:4 оно переводится как *ξύλον* «дерево»).

Топоним *מִשֶׁחַ* «Мешех» (ст. 5) был понят как глагольная форма от корня *שׁח* со значением «тянуть, растягивать». С оглядкой на 6 стих переводчик решил, что пребывание в чужих землях *ἐμακρύνθη* «растянулось» в пространстве, а следовательно, и во времени пути к желанному Сиону.

В последних двух стихах псалма переводчик изменил структуру предложения: вторая половина 6 стиха была присоединена к 7 стиху, в результате чего существительное *עוֹלָם* «мир» превратилось в прилагательное *εἰρηνικός* «мирный». Как следствие, 5–7 стихи стали передавать взгляд на страдальческое пребывание героя в чужих землях в прошлом, которое уже миновало.

Таким образом, не отступая от буквы текста и пользуясь доступными ему техническими средствами перевода, автор греческого псалма несколько иначе расставил акценты. Вместо набора многозначительных метафор он попытался предложить развернутый ответ на вопрос, почему лирическому герою псалма пришлось обращаться ко Господу в час скорби (ст. 1).

---

<sup>728</sup> Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Revised Edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. P. 124.

Таблица 23. Перевод 120 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Ἦρα τοὺς ὀφθαλμοὺς μου εἰς τὰ ὄρη Πόθεν ἦξει ἡ βοήθειά μου; <sup>2</sup> ἡ βοήθειά μου παρὰ κυρίου τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. <sup>3</sup> μὴ δῶς εἰς σάλον τὸν πόδα σου, μηδὲ νυστάξει ὁ φυλάσσων σε. <sup>4</sup> ἰδοὺ οὐ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραηλ. <sup>5</sup> κύριος φυλάξει σε, κύριος σκέπη σου ἐπὶ χειρα δεξιάν σου. <sup>6</sup> ἡμέρας ὁ ἥλιος οὐ συγκαύσει σε οὐδὲ ἡ σελήνη τὴν νύκτα. <sup>7</sup> κύριος φυλάξει σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ, φυλάξει τὴν ψυχὴν σου. <sup>8</sup> κύριος φυλάξει τὴν εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἐξοδόν σου ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.</p>	<p>Песнь ступеней. <sup>1</sup> Я возвел очи мои к горам: Откуда придет помощь моя? <sup>2</sup> Помощь моя от Господа, Творца неба и земли. <sup>3</sup> Не дай поколебаться ноге своей, и пусть не задремлет Хранящий тебя. <sup>4</sup> Вот не будет дремать и не будет спать Хранящий Израиля. <sup>5</sup> Господь <i>будет хранить</i> тебя; Господь — защита твоя по правую руку твою. <sup>6</sup> Днем солнце не будет жечь тебя, ни луна — ночью. <sup>7</sup> Господь будет хранить тебя от всякого зла, будет хранить душу твою. <sup>8</sup> Господь будет хранить вход твой и выход твой отныне и вовек.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** Как и в предыдущем псалме, заголовок данного поэтического произведения в Септуагинте выглядит как Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Такой же заголовок упоминают в своих сочинениях Евсевий Кесарийский, Феодорит Кирский и Исихий Иерусалимский.

Святитель Иоанн Златоуст сначала приводит заголовок LXX Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, а затем указывает ἄλλος, ἄσμα εἰς τὰς ἀναβάσεις — «другой, гимн для восхождения»<sup>729</sup>. Как было указано в подпараграфе, посвященном еврейскому тексту 120 псалма, на εἰς в «другом» переводе повлиял еврейский предлог ל, присутствующий в заголовке масоретской традиции: שִׁיר לַמַּעֲלוֹת «песнь для восхождений».

<sup>729</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 344.

Причастие  $\text{קָרַח}$  «хранящий» (ст. 5а) переводится в Септуагинте формой глагола будущего времени  $\text{φυλάξει}$  «будет охранять». Поскольку данная форма глагола затем повторяется трижды (ст. 7а, b; 8а), отсюда можно заключить, что 5–8 стихи составляют одну смысловую единицу, а значит, композиция греческого текста псалма может подразумевать две части: ст. 1–4 и ст. 5–8.

**Ст. 1.** Масоретский текст псалма говорит о процессе возведения глаз или о намерении возвести глаза к горам в будущем:  $\text{עֵינַי נִשְׁאָר לְהַרְרִים}$ . Переводчик говорит о поднимании глаз в прошлом:  $\text{\textsc{h}}\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ \omicron\rho\eta$ <sup>730</sup>. В некоторых переводах, на которые ссылается Иоанн Златоуст, вместо аориста  $\text{\textsc{h}}\rho\alpha$  «поднял» употреблена форма глагола настоящего времени  $\text{αἴρω}$  «поднимаю»<sup>731</sup>.

В коптских переводах верхнеегипетского (саидского) и нижнеегипетского (бохайрского) диалектов предполагается, что после глагола в форме будущего времени  $\text{\textsc{h}}\xi\epsilon\iota$  «придет» прибавляется местоимение  $\text{\textsc{m}}\omicron\iota$  «мне». В таком случае фраза немного расширяется: «откуда придет *мне* ( $\text{\textsc{m}}\omicron\iota$ ) помощь *моя* ( $\text{\textsc{m}}\omicron\upsilon$ )». В первом случае местоимение указывает на то, что помощь приходит «мне» на пользу, во втором случае местоимение «моя» становится более нейтральным — я становлюсь объектом помощи. Для сравнения можно указать, что в латинских переводах Псалтири (La, Ga) вместо  $\text{\textsc{m}}\omicron\upsilon$  «моя» стоит  $\text{mihi}$  «мне» (*dativus finalis* от  $\text{ego}$ ) и вся фраза звучит так: «откуда придет помощь *мне* ( $\text{mihi}$ )».

**Ст. 2.** Согласно одному ряду рукописей, 2 стих записан в одну строку (S, R', T, He, 1219'), согласно другому — в две строки (Sa, La<sup>G</sup>, Ga, Sy, A). Это демонстрирует разные подходы переписчиков рукописей в понимании того, как делится текст на поэтические строки.

Обращает на себя внимание разница в употреблении артиклей в масоретском тексте и в греческом переводе. Так, в выражении МТ  $\text{רָרָא וְאֶמֶץ}$  «небо и земля» артиклей нет, но они появляются при переводе LXX  $\text{\textsc{t}}\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \rho\alpha\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu$  — «небо и землю». Аналогичный перевод важного для вероучения тезиса, связанного с представлением о творении вселенной Господом Богом, мы встречаем в книге Бытия:  $\text{Εὐλογημένος Αβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν}$  ( $\text{רָרָא וְאֶמֶץ}$ ; Быт 14:19, также в ст. 22). Как было отмечено Тео ван дер Лоу, нередко греческие переводчики опускали артикли по соображениям стилистики, но добавляли их там, где того требовала грамматика греческого языка<sup>732</sup>. При этом пропуск артиклей, на взгляд Лоу, мог быть произвольным (зависящим от переводчика), в то время как добавление — обязательным.

<sup>730</sup> В большинстве греческих рукописей в первом стихе стоит выражение  $\text{\textsc{p}}\omicron\theta\epsilon\nu\ \text{\textsc{h}}\xi\epsilon\iota\ \eta\ \beta\omicron\eta\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$  «откуда придет помощь моя» (S', Sa, R, T, Sy, He, A'). В ряде свидетелей антиохийского текста (L') вместо вопросительного  $\text{\textsc{p}}\omicron\theta\epsilon\nu$  «откуда-нибудь» употребляется относительное наречие  $\text{\textsc{o}}\theta\epsilon\nu$  «откуда».

<sup>731</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt* ... P. 280.

<sup>732</sup> Van der Louw T. A.W. *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. P. 105.

Типовой для греческой книги Бытия перевод фразы «небо и земля» с артиклями, по всей видимости, повлиял на псалмы Септуагинты (см. также Пс 123:8).

**Ст. 3.** Масоретский текст говорит о субъекте в третьем лице  $\text{יְהוָה}$  — «пусть он не даст», в то время как Септуагинта — во втором лице:  $\mu\eta\ \delta\acute{\omega}\varsigma$ , «не дай» ( $\delta\acute{\omega}\varsigma$  — это aor. act. conj. 2 sing. от  $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ )<sup>733</sup>. Чтение  $\mu\eta\ \delta\acute{\omega}\varsigma$  поддерживается тремя основными ревизиями (Аквила, Симмах и Феодотион), которые следуют здесь за Септуагинтой и не хотят поправлять ее по масоретскому тексту. Не исключено, что это было связано с экзегетической традицией эпохи создания ревизий.

В переводах Септуагинты и Феодотиона употреблено существительное  $\sigma\acute{\alpha}\lambda\omicron\nu$ , acc. sing. от  $\sigma\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$  «качка, морское волнение, колебание» (см. Ион 1:15; Пс 88:10)<sup>734</sup>. Этим же словом, как указывает Т. Мураока, могло обозначаться землетрясение (см. Ис 24:20), шатание почвы под ногами (см. Пс 65:9) или политическая нестабильность (см. Плач 1:8; ср. Пс 54:23)<sup>735</sup>. В переводе Аквилы  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \sigma\phi\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\nu$  «в низвержение» использована форма acc. sing. от существительного  $\sigma\phi\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\varsigma$ , которое образовано от глагола  $\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ , означающего буквально «сбивать (с ног), валить (на землю)», в переносном значении — «низвергать (в несчастье), вводить в заблуждение, соблазнять, обманывать»<sup>736</sup>. Чтение  $\text{περιτραπήναι}$  Симмаха «опрокидывать» — это inf. aor. pas. от  $\text{περιτρέπω}$  «поворачивать, опрокидывать, низвергать»<sup>737</sup>. Как видно, эквиваленты еврейского слова  $\text{נָמ}$  в переводах Септуагинты и Феодотиона передают ощущение морской качки ( $\sigma\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$ ), образа бушующего моря, который характерен для библейского описания социально-политических нестроений (см. Пс 2:1). Переводы Аквилы и Симмаха более экспрессивные, в выражениях со значением «не даст быть в низвержение / опрокинутой [ноге твоей]» ( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \sigma\phi\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\nu$  /  $\text{περιτραπήναι}$ ) может подразумеваться переносный смысл «[Господь] не даст тебе ошибиться». Таким образом, на место вполне осязаемому образу дрожащих ног приходит метафора Бога, Который не попускает человеку пасть в какие-то прегрешения.

<sup>733</sup> В большинстве латинских рукописях (La<sup>G</sup>, Ga), как и в масоретском тексте, сказуемое det имеет форму 3 sing. pres. conj. act. от глагола do, dedi, datum, dare «давать, дарить, посвящать, приносить в жертву». Однако в ряде латинских рукописей (La<sup>R</sup>, Aug) сказуемое des, произведенное от того же глагола, стоит в форме 2 sing. pres. conj. act. В первом случае сказуемое det указывает на более официальное отношение ко Господу: Он «не даст (non det) поколебаться ноге твоей». Во втором случае переводчик псалма обращается к Богу как своему Отцу. Сказуемое des указывает на более близкие отношения к Господу: Ты «не дашь (non des) поколебаться ноге твоей». Обе рукописные традиции восходят к Септуагинте. Представленная в них разница, как можно предположить, была плодом размышлений переписчиков над текстом псалма. Это также отмечается в употреблении личного местоимения «я» в разных греческих рукописях: выражение «хранящий тебя (σε)» Септуагинты (калька с масоретского  $\text{הַיְיָ}$ ) в некоторых греческих рукописях Верхнего Египта (Sa) меняется на «хранящий меня (με)». Замена σε «тебя» на ме «меня» говорит о личном опыте переписчиков, который повлиял на внесенные в рукописи корректуры.

<sup>734</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1582.

<sup>735</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 616.

<sup>736</sup> Словарь Софоклеса со ссылкой на Аквилу приводит два значения существительного  $\sigma\phi\alpha\lambda\mu\acute{\omicron}\varsigma$ : буквальное — «падение, упадок, закат», и переносное — «моральное падение, потеря чести». — Sophocles E. A. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from BC 146 to AD 1100). Cambridge, USA : Harvard University Press, 1887. P. 1061.

<sup>737</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1391.



В основном тексте Гёттингенской Септуагинты присутствует выражение  $\mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\eta\ \acute{\omicron}\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu\ \sigma\epsilon$  — «пусть не задремлет Хранящий тебя»<sup>738</sup>. Имеющиеся в большей части рукописей LXX формы глаголов  $\mu\eta\delta\grave{\epsilon}\ \nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\eta$  и  $\omicron\upsilon\ \nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$  отражают глагольные формы еврейского источника, сродного МТ:  $\text{וַיִּשְׁרָם}$  и  $\text{וַיִּשְׁרָם}$ <sup>739</sup>. Разница между масоретским текстом и иным Vorlage, которому следуют рукопись 11QPs<sup>a</sup> (781), *versio LXX interpretum Graeca*, *versio Syriaca* и *Psalterium iuxta Hebraeos*, заключается в том, что вместо простого отрицания  $\lambda\grave{\epsilon}$  «не» МТ в кумранской рукописи и в переводах появляется дополнение «и не» ( $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$ , *neque*). Версия без союза  $\iota$  «и», представленная в масоретском тексте, выглядит более архаичной<sup>740</sup>. Союз «и» придает большую стройность параллелизму «не даст поколебаться ноге твоей, *и* не задремлет хранящий тебя» (ст. 3). Легче предположить, что он был добавлен (LXX) для ясности речи, чем удален (МТ).

**Ст. 4.** В основном тексте Гёттингенской Септуагинты присутствует следующее выражение: «не задремлет и не *уснет* ( $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\ \acute{\upsilon}\pi\nu\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota$ ) хранящий Израиля» (Пс 120:4)<sup>741</sup>.

**Ст. 5.** Выражение  $\text{קִרְבָּנְךָ}$  «охраняющий тебя» в МТ является причастием от глагола  $\text{קִרַּבְנָה}$  с местоименным суффиксом 2 лица мужского рода, что с точки зрения грамматики лучше всего соотносится с латинским *custodit te* «охраняет тебя», которое есть в рукописях La<sup>G</sup> и Ga.

В выражении Гёттингенской Септуагинты  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\ \sigma\epsilon$  — «Господь будет хранить тебя»<sup>742</sup> слово  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$  представляет собой *fut. ind. act. 3 sing.* от глагола  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$  «сторожить,

<sup>738</sup> Глагол  $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\eta$  «заснул» является формой *aor. act. conj. 3 sing.* от глагола  $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$  «поникать головой, становиться сонливым, дремать, спать» (см. Ис 5:17; Наум 3:18; ср. лат. *dormitet* в *Enarrationes in Psalmos* блаж. Августина). — Muraoka T. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. P. 478–479; Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago : University of Chicago Press, 2000. P. 683.

<sup>739</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 305. В меньшей части рукописей, включая Синайский кодекс и комментированную Псалтирь св. Исихия Иерусалимского, глагол  $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$  принимает форму *fut. ind. act. 3 sing.*  $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$  «заснет» (ср. лат. *dormiet* в La<sup>G</sup>) или форму *aor. opt. act. 3 sing.*  $\nu\sigma\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$  «да заснет».

<sup>740</sup> Здесь мы не соглашаемся с Ф. Буэ, которая считает, что «LXX предлагает урок, более близкий к еврейскому протомасоретскому тексту, чем МТ, или, по крайней мере, более близкий к тексту, который послужил образцом для переписчиков свитка из 11 пещеры Кумрана [11QPs<sup>a</sup>]». — Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. P. 119.

<sup>741</sup> Слово  $\acute{\upsilon}\pi\nu\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota$  — это *fut. ind. act. 3 sing.* от глагола  $\acute{\upsilon}\pi\nu\acute{\omicron}\omega$  «усыплять, засыпать, спать» (см. Быт 2:21; Пс 12:4; Иер 28:39) (Muraoka T. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. P. 700). В Синайском кодексе к слову  $\acute{\upsilon}\pi\nu\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota$  прибавляется префикс  $\epsilon\zeta$ , предполагающий глагол  $\acute{\epsilon}\zeta\upsilon\pi\nu\acute{\omicron}\omega$  с противоположным значением «просыпаться, пробуждаться» (Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 600). Глагол  $\acute{\epsilon}\zeta\upsilon\pi\nu\acute{\omicron}\omega$  может употребляться как в прямом, так и в переносном значении. Например, в переносном значении он употребляется в 4-й книге Маккавеев:  $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\zeta\upsilon\pi\nu\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \phi\lambda\upsilon\acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha\varsigma$  — «и не проснешься от вздора философии» (4 Макк 5:11). Следовательно, выражение  $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\zeta\upsilon\pi\nu\acute{\omicron}\sigma\epsilon\iota$  Синайской рукописи имеет значение «не проснется», противоречащее логике остальной части псалма, что вводит противоречивую антиномию: Господь как Хранитель Израиля «не задремлет» и «не проснется» (Пс 120:4). Возможно, писцы данного кодекса сделали ошибку при копировании рукописи или имели в виду, что Господь бдит над Израилем не на секунду не смыкая глаз, и потому просто не может ни спать, ни просыпаться. Чтобы уйти от догадок, нам кажется, более оправданно отдать здесь предпочтение не Синайскому кодексу, а иным греческим рукописям, на которые опирались издатели Гёттингенской Септуагинты.

<sup>742</sup> В немногочисленных греческих рукописях вместо  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$  — «будет хранить» употреблено пожелание  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\alpha\iota$  — «если бы сохранил» (*opt. ind. act. 3 sing.*) или  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\omicron\iota$  «сохранил бы». Варианты переводов  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$  и  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\alpha\iota$

охранять (особенно ночью)»<sup>743</sup>. Идентичное выражение κύριος φυλάξει — «Господь будет хранить»<sup>744</sup>, повторенное в 5, 7 и 8 стихах, говорит о том, что переводчик Септуагинты унифицирует текст, придавая ему определенную поэтическую стройность.

Для передачи выражения תְּלַי «твоя тень» греческий переводчик использовал выражение σκέπη σου «защита твоя». Более частотным эквивалентом существительного לַי «тень, защита» в Септуагинте выступает слово σκιά «тень» (31 случай из 53), а не σκέπη<sup>745</sup>. Греческое σκέπη у классических авторов — это защита, которую дают «покрывающая» тело одежда, «покрывающая» кости плоть, «покрывающие» голову волосы<sup>746</sup>. Значение слова σκέπη в Септуагинте близко к семантике еврейского לַי: кожаные покрывала скинии (см. Исх 26:7), дающее тень дерево (см. Ос 4:13), густо выросший лес (см. Иез 31:12), «покров» во время скорби (см. Ис 16:3), покров от неприятелей (см. Ис 16:4), тень (см. Ос 14:8), распростертые крылья птицы (см. Пс 16:8)<sup>747</sup>. Отсюда можно заключить, что, употребляя слово σκέπη, переводчик пытается подчеркнуть оттенок защиты<sup>748</sup>, поскольку у слова σκιά такого значения нет. При этом речь идет не о предмете на правой руке, а о какой-то личности, стоящей по правую руку (см. 2 Цар 15:18).

В одной из ревизий, на которую ссылается Ф. Филд, в выражении κύριος σκέπη σου<sup>749</sup> ἐπὶ χεῖρα δεξιάν σου<sup>750</sup>, «Господь — защита твоя по правую руку твою», вместо предлога ἐπὶ «к, в, на» употреблен предлог παρά «подле, возле, у»<sup>751</sup>. Вероятно, это один из альтернативных вариантов перевода еврейского לַי «на, перед, ради, в соответствии, против, к» из выражения תְּלַי לַי. На употребление παρά вместо ἐπὶ в одном из древних переводов ссылается только святитель Иоанн

являются констатацией того, что Господь охраняет и будет охранять в будущем Своего раба. Вслед за Томасом Краусом мы хотели бы отдать предпочтение используемому в Гёттингенской Септуагинте будущему времени глагола, намекающему на уверенность в завтрашнем дне, — «Он сохранит». — Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1842.

<sup>743</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1961.

<sup>744</sup> В рукописях La<sup>R</sup> и Aug слово custodiet «будет охранять» является fut. ind. act. 3 sing., что говорит о зависимости данных латинских переводов от Септуагинты.

<sup>745</sup> Слово σκέπη «прикрытие, защита» в еврейской Библии реже, чем σκιά, служит эквивалентом для לַי (12 случаев из 53; см. Пс 16:8; 35:8; 62:8; 90:1 и др.).

<sup>746</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1606.

<sup>747</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 700.

<sup>748</sup> Слово σκέπη выступает в Септуагинте эквивалентом не только для еврейского слова לַי «тень», но и для слов תְּרַח «укрытие» (три раза; Пс 60:5), תְּרַחֵם «убежище» (три раза; Иов 24:8) и даже לְחַיִּי «палатка, тент» (два раза; Втор 27:6). Семантика слов לַי и σκέπη в МТ и LXX имеет мало отличий.

<sup>749</sup> В словах псалма LXX κύριος σκέπη σου «Господь защита твоя» употребляется личное местоимение σου «тебя» — gen. 2 sing. от σύ «ты». В 16–35 рукописях из 75, на которые ссылается греческое издание Ветхого Завета Р. Холмса и Дж. Парсонса (1823), употребляется dativus commodi σου «тебе, для тебя», в 2–15 рукописях — accusativus прямого объекта σε «тебя». Форма местоимения σου «твоя», которая поставлена в основной текст Гёттингенской Септуагинты, на наш взгляд, ближе к букве масоретского текста תְּלַי «тень твоя», чем варианты σοι «тебе» или σε «тебя» из издания Холмса–Парсонса. — См. Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 305.

<sup>750</sup> Прилагательное δεξιός «правый, правая рука», которое служит устойчивым эквивалентом еврейского יְמִינִי, встречается в рукописях в разных падежах: ἐπὶ χεῖρα δεξιάν σου — «на правой руке твоей» (S, A, L, Tht) или ἐπὶ χεῖρα δεξιός σου — «на руке десницы твоей» (R, L<sup>pau</sup>, Ac'). От употребления различных падежей смысл фразы не меняется. Издатели Гёттингенской Септуагинты предпочитают ἐπὶ χεῖρα δεξιός σου, поскольку падежные формы ближе здесь к МТ תְּלַי לַי.

<sup>751</sup> Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt... P. 280.

Златоуст, для которого *παρὰ τὴν χεῖρα δεξιάν σου* — «по правую руку твою» значит, что *παραστάτης, φησὶν, ἔσται σου, σύμμαχος, βοηθός* — «он [Бог], говорит [псалмопевец], будет твоим защитником, соратником, помощником»<sup>752</sup>.

**Ст. 6.** В данном стихе интересен перевод на греческий язык еврейского глагола *כָּנַן* «поражать, ранить, наносить удар, травмировать, убивать», употребленного в МТ в форме *hif. impf. 3 m. sing. jussive* с суффиксом *2 m. sing.* Еврейское выражение о том, что солнце *פָּדַדְתָּ לִּי* «да не поразит / не ударит тебя» (см. Ис 49:10, Иона 4:7-8) при переводе приобретает иное звучание: *οὐ συγκαύσει σε* «не обожжет тебя». Для корня еврейского глагола *כָּנַן* Септуагинта использует здесь нетиповой эквивалент *συγκαίω* «жечь, попалять»<sup>753</sup>.

Вполне возможно, выбор стратегии перевода был продиктован предыдущим стихом. Господь является «тенью» (*לִשְׁט*), но защищает Он не просто от «ударения» (*כָּנַן*), но от нанесения солнечного удара. Представленная в греческом переводе *σκέλη* «защита» (ст. 5) связывается со словом *συγκαίω* «жечь, обжигать» (ст. 6), формируя интерпретационный перевод. Выбор слова *συγκαίω* в качестве эквивалента *כָּנַן* мог быть продиктован желанием подчеркнуть, что небесные светила являются подчиненными Богу действующими лицами. Солнце не может *פָּדַדְתָּ* — «поразить тебя», как бьют люди, но только *συγκαύσει σε* — «обжигать тебя», находясь в границах своих возможностей. Когда же Господь становится одесную человека (ст. 5), тот получает защиту от жжения солнца (ст. 6). Если так, то образ солнца переводчик передал довольно рационально — это небесное светило, которое жжет только днем. Но потом он остановился на луне<sup>754</sup>, оставив некоторую недосказанность. В результате получился странный образ луны, которая тоже может *обжигать*.

Ревизии Аквилы и Симмаха возвращаются к буквальному значению еврейского *כָּנַן* и в данном месте используют глагол *πλήσσω* «ударять, бить, поражать»<sup>755</sup> в форме *fut. ind. act. 3 sing.* — *οὐ πλήξει σε* «[солнце] не ударит тебя».

<sup>752</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 346. См. Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. М. : Ковчег, 2006. С. 505.

<sup>753</sup> Греческий глагол *συγκαίω* употребляется в Септуагинте всего семь раз, в основном в метафорах «сгорания» человека во время дневного зноя (*לַח*, Быт 31:40) или «ожога» его головы (*פָּדַדְתָּ*, Ион 4:8), «багровения» лица от плача (*רָמַן*, Иов 16:17), «разгорячения» от вина (*קָלַד*, Ис 5:11), «попаления» земли яростью Господа (*חָלַד*, Ис 9:11), «сгорания» грешников словно сухой травы (*פָּדַדְתָּ*, Ис 5:24).

<sup>754</sup> Губительное воздействие солнца днем автор 120 псалма сравнивает с воздействием луны ночью (ст. 6). Две параллели, «солнце днем» и «луна ночью», в Синайском кодексе связываются посредством союза *καί* «и» (ст. 6). Иные греческие рукописи, которых большинство, соединяют две метафоры отрицательным союзом *οὐδέ* «и не» (в лат. рукописях *neque*): «солнце днем не (*οὐ*) сожжет тебя, и не (*οὐδέ*) луна ночью». В данном случае, как нам кажется, *Codex Sinaiticus* буквально передает значение еврейского союза *ו* «и» (МТ), подбирая ему в качестве эквивалента *καί*. Впоследствии корректор Синайского кодекса заменил *καί* на *οὐδέ*, чтобы получить привычную для греческого языка конструкцию *οὐ* и *οὐδέ* со значением «ни... ни...».

<sup>755</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1421.

**Ст. 7.** В греческом переводе LXX дважды употребляется глагол φυλάσσω «сторожить, защищать, хранить»<sup>756</sup>: «Господь будет охранять (φυλάξει) тебя от всякого зла; будет охранять (φυλάξει) душу твою» (ст. 7). В обоих случаях φυλάξει «будет охранять» (fut. ind. act. 3 sing. от φυλάσσω) служит эквивалентом еврейскому קָלִימִי (qal impf. 3 m. sing от глагола קָלַם).

Согласно основному тексту Гёттингенской Септуагинты, в качестве эквивалента для глагола קָלַם греческий переводчик псалма трижды использует одинаковые формы глагола φυλάσσω — fut. ind. act. φυλάξει (см. ст. 5, 7, 8). Некоторые греческие рукописи вместо будущего времени φυλάξει предпочитают оптатив φυλάξαι «да сохранит» (S, A, R, T). Так, в Синайском кодексе в 5 стихе употребляется futurum 3 sing. φυλάξει «он будет охранять», во второй части 7 стиха optativus 3 sing. φυλάξαι «он да сохранит», а в 8 стихе futurum 2 sing. φυλάξεις «ты будешь охранять». Впоследствии корректор Синайской рукописи исправил φυλάξεις «ты будешь охранять» (2 sing.) на φυλάξει «он будет охранять» (3 sing.), чтобы придать тексту большее единообразие.

**Ст. 8.** В ряде коптских, греческих (Bo, L', A'), греко-латинских (R, La<sup>R</sup>) и латинских рукописей (La<sup>G</sup>, Ga, Aug) к последним словам 7 стиха «сохранит душу твою» прибавляется слово «Господь» (Κύριος, Dominus). Этого слова нет в масоретском тексте, Синайском кодексе (S) и саидском (верхнеегиптском) переводе (Sa)<sup>757</sup>. Появление слова «Господь» в 7 стихе объясняется, скорее всего, иным делением текста на поэтические строфы.

В начале 8 стиха слово «Господь» отсутствует в саидском переводе (Sa), Веронской Псалтири (R) и у Августина (Aug). Наблюдаемая в рукописях избыточность (троекратное употребление Κύριος / Dominus в 7–8 стихах) либо минимализм (однократное употребление Κύριος / Dominus) показывает, что не все переписчики рукописей чувствовали присущий еврейскому тексту поэтический ритм, в котором слово «Господь» (יהוה) служит одинаковым началом для двух параллельных по смыслу изречений. Анафора в 7 и 8 стихах сближает Синайский кодекс с масоретским текстом (κύριος φυλάξει — קָלִימִי יהוה), что и отражено в критическом издании Септуагинты А. Ральфа.

В масоретском тексте 8 стиха глаголы имеют последовательность: сначала «выхождение, движение изнутри наружу» (צָוֹרֵךְ), а затем «вхождение, приход» (בָּוֹרֵךְ). То же самое мы видим и у Аквилы, который указывает сначала на «выхождение, отшествие» (ἐξοδος) человека, а затем на «вход, вступление» (εἴσοδος). У Симмаха 8 стих имеет вид: κύριος φυλάξει τὴν προέλευσίν σου καὶ τὴν εἴσοδόν σου — «Господь сохранит *выхождение* твое и *вхождение* твое», в котором существительное προέλευσιν «выхождение» (acc. sing. от προέλευσις) образовано от глагола

<sup>756</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 722–723.

<sup>757</sup> В Ватиканском кодексе (B) тексты псалмов 105:27–137:6b отсутствуют (утрачены), поэтому для изучения «псалмов восхождений» данная рукопись не представляет интереса.

προέρχονται «выступать, идти вперед». Такую же последовательность слов «выход» (exitus) и «вход» (introitus) мы находим в версии перевода Иеронима iuxta Hebraicum.

В греческих переводах Семидесяти и у Феодотиона ключевые слова «выход» и «вход» меняются местами: сначала εἴσοδος «вход, вступление», а затем ἔξοδος «выход, отшествие»: κύριος φυλάξει τὴν εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου — «Господь сохранит *вход* твой и *выход* твой». Такую же последовательность слов introitus «вход» и exitus «выход» мы находим в латинских переводах, зависимых от Септуагинты (Ga, RO и др.), а также у большинства раннехристианских толкователей (Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский, Исихий Иерусалимский, Августин Иппонский). Те же из отцов, кто приводит слова о «входе и выходе» в обратном порядке (Евсевий Кесарийский, Дидим Александрийский, Иларий Пиктавийский), не придают значения отмеченной разнице в выражениях.

Поскольку в четырех других случаях, где встречается пара слов εἴσοδος и ἔξοδος, Септуагинта сохраняет сходный с масоретским текстом порядок слов «выход... вход» (см. 1 Цар 29:6; 2 Пар 16:1; Ис 37:28; Иез 43:11), нет основания предполагать, что Vorlage LXX отличался от МТ. Предложенный в 120 псалме интерпретирующий перевод демонстрирует сближение с описанием благословений в конце книги Второзаконие, где תְּחַלֵּץ ... תֵּצֵא переводится как ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαί σε... ἐν τῷ ἐκπορεύεσθαί σε — «когда ты *входишь*... когда ты *выходишь*» (Втор 28:6). Но, несмотря на близость оборотов речи, контексты Второзакония и 120 псалма все же разные. Следовательно, мотив интерпретационного перевода LXX остается неясным.

Краус считает, что перестановку слов в Септуагинте «вход и выход» (τὴν εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου) вряд ли можно считать попыткой сблизить текст псалма с устойчивой метафорой, как это ранее предполагал святитель Иоанн Златоуст. Скорее, как утверждает Краус, высказывание служит заключительным благословением, которое относится к «приходу и уходу» в какое-то место, в дом/из дома, имея всеобъемлющий эффект, что позволяет «вход и выход» относить к паломничеству в Иерусалим и уходу из него<sup>758</sup>.

**Резюме.** Как и в предыдущем псалме, при переводе 120 псалма с еврейского языка на греческий формы имперфекта еврейских глаголов могут передаваться на греческий формами аориста (см. נִשְׁעָ «я поднимаю/возвожу» vs. הָרָא «я поднял [глаза мои]»).

В 3 стихе псалма здесь присутствует едва уловимая разница в теологии. В еврейском тексте инициатива принадлежит Богу, Который «не даст» поколебаться ноге, в то время как в Септуагинте героем псалма выступает проситель (ст. 1–2) или весь Израиль (см. ст. 4–5), к

<sup>758</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1842.

которому следует обращение на «ты»: μή δῶς «не дай» своей ноге поколебаться, иными словами, «не бойся, перестань дрожать».

Между МТ и LXX есть два важных семантических различия. Корень глагола 𐤍𐤃 «ударять, колоть» (см. Быт 8:21; Исх 12:12; Втор 28:22), употребленный в масоретском тексте, в Септуагинте заменяется словом στυκαίω «жечь» (ст. 6). Тем самым воздействие солнца описывается не в категориях, присущих одушевленным существам (бить, ударять), а неодушевленным предметам (солнце жжет по своей природе, а не вследствие своего хотения). С точки зрения теологии это свидетельствует о том, что в переводе отразилось стремление рассматривать солнце и луну не как божественные сущности, а как источники тепла.

В связи со словом στυκαίω «жечь» переводчик определяет роль Бога не просто как σκιά «тень», но — σκέλη «покров, укрытие» (ст. 5). Хотя более частотным эквивалентом еврейского слова לָצַח «тень, защита» в Септуагинте выступает слово σκιά (31 случай из 53), сознательный выбор переводчиком слова σκέλη говорит о том, что он хотел внести теологическое уточнение. Бог — это укрытие (покров), которое защищает от ожогов солнца. Перевод σκιά внес бы какую-то зависимость в описании характеристик Бога, ведь тень всегда падает от «чего-то» пассивного (например, дерева), служа эпифеноменом какого-то другого бытия, а у σκέλη такого оттенка нет. Употребляя связку слов στυκαίω и σκέλη, греческий переводчик акцентирует внимание на активном действии Господа по защите человека, умаляя пред Ним действие небесных светил.

В стихе 8а греческого псалма наблюдается замена инфинитивов глаголов на существительные, а также иная последовательность действий: вместо 𐤁𐤏𐤁𐤀 𐤁𐤏𐤁𐤀 — «твоего выхода и входа» Господь призывается охранять εἰσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου — «твой вход и выход». Возможно, «выход и вход» как метафорическое указание на ежедневную жизнедеятельность человека сужается в греческом переводе до литургического контекста, связанного с «входом и выходом» в Иерусалим (ср. Пс 121:4), превращаясь в молебен о безопасности в дороге туда и обратно на время паломнического путешествия.

## Псалом 121

**Таблица 24. Перевод 121 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Εὐφράνθητι ἐπὶ τοῖς εἰρηκόσιν μοι	Песнь ступеней.

<p>Εἰς οἶκον κυρίου πορευσόμεθα.  <sup>2</sup> ἐστῶτες ἦσαν οἱ πόδες ἡμῶν  ἐν ταῖς αὐλαῖς σου, Ἱερουσαλημ.  <sup>3</sup> Ἱερουσαλημ οἰκοδομουμένη ὡς πόλις,  ἧς ἡ μετοχὴ αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό.  <sup>4</sup> ἐκεῖ γὰρ ἀνέβησαν αἱ φυλαί,  φυλαὶ κυρίου μαρτύριον τῷ Ἰσραηλ  τοῦ ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματι  κυρίου·  <sup>5</sup> ὅτι ἐκεῖ ἐκάθισαν θρόνοι εἰς κρίσιν,  θρόνοι ἐπὶ οἶκον Δαυὶδ.  <sup>6</sup> ἐρωτήσατε δὴ τὰ εἰς εἰρήνην τὴν  Ἱερουσαλημ,  καὶ εὐθηνία τοῖς ἀγαπῶσίν σε·  <sup>7</sup> γενέσθω δὴ εἰρήνη ἐν τῇ δυνάμει σου  καὶ εὐθηνία ἐν ταῖς πυργοβάρεσίν σου.  <sup>8</sup> ἕνεκα τῶν ἀδελφῶν μου καὶ τῶν πλησίων  μου ἐλάλουν δὴ εἰρήνην περὶ σοῦ·  <sup>9</sup> ἕνεκα τοῦ οἴκου κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν  ἐξέζητησα ἀγαθὰ σοι.</p>	<p><sup>1</sup> <i>Меня обрадовали</i> те, кто сказал мне: «мы  пойдем в дом Господень».  <sup>2</sup> Стояли [уже] ноги наши во дворах твоих,  Иерусалим.  <sup>3</sup> Иерусалим, построенный как город,  <i>община которого вместе</i><sup>759</sup>,  <sup>4</sup> ибо туда взошли колена,  колена Господни,  <i>свидетельство</i> Израилю,  чтобы прославлять имя Господа,  <sup>5</sup> ибо там поставлены престолы для суда,  престолы для дома Давида.  <sup>6</sup> Попросите же то, что [имеет отношение]  к миру Иерусалима,  и [да будет] благополучие любящим тебя!  <sup>7</sup> Да будет же мир <i>в силе</i> твоей,  и благополучие в башнях твоих!  <sup>8</sup> Ради братьев моих и ближних моих  говорил же я «мир» о тебе.  <sup>9</sup> Ради дома Господа, Бога нашего,  <i>я взыскал</i> благ тебе.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** Как отмечают издатели Гёттингенской Септуагинты, краткий заголовок псалма  $\psi\delta\eta$  τῶν ἀναβαθμῶν поддерживается значительным количеством рукописей (Bo<sup>p</sup>, Sa, A, R, 1219, La<sup>R</sup>, Aug, Vulg, L, Tht, A’).

В ряде рукописей (S, Bo<sup>p</sup>, La<sup>G</sup>, Ga, Sy) к данному заголовку прибавляются слова τῷ Δαυὶδ (τῷ Δαυείδ в изданиях LXX)<sup>760</sup>. Аналогичное посвящение «к Давиду / для Давида» (דָּוִד) имеется в заголовках МТ у 121 и 123 псалмов и в рукописи 11QPs<sup>a</sup>. Ревизии Аквилы и Симмаха предлагают форму родительного падежа единственного числа τοῦ Δαυίδ — «Давида»<sup>761</sup>.

Поелику прибавление τῷ Δαυίδ в Синайском кодексе стоит до указания на номер псалма (ρκα), следовательно, оно не считалось частью первой строки, а служило своего рода «примечанием на полях». Поскольку в ряде средневековых еврейских манускриптов и в Таргуме Псалмов<sup>762</sup> надписание דָּוִד отсутствует, Микаэла Баукс и Ральф Брукер считают, что некоторые свидетели

<sup>759</sup> Чтобы было понятно, о чем идет речь в тексте псалма, приводим перевод-толкование: «*община которого [находится] вместе*». Это описательный перевод, к которому мы пришли в ходе интерпретации 121 псалма. Дословный перевод греческого выражения «*которого участие его вместе*» выглядит несколько туманным.

<sup>760</sup> См. заголовок 121 псалма по электронному изданию: Swete H. B. The Old Testament in Greek: According to the Septuagint. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1909.

<sup>761</sup> Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt ... P. 280.

<sup>762</sup> The Targum of Psalms. P. 220.

текста LXX (S, Vo, латинские и сирийские переводы) изначально не имели данного надписания, но впоследствии были приближены к МТ при копировании рукописей<sup>763</sup>.

**Ст. 1.** В Гёттингенском издании Септуагинты выражение εἰς οἶκον κυρίου πορευόμεθα — «в дом Господень пойдём» содержит глагол в форме fut. ind. med. 1 pl. от πορεύομαι «идти, путешествовать». Употребленный в Psalterium Turicense coniunctivus adhortativus 1 pl. словно актуализирует приглашение пойти в Храм: πορευόμεθα — «давайте пойдём»<sup>764</sup>.

**Ст. 2.** Выражение, встречающееся в LXX, ἐστῶτες ἦσαν οἱ πόδες совпадает с ревизиями, но имеет отличие у святителя Иоанна Златоуста: ἔστησαν οἱ πόδες<sup>765</sup>. Формирующая аналитический плюсквамперфект причастная конструкция ἐστῶτες ἦσαν (букв. «были вставшими»), состоящая из глагола-связки εἶμι «быть» в имперфекте и перфектного причастия, по грамматической форме ближе к выражению МТ הָיוּ רַגְלֵינוּ (part. + הָיָה), в котором «стояние» ног во дворах Храма представлено как ддящееся действие — «когда наши ноги стояли»<sup>766</sup>, чем представленное у Златоуста завершённое однократное действие — ἔστησαν «стали» (aor. II ind. act. 3 pl. от глагола ἵστημι). При этом и в Септуагинте употреблена перфектная форма, указывающая на завершённое, а не длительное действие. Следовательно, близость к еврейскому тексту здесь только грамматическая.

В LXX οἱ πόδες ἡμῶν «ноги наши» употреблено аналогичное с МТ существительное с местоимением множественного числа רַגְלֵינוּ «ноги наши» (= οἱ πόδες μου «ноги мои»), в то время как в 11 QPs<sup>a</sup> слово רַגְלֵי предполагает наличие местоименного суффикса единственного числа.

Выражение בַּשַּׁעֲרֵיךְ в МТ получает огласовку בַּשַּׁעֲרֵיךָ «во вратах твоих». Существительное мужского рода שַׁעַר указывает на городские ворота (Быт 3:10), входную сторожку или башню с верхней комнатой (см. 2 Цар 18:4, 19:1), пространство перед входом в город или в здание дворца (Неем 8:16; 2 Пар 23:15, 32:6). Общепринятым эквивалентом שַׁעַר в Септуагинте является слово πύλη «ворота, городские ворота»: в 275 случаях из 375 слово שַׁעַר переводится как πύλη (см. Пс 126:5, где בַּשַּׁעֲרֵיךָ переводится как ἐν πύλῃ)<sup>767</sup>. Совпадающая по форме конструкция בַּשַּׁעֲרֵיךְ, но с суффиксом женского рода בַּשַּׁעֲרֵיךָ, а не мужского בַּשַּׁעֲרֵיךָ, как в масоретском тексте псалма, в греческом тексте Второзакония может переводиться как ἐν ταῖς πόλεσίν σου — «в городах твоих» (Втор 12:17, 21).

<sup>763</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1842.

<sup>764</sup> Tischendorf C. Psalterium Turicense purpureum. P. 169.

<sup>765</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 347.

<sup>766</sup> Об употреблении глагола הָיָה с причастием в «Грамматике библейского иврита» П. Жуона и Т. Мураоки (§154m) можно найти такое пояснение: «In the group formed by הָיָה and a participle, the participle expresses the durative aspect and הָיָה the temporal or modal sphere». — Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. P. 542.

<sup>767</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1842.



При переводе псалма на греческий в Септуагинте наблюдается смещение акцентов при описании местонахождения предполагаемых лирических героев. Чтение ἐν ταῖς αὐλαῖς σου — «во дворах твоих» (ст. 2b) вряд ли восходит к конструкции בשערך. Если следовать статистике употребления греческих эквивалентов<sup>768</sup>, слово αὐλή чаще всего используется переводчиками при передаче еврейского רצף и означает как «двор без стен» (Лев 25:31), так и «огражденный двор» (2 Пар 17:18; Есф 4:11).

Слово αὐλή указывает на 1) большое пространство среди строений — скинии (см. Исх 27:9), храмового двора (Зах 3:7; Ис 1:11), «святилища» (см. Пс 28:2), царского дворца (Иер 30:6); 2) место жительства как людей, так и птиц (см. Ис 34:13), царские покои в лагере (см. 2 Макк 13:15)<sup>769</sup>. Лесли Аллен показывает, что в греческом переводе книги Есфирь существительное αὐλή «двор» оказывается стандартным эквивалентом еврейского слова שער «ворота» (Есф. 2:19; 3:2, 3; 4:2; 5:9, 13; 6:10, 12)<sup>770</sup>. Однако вряд ли переводчики псалмов ориентировались на лексику довольно поздней по датировке книги Есфирь — скорее, на Пятикнижие<sup>771</sup>. В 105 случаях из 185 употреблений в каноническом тексте греческого Ветхого Завета за словом αὐλή они видят еврейское רצף (Исх 27:9, 16–19 и др.). Следовательно, обратным переводом выражения ἐν ταῖς αὐλαῖς σου на иврит будет בשערך. Когда переводчики псалмов хотели сообщить о чем-то, что происходит «во дворах твоих», они использовали выражение ἐν ταῖς αὐλαῖς σου, ориентируясь на еврейское רצף (см. Пс 64:5; 83:11). Да и в самой книге Есфирь можно найти место, где вхождение к царю הַמֶּלֶךְ הַיְהוּדִי «во внутренний двор» переводится как εἰς τὴν αὐλὴν τὴν ἐσωτέραν (Есф 4:11).

Таким образом, переводчик 121 псалма LXX увидел в тексте בשערך, а не בשערך (MT), и понял его как רצף — «во дворах твоих». Написание слов שער и רצף не совпадает. Как в палеоеврейском шрифте, так и в арамейском квадратном шрифте начало консонантных основ ש и פ не перепутаешь. Можно, конечно, допустить, что ошибка произошла из-за зрительного смещения букв (ошибка зрения) или звуков (ошибка при слушании или самодиктовке) при переписывании рукописей или при переводе, но, скорее, мы имеем дело со свидетельством об ином еврейском Vorlage. В пользу этой гипотезы служат переводы блаженного Иеронима, употребившего как в iuxta Septuaginta, так и в iuxta Hebraicum выражение in atris tuis — «во дворах твоих».

<sup>768</sup> Помимо поисковых запросов в программе Bible Works 9 мы опираемся на статистические данные, представленные в модуле The Lexham Analytical Lexicon of the Hebrew Bible (Bellingham, WA : Lexham Press, 2017) компьютерной программы Logos 10 Library.

<sup>769</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 700.

<sup>770</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 211.

<sup>771</sup> Aitken J. K. Psalms. P. 321.

В классическом латинском языке слово *atrium* имеет такое же значение, что и *αὐλή*. *Atrium* — это двор внутри домового пространства, «передняя гостиная», «обиталище, жилище»<sup>772</sup>. В испанской рукописи IX в. из *Archivio della Badia* стоит близкое по значению выражение *in domo tuis* — «в доме твоих» (*domus* — жилище, дом)<sup>773</sup>. В обоих вариантах латинского перевода (*atrium, domus*) речь идет не о воротах города или о внешней площади перед входом в населенный пункт, а о внутригородском или внутривдомовом пространстве. Это демонстрирует близость латинской переводческой традиции к Септуагинте. Следовательно, перед нами две версии псалма, одинаково претендующие на древность: масоретская с ее «воротами» города и древнегреческая с ее «дворами» дома Божия.

Аквила и Симмах в своих ревизиях обращаются к тексту, близкому к МТ: *ἐν ταῖς πύλαις σου* — «в воротах твоих». *Πύλη* в единственном числе означает «створка пары двустворчатых ворот», в отличие от *θύρα*, «дверь» дома. Во множественном числе *πύλαι* указывает на широкий вход, входное отверстие, городские ворота (см. Лк 7:12; Деян 16:13)<sup>774</sup>. В Септуагинте *ἡ πύλη* дважды служит эквивалентом *רצף* — «двор без стен, ограждение» (Исх 39:9; Иез 40:32) и 221 раз эквивалентом *רצף* — «ворота» (Быт 19:1; 34:20). Значит, прямым эквивалентом для *πύλη* будет еврейское *רצף* масоретского текста.

**Ст. 3.** В третьем стихе упоминается *Ἱερουσαλήμ οἰκοδομουμένη ὡς πόλις* — «Иерусалим, построенный как город». В Синайском кодексе презентное причастие употребляется в форме именительного падежа *οἰκοδομουμένη* (part. pres. med.-pass. sing. fem. от *οἰκοδομέω*). У Аквилы с Симмахом появляется артикль *τὴν* и причастие принимает форму винительного падежа: *Ἱερουσαλήμ τὴν οἰκοδομουμένην ὡς πόλιν*. Вставляя артикль, авторы ревизий следуют тексту масоретской традиции, чтобы подчеркнуть присутствие перед причастием *הַיְיָנוּ* определенного артикля *הַ*<sup>775</sup>. Остается не до конца ясным, почему падеж у них поменялся на accusativ.

Согласно Синодальному переводу, Иерусалим построен как город, «слитый в одно». Такой перевод показывает не все оттенки выражения *וְהָיָה יְרוּשָׁלַיִם כְּעִיר אֶחָד*, которое мы бы перевели словами: «который прочно связан воедино»<sup>776</sup>. Рукопись 11QPs<sup>a</sup> предлагает краткое чтение, без *וְהָיָה*,

<sup>772</sup> Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. С. 87.

<sup>773</sup> См. критический аппарат к Пс 121:1-3 в издании Вульгаты: Weber R., Gryson R. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatum Versionem: Psalmi Iuxta Hebraicum et Varia Lectio. Apparatus Criticus*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.

<sup>774</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1553.

<sup>775</sup> Альберт Питерсема считает, что Септуагинта создавалась способом интерлинейного перевода, поскольку древние переводчики стремились передать как можно больше лингвистических деталей оригинала. Они не столько заботились о выразительности речи на литературном греческом языке, сколько о том, чтобы ничего из еврейского Писания не передать неверно. Однако, как показывает данный пример, Септуагинта не в такой мере, как ее гебраизирующие ревизии, рабски следует еврейской букве. — См. *A New English Translation of the Septuagint ... Oxford : Oxford University Press, 2007*. P. XVI.

<sup>776</sup> Вместо масоретского *הַ* «для нее» рукопись 11QPs<sup>a</sup> предлагает чтение *לוּ* «для него». В МТ предлог с суффиксом женского рода *הַ* относится к «городу», поскольку еврейское слово *עִיר*, как правило, понимается как

которое входит в противоречие с большинством иных свидетельств (МТ, LXX, 4Q522), за которыми стоит традиция перевода יתן на греческий как ἐπὶ τὸ αὐτό, а в некоторых сирийских рукописях — как ḏwr' «стена, система ограждений» (ср. араб. حصار; Езд. 4:12-13, 16)<sup>777</sup>.

Переводчик LXX предложил несколько туманный перевод ἥς ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό — «которого участие его вместе»<sup>778</sup> (аналогично в катенах Оригена, у свт. Афанасия Александрийского и блаж. Феодорита Кирского), что в славянских Библиях отражается как «емуже прича́стие его вкупѣ». В англоязычном переводе Септуагинты А. Питерсмы и Б. Райта (NETS) 3 стих целиком читается так: Jerusalem — being built as a city that is shared in common; «Иерусалим — строится как город, который является общим для всех»<sup>779</sup>.

Не исключено, что переводчик Септуагинты увидел в еврейском הברק не глагол pual perfect 3 sing. в форме הַבְּרַק «быть соединенным», а, как предполагают издатели BHS, существительное הַבְּרַק «община» (ср. употребление единственного числа μέτοχος в Пс 118:63). Иная вокализация консонантной основы привела к тому, что вместо МТ הַבְּרַק־הַלְּבָנִים «прочно соединенный» в LXX появилось указание на город, единство в котором скрепляется не камнями, а наличием в нем участия (ἥς ἡ μετοχή αὐτῆς = הַבְּרַק־הַלְּבָנִים)<sup>780</sup>.

Единственное число существительного μετοχή «участие» Синайский кодекс относит к городу (ὡς πόλις ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό), что можно трактовать двояко — причастность или к стенам города, или к собирающимся в городе людям. Множественное число οἱ μετοχοί «участники» (= הַבְּרַק־ים) Александрийский кодекс определенно связывает с находящимися в городе людьми. Если варианты перевода 121 псалма ἡ μετοχή / οἱ μετοχοί понимаются как описание общины людей, в таком случае речь идет о том, что в Иерусалиме люди являются соучастниками общего дела (ст. 3). Смена единственного числа на множественное, которая наблюдается в рукописях LXX, по мнению М. Баукс и Р. Брукера, показывает вектор интерпретации греческого псалма: на место идеи, что город «компактно застроен» (festgefügt), приходит мысль, что «все в нем участвуют» (alle haben an ihr Anteil)<sup>781</sup>. Единство города при переводе понимается не как ссыла на плотную застройку, а как идея сплоченности собравшихся в нем собратьев (ср. употребление множ. числа μέτοχοι в Пс 44:8).

---

существительное женского рода. Возможно, писец кумранской рукописи отнес предлог с суффиксом мужского рода לו к Иерусалиму (ירושלים в написании 11QP<sup>s</sup>), поскольку окончание данного слова (Ketib קְרַע־לְבָנִים: Qere קְרַע־לְבָנִים) может напоминать окончание двойственного числа. — См. Ulrich E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. P. 701; The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1996. P. 437.

<sup>777</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 1209.

<sup>778</sup> Выражение ἐπὶ τὸ αὐτό (Пс 121:3) встречается в Новом Завете для указания на «совместные» собрания людей (см. Мф 22:34; Лк 17:35). В книге Деяний данное собрание конкретизируется, как собрание христиан (см. Деян 1:15; 2:1,44, 47; см. также 1 Кор 7:5) или их противников (см. Деян 4:26).

<sup>779</sup> См. перевод Пс 121:3 в издании: A New English Translation of the Septuagint. P. 610.

<sup>780</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 3, 1996. P. 156.

<sup>781</sup> Septuaginta Deutsch. Band II: Psalmen bis Daniel. P. 1843.

Блаженный Иероним в обоих переводах Псалтири еще более усугубил те недоумения, которые вызывает грамматика псалма Септуагинты: *Hierusalem quae aedificatur ut civitas cuius participatio eius in id ipsum (iuxta LXX), Hierusalem quae aedificaris ut civitas cuius participatio eius simul (iuxta Hebraicum)*. Существительное *participatio* «привлечение к участию, соучастие»<sup>782</sup> здесь недвусмысленно говорит о причастности людей к чему-то для них общему. В переводах посланий апостола Павла с греческого языка на латинский существительное *participatio* служит эквивалентом слов *κοινωνία* и *μετοχή*, которые описывают причастность верующих к свету и Телу Христову (см. 1 Кор 10:16; 2 Кор 6:14).

Как видно, в Септуагинте, как и в латинских переводах Иеронима, присутствует попытка отразить особенности языка еврейского источника. При этом языку перевода в ущерб грамматике навязываются несвойственные ему семантика и синтаксис. Возникает вопрос: если Иероним ставил перед собой задачу сделать второй перевод более близким к еврейскому источнику, почему он не сделал его более ясным? Свою переводческую методологию в «Предисловии к четырем Евангелиям» он объясняет так: «мы исправляли пером только те чтения, которые, как кажется, изменяли смысл; тем же, которые не сильно отличались от латинского чтения, к которому мы привыкли, мы позволили остаться в прежнем виде»<sup>783</sup>. Кристоф Кугельмайер считает, что на косность перевода Иеронима могли повлиять *Vetus Latina* и литургическая практика западных христиан, а также стремление закрепить устоявшиеся понятия, сделать соответствия между источником и переводом стандартными, так чтобы они служили подспорьем для собственно христианской экзегезы Писания<sup>784</sup>. Стремление к стандартизации могло быть порождено страхом, что ориентация на еврейский источник может привести к проеврейской интерпретации Писания, чего никак не хотели допустить такие критики перевода *iuxta Hebraicum*, как блаженный Августин.

В традиции христианской греческой экзегезы отцы Церкви не раз обращались к теме монолитности Иерусалима, который некогда казался единым комплексом зданий. Например, согласно Евсевию Кесарийскому, Иерусалим был подобен городу, не разделенному на многие части, но устроенному так, как будто он был одним домом, *διὰ τὴν συνάφειαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ἐν αὐτῇ οἰκοδομημάτων* — «благодаря согласию и гармонии находящихся в нем зданий»<sup>785</sup>.

<sup>782</sup> Такое значение слова *participatio* «привлечение к участию» дает словарь Дворецкого. См. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. С. 555. В Лионской Псалтири V–VI в. (*Psalterium Lugdunense*. Lyon, Bibl. de la Ville 425 (351)), отражающей вариант перевода Иеронима *iuxta Septuaginta*, отсутствует местоимение *eius* «его».

<sup>783</sup> *Quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare, correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.* — Hieron. Praef. in quat. Evang. // PL. 29. Col. 528A.

<sup>784</sup> Kugelmeier C. Auseinandersetzungen um die Worttreue in den Versionen zu Sirach // *Die Septuaginta — Geschichte, Wirkung, Relevanz* : 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX. D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016. Tübingen : Mohr Siebeck, 2018. P. 636–637.

<sup>785</sup> Risch F. X. *Eusebius Werke*. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. Die Fragmente. Berlin; Boston : Walter de Gruyter, 2022. P. 189.

Святитель Афанасий Александрийский также указывал, что некогда город ὡς δόξαι ἓνα οἶκον εἶναι — «казался одним домом»<sup>786</sup>. Святитель Иоанн Златоуст отмечал разные грамматические формы глагола οἰκοδομέω: в одних переводах Иерусалим — οἰκοδομουμένη ὡς πόλις, «создаваемый как город» (part. praes. pass. sing.), в других — ὠκοδομημένην ὡς πόλιν, «созданный как город» (part. perf. pass. sing.), в третьих — οἰκοδομηθήσεται ὡς πόλις, «будет построен как город» (fut. pass. ind. 3 sing.)<sup>787</sup>. Слова о возвращении в Иерусалим, ὠκοδομημένην ὡς πόλιν — «построенный как город», во всем его величии до Вавилонского плена указывали, согласно Златоусту, на впечатления только вернувшихся из плена репатриантов, перед глазами которых открылось запустение Святого Града, в котором стены и башни были разрушены, а дома выглядели как развалины. Слова οἰκοδομουμένη ὡς πόλις — «строящийся как город», если следовать святителю Иоанну, говорят о восстановлении Иерусалима, в котором до плена между зданиями «не было ничего пустого», город «был до плена непрерывным и связанным целым»<sup>788</sup>. Блаженный Феодорит Кирский подчеркивал, что Симмах потому перевел Ἱεροσολήμ τὴν οἰκοδομουμένην, ὡς πόλιν συνάφειαν ἔχουσαν «Иерусалим строящийся, как город, имеющий соединение», что во времена его восстановления после плена казалось, что он «пуст, имеет рассеянные дома, но снова процветет, будет уплотнен и оградится прежними стенами»<sup>789</sup>.

Как видно, связанность воедино городских построек святитель Иоанн Златоуст относит к периоду до Вавилонского плена (586 г. до н. э.)<sup>790</sup>. Святые Афанасий и Феодорит, на взгляд П. Юнгера, говорят о плотной застройке послепленного Иерусалима, таком заполнении участков города домами, что он впоследствии снова стал выглядеть как одно здание<sup>791</sup>. Три упомянутых святых отца выражение ἡ μετοχὴ αὐτῆς относят к застройке города, следуя тому пониманию текста, которое мы находим в масоретском тексте: Иерусалим является городом  $\text{בְּבִנְיָתוֹ הַבְּרִיבָה}$  — «прочно соединенным» (Пс 121:3). Очевидно, что прежде, чем перейти к размышлениям о единодушии стекающегося в Иерусалим народа, авторитетные экзегеты греческой Церкви старались восстановить предполагаемый исторический контекст псалма.

Примером риторического перехода «от камней к людям» может служить экзегеза Аполлинария Лаодикийского (315–391 гг. н. э.), который, как и Феодорит, опирается на перевод

<sup>786</sup> Athanasius Theologos. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 27, 1857. Col. 512.

<sup>787</sup> Форма слова οἰκοδομηθήσεται — «будет построен» (fut. ind. pass. 3 sing. от οἰκοδομέω), на которую опирается Иоанн Златоуст, встречается в разных местах греческого Ветхого Завета (см. Иер. 37:18; 38:38; Иез 36:10; Дан. 9:27; Зах. 1:16), но не в переводах Псалтири. — См. Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 348.

<sup>788</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы. С. 422.

<sup>789</sup> Theodoretus. Interpretatio in Psalmos. Ps 121 // PG. Vol. 80, 1860. Col. 1880.

<sup>790</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на псалмы. С. 423.

<sup>791</sup> В переводе Юнгера 3-й стих псалма читается так: «строящийся Иерусалим подобен городу, которого здания соединены вместе». — Юнгер П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 192.

Симмаха: πόλιν συνάφειαν ἔχουσαν ὁμοῦ — «город, связанный воедино», но затем предлагает свой комментарий на псалом. Аполлинарий отмечает, что единство Иерусалима было не в «связанности стен» (περιβόλων ἐνούντων), а в «жителях, соединенных друг с другом» (τῶν οἰκητόρων πρὸς ἀλλήλους ἠνωμένων)<sup>792</sup>. Обращение епископа Лаодикийской Сирийской к версиям α', σ' и θ', согласно Рейнхарту Соyleмансу, свидетельствует об осведомленности антиохийского экзегета о текстуальных различиях между греческими версиями Ветхого Завета и тем самым подчеркивает важность изучения сохранившихся от Аполлинария катен, которые были впервые опубликованы через сто лет после выхода в свет издания Гексапл Ф. Филда (1875)<sup>793</sup>.

Как видно из толкований отцов греческой Церкви, они могли понимать выражение Септуагинты ἧς ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτό двояко: и как указание на плотную застройку Святого Града, и как единство собирающихся в нем людей. Такая двойственность обуславливается активным обращением к ревизиям, в частности к переводу Симмаха, который сближает греческий текст с протомасоретской традицией. Сама же рукописная традиция Септуагинты, как мы показали на примере Александрийского кодекса, тяготела к тому, чтобы понимать единство города как сплоченность собравшихся в нем жителей или паломников.

**Ст. 4.** Вместо конструкции МТ  $\text{כָּדָה}$  «куда», состоящей из относительной частицы  $\text{כִּי}$  и указательного местоимения  $\text{כָּדָה}$  «там», в 11QPs<sup>a</sup> и в LXX представлен локатив  $\text{כָּדָה} / \text{ἐκεῖ}$  «туда» (см. Быт 19:20; Пс 75:4)<sup>794</sup>. Не исключено, что 11QPs<sup>a</sup> и LXX отражают здесь более древний вариант текста, чем МТ.

В 4 стихе масоретского текста дважды повторяется слово  $\text{כַּנְפֵי}$ : «колена, колена Господни» ( $\text{כַּנְפֵי} \text{כַּנְפֵי}$ , ст. 4). В выражении Синайского кодекса  $\alpha\iota \text{ φυλαί} \overline{\kappa\upsilon}$  отсутствует второе  $\text{φυλαί}$ . Однако оно имеется в Вашингтонском кодексе, Psalterium Turicense, греческих лекционариях и у Феодорита, где греческий перевод напоминает МТ:  $\alpha\iota \text{ φυλαί}, \text{φυλαί} \text{ κυρίου}$ . Остается предположить, что один из переписчиков Синайского кодекса посчитал повторное  $\text{φυλαί}$  дублетом и потому его опустил.

Выражение МТ  $\text{לְיִשְׂרָאֵל} \text{ דְּבָרִים}$  — «заповедь для Израиля» находит отражение в переводе LXX μαρτύριον τῷ Ἰσραὴλ — «свидетельство Израиллю» (рукописи R, L<sup>d(sil)</sup>, T, A''; см. Пс 77:5; 79:1; 80:6). При таком переводе еврейскому предлогу  $\text{לְ}$  соответствует дательный падеж артикля.

<sup>792</sup> Полностью цитата Аполлинария Лаодикийского выглядит так: ἀνοικοδομίαν οὖν λέγει τῆς πόλεως ὁ ἠνωδός, θεωρημένην αὐτῷ καθάπερ καὶ τῷ Ἰεζεκίῳ, τὴν δὲ οἰκοδομίαν ὡς πόλεως ἠνωμένης εἶναι, οὐ κατὰ τὸ σύννηθες δηλαδὴ περιβόλων αὐτὴν ἐνούντων ἀλλὰ τῶν οἰκητόρων πρὸς ἀλλήλους ἠνωμένων. διὸ καὶ οὐ πόλιν εἶρηκεν ἀλλ' ὡς πόλιν συνάφειαν ἔχουσαν ὁμοῦ. — Apollinaris. Fragmenta in Psalmos (in catenis). Fr. 253 (Ps 121:1b-4) // Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Vol. 1. Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1975. P. 97.

<sup>793</sup> Ceulemans R. Apollinaris of Laodicea in the Catenae as a Source of Hexaplaric Readings // Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity. 2011. Vol. 15. No. 3. P. 439, 448-449.

<sup>794</sup> ἐκεῖ, наречие, «там»; 2) = ἐκεῖσε «туда». — Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб. : Изд. автора, 1899. С. 391. Предпочитаем второе значение, поскольку в Септуагинте оно, по мнению издателей BHS, соответствует  $\text{כָּדָה}$ . — Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 1209.

Аналогичное масоретскому тексту выражение  $\text{לְיִשְׂרָאֵל}$  с предлогом дательного падежа  $\text{ל}$  мы находим в кумранской рукописи 4Q522<sup>795</sup>. В кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup> имеется более простое чтение  $\text{דָּת יִשְׂרָאֵל}$ , без предлога  $\text{ל}$ , в котором  $\text{דָּת}$  восходит к слову  $\text{דָּת}$  «собрание»<sup>796</sup>. Схожие выражения, указывающие на «общество Израиля», мы находим во многих местах масоретского текста:  $\text{דָּת יִשְׂרָאֵל}$  — «общество Израиля» (Исх 12:3, 19, 47; Числ 16:9),  $\text{קָהָל דָּת יִשְׂרָאֵל}$  — «собрание общества Израильского» (Исх 12:6),  $\text{דָּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  — «общество сынов Израилевых» (Исх 16:1) и проч. Конечно, можно допустить, что  $\text{דָּת}$  (в масоретской огласовке  $\text{דָּת}$ ) является орфографическим вариантом с неполным написанием слова  $\text{דָּת}$  «свидетельство, закон». Но употребление этого орфографического варианта засвидетельствовано в библейском повествовании всего однажды при описании ковчега откровения ( $\text{תְּרַבְּרָבָהּ}$ ; Лев 24:3). Поэтому вслед за составителями *Septuaginta Deutsch* мы предпочтем гипотезу, что в 11QPs<sup>a</sup> указывается на «общину Израиля» (*die Gemeinde Israel*)<sup>797</sup>. Аналогичное прочтение источника  $\text{ἐκκλησία τῶ Ἰσραήλ}$  мы находим у Симмаха<sup>798</sup>. Как видно, мы имеем дело с двойной традицией: «заповедь / свидетельство Израилю» МТ, 4Q522, LXX против «общество Израиля» 11QPs<sup>a</sup>, Sym. Поскольку контекст псалма говорит о вхождении в город колен Господних для прославления имени Господа, кажется уместней вставить посередине стиха слова «община Израиля» ( $\text{דָּת יִשְׂרָאֵל}$ ), чем двусмысленное выражение «заповедь для Израиля» ( $\text{עֲדוּת לְיִשְׂרָאֵל}$ ).

Вариант МТ выглядит поэтически стройным: слово  $\text{דָּת}$  «заповедь» созвучно последующему  $\text{הוֹדוּ$  «славить», а предлог  $\text{ל}$  перед словом  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  «Израиль» идет в параллель с  $\text{ל}$  перед  $\text{הַיְהוָה}$  «имя Господа». С вариантом  $\text{דָּת יִשְׂרָאֵל}$  (11QPs<sup>a</sup>, Симмах) четвертый стих псалма выглядит более компактным, но не столь поэтичным. Лорен Кроу считает, что предлог  $\text{ל}$  был добавлен в МТ перед  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  для благозвучия и поэтому предпочитает более простое чтение 11QPs<sup>a</sup><sup>799</sup>. Патрик Скехан утверждает, что, хотя чтение 11QPs<sup>a</sup> отражает маргинальные настроения кумранской общины<sup>800</sup>, придерживаясь принципа *lectio difficilior potior* следует отдать предпочтение более трудному чтению<sup>801</sup>.

Последние слова стиха  $\text{ἐξομολογήσασθαι τῷ ὀνόματι κυρίου}$  — «исповедать / прославлять имя Господа» имеют разночтения в греческих рукописях. Как отмечается у А. Ральфа, в

<sup>795</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. P. 685.

<sup>796</sup> Gesenius W., Zimmern H., Müller W. M., Weber O. *Hebräisches Und Aramäisches Handwörterbuch Über Das Alte Testament*. Leipzig : F. C. W. Vogel, 1915. P. 565.

<sup>797</sup> *Septuaginta Deutsch*. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1843.

<sup>798</sup> См. Risch F. X. *Eusebius Werke*. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. P. 190.

<sup>799</sup> Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134)*... P. 45.

<sup>800</sup> Skehan P. W. *Gleanings from Psalm Texts from Qumrân // Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*. Kevelaer : Butzon & Bercker, 1981. P. 451–452.

<sup>801</sup> Allen L. C. *Word Biblical Commentary*. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 211.

рукописях Sa, La и He вместо gen. sing. κυρίου «Господа» употребляется форма звательного падежа — σου κύριε, «тебя, Господи»<sup>802</sup>.

Ст. 5. Выражение МТ כְּסֵאוֹת לְבֵית דָּוִד — «престолы [для] дома Давида» было переведено в LXX как θρόνοι ἐπὶ οἴκον Δαυὶδ — «престолы для дома Давида». Разница между еврейской и греческой версиями псалма обусловлена семантикой предлогов לְ и ἐπὶ. Возможно, переводчик LXX не захотел здесь предложную конструкцию передавать родительным падежом и потому употребил многозначный предлог ἐπὶ «на, над, в, для». В сочетании с οἶκος предлог ἐπὶ употребляется в Псалмах Соломона (Пс. Сол. 9:11, 10:8), но контексты там иные. Понимание текста псалма с ἐπὶ в значении «над» повлияло на перевод блаженного Иеронима: *sedes super domum David* — «престолы над домом Давида» в *Psalmi iuxta Septuaginta*. На наш взгляд, «дом Давида» указывает на правящую династию, восходящую к царю Давиду (см. 1 Цар 19:11; 2 Цар 3:6). Установленный для царя из данной династии престол предназначался прежде всего не для суда над царской семьей из числа потомков Давида, а над народом Израильским. Поэтому мы переводим выражение ἐπὶ οἴκον Δαυὶδ как указание на то, для кого были установлены престолы — «для дома Давида»<sup>803</sup>. Данный пример показывает, что, прочитывая древнегреческий текст псалма как «подстрочник», следует обращать внимание на то, какой могла быть основная мысль еврейского источника и какова могла быть традиция интерпретации источника в эпоху Второго Храма.

Ф. Филд, ссылаясь на Иоанна Златоуста, высказывает предположение, что некий ἕτερος — «другой» переводчик приводит чтение τοῦ οἴκου Δαυὶδ — «дома Давида», где отсутствует предлог ἐπὶ и слово οἶκος «дом, жилище» употреблено в gen. sing, а не в acc. sing., как в LXX<sup>804</sup>. Действительно, у святителя Иоанна Златоуста имеется фраза, в которой он приводит два варианта перевода псалма: θρόνοι ἐπὶ οἴκον Δαυὶδ. Ἕτερος, Τοῦ οἴκου Δαυὶδ — «престолы для дома Давида. Иной — дома Давида»<sup>805</sup>. Вслед за этой фразой святитель Иоанн отмечает, что власть связанных друг с другом священников и царей так же, как двойные στεφάνῳ καὶ διαδήματι — «*венец и диадема*», украшает город<sup>806</sup>. Святитель Афанасий Александрийский после слов псалма ἐκεῖ ἐκάθισαν θρόνοι εἰς κρίσιν — «там поставлены престолы для суда» также приводит сравнение престолов царей и священников с двойным στεφάνῳ καὶ διαδήματι — «*венцом с диадемой*»<sup>807</sup>.

<sup>802</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 306.

<sup>803</sup> Если интерпретировать предлог ἐπὶ как маркер власти, авторитета, контроля над кем-то или чем-то, в таком случае его надо перевести как «над»: «престолы *над* домом Давида» (ср. Суд 9:8, 1 Цар 8:7). Однако мы отдаем здесь предпочтение значению «для, ради», воспринимая предлог ἐπὶ как маркер цели и результата: «престолы для [совершения суда царем из] дома Давида» (см. Ис 53:7; Евр 12:10). — См. Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. P. 366.

<sup>804</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt ...* P. 281.

<sup>805</sup> Joannes Chrysostomus. *Expositiones in Psalmos* // PG. Vol. 55, 1862. Col. 349.

<sup>806</sup> Ibid.

<sup>807</sup> Athanasius Theologos. *Expositiones in Psalmos* // PG. Vol. 27, 1857. Col. 512.



Выражения двух святых отцов настолько близки, что создается впечатление, что Златоуст держал в руках комментарий на псалмы Афанасия Великого. При этом у Афанасия есть и другая мысль, где он сравнивает *θρόνους τοῦ οἴκου Δαυὶδ* — «престолы дома Давида» с двенадцатью тронами, на которых сядут судить Израиля апостолы Христовы<sup>808</sup>. Аналогичную мысль о *θρόνους τοῦ οἴκου Δαυὶδ* — «престолах дома Давида», на которых воссядут двенадцать апостолов судить Израиля, мы встречаем у Аполлинария Лаодикийского<sup>809</sup>. Буквальное совпадение выражений не оставляет сомнений, что Аполлинарий также пользовался трудами Афанасия. При этом святитель Иоанн ничего не пишет о двенадцати престолах апостолов, а Аполлинарий не приводит никакого сравнения двойной власти священников и царей с «венцом и диадемой». Отсюда напрашивается вывод, что для обоих экзегетов комментарий Афанасия был общим источником. Афанасий на протяжении своего комментария использует то выражение *θρόνους τοῦ οἴκου Δαυὶδ*, то выражение *θρόνοι ἐπὶ οἴκον Δαυίδ*<sup>810</sup>. Аполлинарий цитирует только первый тип перевода Афанасия, Иоанн Златоуст дважды опирается на второй. Если присмотреться к самому Афанасию, то собственно цитатой из псалма следует считать выражение *θρόνοι ἐπὶ οἴκον Δαυίδ*, в то время как выражение *θρόνους τοῦ οἴκου Δαυίδ* является частью пространного предложения, помещенного в контекст комментария. Если понимать *ἐπί* как «для», а не «над», оба ключевых выражения, на наш взгляд, передают одну и ту же идею принадлежности тронов дому Давида.

**Ст. 6.** В издании BHS стих начинается словами *פְּרַשְׁוּ מִן הַיְרוּשָׁלַיִם* — «просите мир Иерусалиму». В основном тексте Гёттингенской Септуагинты приводится близкий по смыслу перевод: *ἐρωτήσατε δὴ τὰ εἰς εἰρήνην τὴν Ἱερουσαλημ* — «попросите же то, что [имеет отношение] к миру Иерусалима»<sup>811</sup>, в котором теряется игра слов, присущая древнееврейскому тексту.

<sup>808</sup> Ἐφ' οἷς ἐπλήρωσε τὴν θαυμασίαν ὑπόχεσιν, θρόνους τε τοῦ οἴκου Δαυὶδ ἰδρυθῆναι φησιν ἐπ' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ βασιλείαν πάντων ὁ Δαυὶδ προφητεύει· οὐχ ἐνὸς λέγων ἀρχὴν, ἀλλὰ κοινὴν, ὑπὲρ ἀρίστων καὶ θεοσεβεστάτων· δι' ὧν ἡ βασιλεία Δαυὶδ ἀνορθοῦται χάριτι τοῦ Χριστοῦ, τοῖς δώδεκα δεδωκότος ἀποστόλοις, τοῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνοις καθεζομένοις κρίνειν τὸν Ἰσραήλ. — Athanasius Theologos. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 27, 1857. Col. 512.

<sup>809</sup> Θρόνους τε τοῦ οἴκου Δαυὶδ ἰδρυθῆναι ἐπ' αὐτῆς φησιν, ἐπεὶ καὶ βασιλείαν τὴν πάντων ὁ Δαυὶδ προφητεύει, οὐ μόνον ἀρχικὴν τινος οὐδὲ ἐνὸς τὴν ἀρχὴν ἀλλὰ κοινὴν ὑπὲρ τῶν ἀρίστων καὶ θεοσεβεστάτων, δι' ὧν ἡ βασιλεία Δαυὶδ ἀνορθοῦται χάριτι τοῦ Χριστοῦ ὅς τοῖς δώδεκα ἔδωκεν ἀποστόλοις τὸ ἐπὶ δώδεκα θρόνοις καθεζομένους κρίνειν τὸν Ἰσραήλ. — Apollinaris. Fragmenta in Psalmos (in catenis). Fr. 253 (Ps 121:1b-4) // Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Vol. 1. P. 97.

<sup>810</sup> Athanasius Theologos. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 27, 1857. Col. 512-513.

<sup>811</sup> В Синайском кодексе наблюдаются две примечательные особенности. Во-первых, меняются местами части стиха 6а и 6б, которые впоследствии исправляются корректором. Если перестановка частей строки преднамеренная, остается предположить, что переводчик или переписчик рукописи соотнес артикль множественного числа *τὰ* в собирательном значении со словами *θρόνοι* (ст. 5) и *εὐθηνία* (ст. 6). В таком случае он понимал текст псалма примерно так: Иерусалим... там поставлены престолы (*θρόνοι*) для суда... и благоденствие (*εὐθηνία*) любящим Иерусалим, вопросите же этого (*τὰ*) для мира Иерусалима. Во-вторых, перед указанием на Иерусалим в Синайском кодексе написано *τῆ*. В Александрийском кодексе, во многих лекционариях и у Феодорита Кирского все выражение читается как *τὴν Ἱερουσαλημ*, которое А. Ральфс поставил в основной текст своего издания Септуагинты.

Далее выражение МТ  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ אֱוֹבְבֵיךָ}$  — «да благоденствуют любящие Тебя» в LXX приобретает вид  $\text{καὶ εὐθηνία τοῖς ἀγαπῶσίν σε}$  — «и процветание любящим Тебя» (см. Пс 121:7)<sup>812</sup>. Это наталкивает на мысль, что переводчики читали в еврейском тексте  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  вместо  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$ , путая букву  $\text{ו}$  *yodh* с орфографически близкой  $\text{ו}$  *waw*. В этом случае они вместо глагола  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  «быть в покое, отдыхать» усмотрели либо прилагательное  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  «невозмутимый, беззаботный, беспечный» (см. Пс 72:12), либо, более вероятно, существительное  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  «благоденствие, мирное и благополучное время» (см. Пс 29:7; Иез 16:49)<sup>813</sup> и в качестве эквивалента подобрали существительное  $\text{εὐθηνία}$  со значением «процветание, изобилие»<sup>814</sup>.

Благодаря появлению союза  $\text{καὶ}$  ушла причинно-следственная связь между двумя частями 6 стиха. Слово «мир» в греческом переводе вместе с «благосостоянием» стало одной из характеристик счастливой жизни в Иерусалиме (ср. ст. 7), но никак не причиной самого «благосостояния» города, на что намекает параллелизм масоретского текста.

В 6 и 7 стихах греческого перевода наблюдается следующий параллелизм: Иерусалим соотносится с любящими его так же, как его  $\text{δυνάμει}$  «силы» соотносятся с его  $\text{πυργοβάρεσιν}$  «крепостными башнями». От глагола  $\text{γενέσθω}$  «да будет» (ст. 7) зависят два подлежащих, указанных в именительном падеже —  $\text{εὐθηνία}$  «благополучие» (ст. 6) и  $\text{εἰρήνη}$  «мир» (ст. 7), а от этих подлежащих — второстепенные члены предложения с предлогом  $\text{ἐν}$ . Для понимания 7 стиха не требуется никаких грамматических корректур. Следовательно, недоразумение может возникать только при прочтении 6 стиха, в котором глагол  $\text{ἐρωτήσατε}$  «вопросите» в первой части предложения не связан с подлежащим  $\text{εὐθηνία}$  «благополучие» во второй части.

Если в большинстве рукописей слово  $\text{εὐθηνία}$  употребляется в именительном падеже, то в *Psalterium Turicense* (VI в.) — в винительном  $\text{εὐθηνίαν}$ <sup>815</sup>. Таким образом писец Цюрихской Псалтири производит согласование падежа существительного  $\text{εὐθηνία}$  с глаголом  $\text{ἐρωτάω}$  и предлагает просить от Господа не только  $\text{τὰ εἰς εἰρήνην}$  — «того, что [имеет отношение] к миру»,

<sup>812</sup> Блаженный Феодорит со ссылкой на Симмаха приводит более короткую версию 6 стиха:  $\text{ἀπλάσασθε τὴν Ἱερουσαλήμ, ἡρεμήσουσιν οἱ ἀγαπῶντές σε}$  — «поприветствуйте Иерусалим, обретут покой любящие тебя» (Theodoretus. Interpretatio in Psalmos. Ps 121 // PG. Vol. 80, 1860. Col. 1881). Святитель Иоанн Златоуст указывает, что некто «другой» вместо пространной фразы Септуагинты  $\text{ἐρωτήσατε δὴ τὰ εἰς εἰρήνην}$  — «вопросите же то, что к миру» переводит  $\text{ἀπλάσασθε}$  — «поприветствуйте». Указанный Златоустом  $\text{ἕτερος}$  «другой» переводчик (по Ф. Филду — Симмах) также читает в тексте не  $\text{εὐθηνία τοῖς ἀγαπῶσίν σε}$  — «благополучие любящим тебя», а  $\text{ἡρεμήσουσιν}$  — «обретут покой». Еще один переводчик ( $\text{ἄλλος}$ , по Ф. Филду — Аквила) пишет:  $\text{εὐλαθήσασιν ἀγαπῶντές σε}$  — «да наслаждаются / да будут счастливы любящие тебя» (Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 349). Оба альтернативных Септуагинте варианта (Симмах и Аквила) передают одну и ту же мысль, но с помощью разной лексики. При этом Симмах выражается лаконично, опуская слово «мир» ( $\text{εἰρήνη}$  /  $\text{εἰρήνη}$ ). Ближе всех к МТ стоит Аквила.

<sup>813</sup> *Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel*. P. 1843.

<sup>814</sup> В качестве эквивалента для  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  при переводе Дан 11:21, 24 Феодотион подбирает существительное  $\text{εὐθηνία}$  «благополучие». В этом же фрагменте книги Даниила в Септуагинте эквивалентом для  $\text{וְיִשְׂבְּחוּ}$  служит наречие  $\text{ἐξάπινα}$  «внезапно».

<sup>815</sup> *Tischendorf C. Psalterium Turicense purpureum*. P. 170.

но и εὐθηνίαν — «процветания» любящим Иерусалим. Изменя падеж, он вносит корректировку в понимание всего 6 стиха. В 7 стихе, где употребляется аналогичное выражение καὶ εὐθηνία, текст Psalterium Turicense не предлагает никаких корректур. Вероятно, писцу показалось, что «ошибка» закралась только в 6 стих. Внесенную им правку вряд ли можно назвать удачной.

Видя в 6 стихе лауну, А. Питерсма предлагает заполнить ее глаголом «быть»: *and may there be abundance for those who love you* — «и *да будет* изобилие для тех, кто любит тебя»<sup>816</sup>. В этом случае слово εὐθηνία (ст. 6) понимается как зависящее от γενέσθω (ст. 7), а функция дательного падежа — *dativus commodi* (пользы): «благополучие *для* любящих тебя».

Ст. 7. Глагол γίγνομαι в Синайском и Вашингтонском кодексах имеет форму *aor. med. imper. 3 sing. γενέσθω* и соединяется с частицей δῆ (в Александрийском кодексе — с частицей δέ «же, а, но»), которая соответствует присоединяемой к еврейскому когортативу частице כִּי<sup>817</sup>. Частица δῆ служит для подтверждения или усиления выражения, привлекает внимание к тому, что говорится<sup>818</sup>. В результате первая половина 7 стиха LXX читается так: *γενέσθω δῆ εἰρήνη ἐν τῇ δυνάμει σου* — «да будет же мир в силе твоей».

После слова εἰρήνη «мир» Синайский кодекс добавляет местоимение σου «твой». С учетом того, что далее будет сказано ἐν τῇ δυνάμει σου — «в силе твоей», повтор местоимения σου в одной строке можно считать плеоназмом. По всей видимости, переписчик рукописи хотел подчеркнуть, что состояние мира зависит не только от Бога, но и от жителей Иерусалима, которые творят мир и мир пребывает в их «силе».

Масоретский текст псалма говорит о мире Иерусалима חַיִלְךָ «в стенах твоих», т. е. во внешних укреплениях (ст. 7). Многозначное חַיִל в Мишне указывает на пространство между внутренними и внешними крепостными укреплениями (см. М. Миддот 1:5, 2:3). Это слово можно перевести как «стены» (2 Цар 20:15; Ис 26:1), «башни» (Плач 2:8) или даже «дворцы» (см. Пс 47:14). Использованное в Септуагинте выражение ἐν τῇ δυνάμει σου «в силах твоих» показывает, что переводчик опирался не на существительное חַיִל «внешний вал, стены», а на слово חַיִל «сила». Из этого следует, что он иначе, чем это отражено в масоретской традиции, интерпретировал консонантную основу выражения חַיִלְךָ. Статистический анализ употребления слов в Септуагинте показывает, что чаще всего для еврейского חַיִל эквивалентом служит слово *πρωτεύισμα* (см. 2 Цар 20:15; 3 Цар 21:23; Плач 2:8), а для חַיִל — слово *δύναμις*, которое указывает

<sup>816</sup> См. перевод Пс 121:6 в кн.: Pietersma A., Wright B. G. *Psalms: A New English Translation of the Septuagint*. — 1050 p. — New York; Oxford : Oxford University Press, 2007.

<sup>817</sup> В Веронской Псалтири (VI в.) глагол γίγνομαι имеет форму *imper. aor. pass. 3 sing. γενηθήτω* «пусть будет». В латинских рукописях La и Ga глагол *fiat* «да будет» является формой *praes. conj. 3 sing.* от *fio* «возникать, рождаться, происходить, случаться, бывать» в значении *conjectivus imperativus*. Грамматическая форма пассива *fiat* совпадает по форме с глаголом *γενηθήτω*.

<sup>818</sup> Pietersma A., Wright B. G. *Psalms: A New English Translation of the Septuagint*. P. 222.

как на «силу, мощь, процветание» (см. Числ 31:9; Пс 17:33, 40; 23:10; 47:14), «армию, вооруженные силы» (см. Быт 21:22; 26:26; Иоиль 2:25), небесные воинства или созвездия небесных тел (см. Дан 8:10; 2 Цар 17:16; Пс 32:6)<sup>819</sup>. Понимая текст иначе, чем масореты, греческий переводчик сделал вывод, что благополучие Иерусалима не в его стенах, а в его вооруженных силах (см. Иез 28:5).

Во второй половине 7 стиха переводчик LXX предваряет существительное εὐθηνία союзом καί, который не имеет соответствия в МТ. Объяснить эту разницу сложно из-за противоречивых свидетельств из Кумрана: в 4Q522 *waw* нет, а в 11QPs<sup>a</sup> *waw* есть. Если полагаться на большую древность 4Q522 по сравнению с 11QPs<sup>a</sup>, то присутствующий в LXX союз καί следует считать дополнением. Хотя такое предположение возможно, но оно оставляет высокую долю гипотетичности, поскольку основано на реконструкции стиха 7b в 4Q522<sup>820</sup>.

Использованное в МТ выражение תְּהִימוֹתֶיךָ в Синодальной Библии получает перевод «в чертогах твоих». Слово תְּהִימָה может указывать на «дворец» царя (см. 3 Цар 16:18) или на резиденцию-крепость знатного вельможи (Ам 1:4-2:5; 6:8). В псалме LXX используется неологизм πύργωβάρειν «крепость» (ст. 7; см. τὰς πύργωβάρεις в ПсСол 8:21)<sup>821</sup>, который более нигде в греческой Псалтири не встречается. В иных псалмах в качестве эквивалента для תְּהִימָה используется существительное βῆρις (см. Пс 47:4,14).

Слово πύργωβάρεις состоит из двух частей. В первой — πύργος «башня городской стены, отдельно стоящая сторожевая башня». Во второй части — либо существительное женского рода ἡ βῆρις «1) тяжелая плоскодонная ладья; 2) большой дом, крепость, бастион» (см. Пс 44:9; 47:4, 14), либо прилагательное βαρύς, εἶα, ὅ «тяжелый» в форме *dativus pluralis* мужского рода βαρέειν. Словарь Лиддл-Скотта склоняется к первому варианту<sup>822</sup>. Т. Мураока указывает, что в Септуагинте слово βῆρις употребляется в двух значениях: 1) башня как часть оборонительных крепостных сооружений (см. Плач 2:5; 2 Пар 36:19); 2) цитадель, укрепленный город (см. Дан 8:2)<sup>823</sup>. О «тяжелых башнях» в контексте данного псалма говорит коптский перевод бохайрского диалекта<sup>824</sup>.

В отличие от греческих и славянских<sup>825</sup> переводов, в древнелатинских (La) и у Иеронима (Ga) ни на какую «тяжесть» или «укрепленность» башен нет и намека. В выражении *in turribus*

<sup>819</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 179.

<sup>820</sup> Ф. Буэ, на наш взгляд, ошибочно опирается на 11QPs<sup>a</sup>, утверждая, что LXX предлагает в Пс 121:7b чтение, более близкое к протомасоретскому еврейскому тексту. — Bouet.

<sup>821</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 608.

<sup>822</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 307, 1556.

<sup>823</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 113.

<sup>824</sup> См. критический аппарат к Пс 121:7 в издании Ральфса: Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 306.

<sup>825</sup> Славянское «столпостены» (Пс 121:7) протоиерей Григорий Дьяченко возводит к греческому πύργωβάρεις со значением «ограда с башнями, замок». По словарю Срезневского «столпостены» — это «ограда, оплот», по

tuis существительное *turris* «башня» служит аналогом *πύργος*. Дополнительных слов, указывающих на ее особую значимость в системе городских укреплений (*βᾶρις*) или ее тяжесть (*βαρύς*), нет.

Вместо выражения LXX *ἐν τῇ δυνάμει σου* у Аквилы стоит фраза *ἐν προτειχίσματί σου*, у Симмаха — *ἐν τῷ περιβόλῳ σου*. Вместо выражения LXX *εὐθηνία ἐν ταῖς πυργοβάρεσίν σου* у Аквилы стоит фраза *ἡσυχία τοῖς βασιλείοις σου*, у Симмаха — *εὐπάθεια*. Это значит, что там, где Септуагинта, опираясь на слово *δύναμις* — «сила», ведет речь о вооруженных силах вообще, Аквила и Симмах указывают на «городские укрепления» (*προτειχίσμα, περίβολος*)<sup>826</sup>, а там, где Септуагинта говорит о *πυργόβαρις* — «башнях башен», Аквила размышляет о *βασίλεια* — «царских дворцах». Как видно, в Септуагинте мысль движется от армии, воюющей за пределами города, к оборонительным башням Иерусалима, а у Аквилы — от городских стен к находящимся внутри города царским дворцам.

Как Септуагинта, так и альтернативные переводы, на которые ссылается Златоуст, желают Святому Граду мира, определяя его такими синонимами: *εὐθηνία* — «процветание, изобилие», *ἡσυχία* — «спокойствие, мир, тишина», *εὐπάθεια* — «удовольствие, наслаждение», *ἡρεμία* — «спокойствие». В этих терминах «мира и благополучия» нет претензий на военное могущество, амбиций по строительству «башни башен». Благословенность города подчеркивается его миролюбием, а не толстыми стенами.

**Ст. 8.** Фраза Септуагинты *ἐλάλουν δὴ εἰρήνην περὶ σοῦ* «говорил же я “мир” о тебе» содержит выражение *λαλεῖν εἰρήνην* «говорить “мир”», которое мы находим в греческой книге Исаяи. Там оно служит переводом для *לִיבַרְךָ רָצִי* (Ис 32:4). По мнению некоторых экспертов, этот случай свидетельствует в пользу того, что перевод книги Исаяи зависим от греческих псалмов, в которых *λαλεῖν εἰρήνην* является устойчивым словосочетанием (см. Пс 27:3; 84:9; 121:8)<sup>827</sup>.

После глагола *ἐλάλουν* «я говорил» в одних рукописях употребляется частица *δή*, в других — частица *δέ* (ср. ст. 7). Хотя в большей части древних рукописей используется *δέ* (S, A, Sa, La<sup>G</sup>, Aug, Sy), А. Ральфс в своем издании Септуагинты предпочитает *δή* (L', 1219')<sup>828</sup>, поскольку так более точно передается значение еврейского *כִּי* после когортатива глагола *רָצִי* в

«Старославянскому словарю (по рукописям X–XI веков)» — «крепость, замок (с башнями)», по словарю Миклошича — «укрепление, оборона, защита, оплот, снабженным башнями (или имеющий форму башен, или высокий как башня)». См. Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Сост. свящ. Г. Дьяченко. М.: Отчий дом, 2004. С. 665; Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. 3, ч. 1. М.: Издательство «Книга», 1989. С. 579; Благова Э., Цейтлин Р. М., Геродес С., Пацнерова Л., Бауэрова М. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М.: Издательство «Русский язык», 1994. С. 625; Miklosich F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865. P. 883.

<sup>826</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1534.

<sup>827</sup> Seeligman I. L. *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of It's Problems*. Leiden: Brill, 1948. P. 71.

<sup>828</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 306.

piel impf. 1 sing: אֶפְתָּרָא «скажу же я». Статистика употребления частицы δὴ в Септуагинте показывает, что она является типовым эквивалентом для אַ (187 случаев).

В 9 стихе масоретского текста, как и в 8, снова употребляется когортатив אֶפְתָּרָא. В 8–9 стихах псалма Септуагинты согласования форм глаголов не наблюдается. В первом случае употребляется имперфект ἐλάλουν δὴ «говорил же», во втором случае — аорист ἐξεζήτησα «взыскал». Издатели Septuaginta Deutsch отмечают, что статистически использование в Септуагинте имперфекта для соответствующего еврейского когортатива встречается гораздо реже, чем употребление будущего времени<sup>829</sup>. Совсем необычной является передача когортатива аористом.

Использование предлога περὶ вместо ожидаемого ἐν<sup>830</sup> в Септуагинте меняет контекст речи: вместо пожелания мира (MT) звучит описание сказанного ранее о городе (LXX; ср. Пс 86:3). При этом адресат речи несколько удаляется от говорящего. Поскольку в 7 стихе данного псалма MT употребляется аналогичный предлог אַ «в», логично предположить, что пожелание אַ מִלְּךָ «мир тебе» относится к царским палатам и жилым постройкам внутри Святого Града. Греческий псалом не дает однозначной трактовки περὶ σοῦ «о тебе» как указания на город, что позволяет видеть здесь двусмысленность: речь может идти как об Иерусалиме (см. Пс 86:3), так и о собравшихся в нем людях. Во втором случае может наблюдаться смещение теологических акцентов со стен Иерусалима на собравшихся в нем братьев. В таком случае περὶ σοῦ понимается как речь об Израиле как коллективном субъекте (см. Быт 19:21, 23:8).

Ревизия Симмаха λαλήσω δὴ εἰρήνην ἐν σοί, в отличие от Септуагинты, отражает прямую речь масоретского текста: אַ מִלְּךָ אֶפְתָּרָא «скажу же я: “мир в тебе!”».

**Ст. 9.** Завершается 121 псалом Септуагинты такими словами: ἕνεκα τοῦ οἴκου κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐξεζήτησα ἀγαθὰ σοι — «ради дома Господа, Бога нашего, я попросил благ тебе» (ст. 9). В книге Ездры можно найти схожее с 121 псалмом пожелание: ἐκζητήσετε εἰρήνην καὶ ἀγαθὸν — «ищите мира и блага» (Езд 9:12). В книге Притч встречаем поэтический параллелизм с аналогичной лексикой: τεκταινόμενος ἀγαθὰ ζητεῖ χάριν ἀγαθὴν· ἐκζητοῦντα δὲ κακά, καταλήμψεται αὐτόν — «замышляющий добро ищет благосклонности, ищущего же зла оно достигнет» (Притч 11:27).

В немногочисленных рукописях Лукиановской рецензии выражение τοῦ οἴκου «дома» отсутствует. В таком случае начало стиха выглядит так: ἕνεκα κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν — «ради Господа, Бога нашего». Поскольку чтение τοῦ οἴκου хорошо засвидетельствовано в рукописной

<sup>829</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1844.

<sup>830</sup> Предлог ἐν служит наиболее частотным эквивалентом для еврейского предлога אַ в MT: более 8500 раз из 15 600 раз употребления предлога אַ в еврейской Библии (см. Быт 1:1, 6, 11–12 и др.). Предлог же περὶ служит эквивалентом אַ всего 15 раз (см. Быт 29:18, 20; 30:26; Пс 86:3).

традиции, есть оно и в МТ; следовательно, его отсутствие можно считать ошибочным, а не архаичным.

Бог называется «нашим» как в масоретском тексте (יְיָ־לָנוּ — «Бога нашего»), так и в значительном числе древних переводов (τοῦ θεοῦ ἡμῶν — «Бога нашего»; S, A, Bo, Sa, Ga, L, Tht, Sy). В Codex Turicensis (T) и в ряде греко-латинских рукописей (R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup>) вместо местоимения множественного числа «нашего» (ἡμῶν) в 9 стихе употребляется местоимение единственного числа «моего» (μου / mei)<sup>831</sup>.

Последние слова псалма имеют расхождения в единичных рукописях. Так, вместо ἐξεζητήσα «я взыскал / нашел» большинства рукописей в Codex Turicensis (VII в. н. э.) употребляется ἐζήτησα с близким значением. Оба слова восходят к корню ζητέω «искать», различие только в приставке ἐξ, которая употребляется для обозначения завершения действия<sup>832</sup>. Значение когортатива הַשְׁקִיבָה «я поищу» МТ одинаково представлено в обоих переводах. Следовательно, нельзя сказать, что писец Codex Turicensis ставил перед собой цель дать иную характеристику еврейского глагола שָׁקַב «искать, просить, требовать». Возможно, он убрал приставку для смягчения интенсивности глагола, лишая его тем самым завершенности действия. Мотивом такой правки могло быть ощущение, что после разрушения Иерусалима римлянами (70 г. н. э.) город мог только «искать» себе блага, но никак не «найти».

Прилагательное טוֹב «хороший» обычно в Септуагинте переводится как καλός, εὖ, ἀγαθός (см. Числ 11:18; Втор 5:33; 1 Цар 25:36). Отсутствие в Синайском кодексе ожидаемого существительного ἀγαθά «блага» (асс. pl. n. прилагательного ἀγαθός, ή, όν) может быть связано с ошибкой переписчика, который пропустил данное слово. Пожелание לְךָ טוֹב «благо тебе» встречается в еврейской Библии довольно часто (см. Втор 10:13; 19:13; 1 Цар 1:8; 16:16; Иов 10:3), в том числе в выражении לְךָ וְטוֹב וְהָרַחֵץ — «ты будешь блажен и благо тебе» — одного из последующих псалмов восхождений (Пс 127:2). Оно выглядит как устойчивое благопожелание или даже благословение. В 6 стихе 121 псалма автор призывает: «просите мира Иерусалиму», в последующих стихах личное местоимение סוֹ и притяжательное סוֹךְ в различных падежах «тебя, твоих, тебе» относится к городу, а не к Богу: из-за дома Господа, Бога нашего, «я пожелал добра тебе» (dativus commodi), т. е. Иерусалиму.

В Александрийском кодексе и сахидском переводе (Sa) отсутствует местоимение σοι «тебе», но присутствует пожелание ἀγαθά «блага». Отсюда можно заключить, что чтение ἐξεζητήσα ἀγαθά σοι «пожелал блага тебе» является изначальным, из него впоследствии выпадали

<sup>831</sup> Tischendorf C. Psalterium Turicense purpureum. P. 170.

<sup>832</sup> Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. М. : Филоматис, 2003. С. 77.

в одних рукописях ἀγάθᾶ, в других — σοί. Вот почему пространное чтение было положено в основной текст издания Септуагинты А. Ральфсом.

**Резюме.** Образы, представляющие в масоретском тексте Иерусалим как слаженно выстроенный город со стенами, воротами, башнями и дворцами, прилагаются в Септуагинте к сообществу людей, которое собирается в Иерусалиме. Септуагинта словно персонифицирует образ технически совершенного города (см. ст. 3b). Там, где масореты видят глагол הַבְּרִיךְ «соединенный воедино», греческие переводчики читают существительное הַבְּרִיךְ и переводят его как ἡ μετοχή «общение, община» (ἡραχ legomenon в Псалтири LXX). Codex Alexandrinus и сирийский перевод с греческого, выполненный епископом Павлом из Теллы (616–617 гг. н. э.), усиливают данную персонификацию: под οἱ μετοχοί «причастниками» у них явно подразумеваются собирающиеся на Сионе члены общины, а не здания города. Образ городских укреплений заменяется в Септуагинте на образ мощи: вместо הַיֵּל «стен, валов» появляется δύναμις «сила, армия». Лирические герои псалма при этом оказываются не у городских שַׁעְרֵי «ворот», а там, где ἀυλαί «дворы» Храма (ст. 2b).

В таком случае союз γάρ «ибо, непременно, итак» в связке с ὅτι «ибо, поскольку» не только служит для установления четких параллелей между 4 и 5 стихами, но и усиливает акцент на Иерусалиме как паломническом центре. «Колена Господни», согласно греческому переводу, собираются не просто в город, выстроенный по гармоничному плану (ст. 3), но в город, где они становятся причастниками религиозного собрания.

Лексика греческого перевода не воспроизводит игру слов «просите / Иерусалим / мир», которая встречается в масоретском тексте (שְׁאַלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם). Добавление союза καί между двумя частями 6 стиха указывает на то, что для переводчика «мир» и «благополучие» являются двумя характеристиками счастливой жизни в Иерусалиме (ср. ст. 7), но при этом между этими явлениями в греческом псалме нет никакой причинно-следственной связи. В масоретском тексте, напротив, императив שְׁאַלוּ «просите» и следующий за ним юссив יְשֻׁלוּ «да будет покой» указывают на то, что из одного проистекает другое: именно мир ведет к спокойной и благополучной жизни, само по себе благополучие теряет смысл, если в Святом Граде нет мира.

## Псалом 122

**Таблица 25. Перевод 122 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
---	-------------------------



<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.      Πρὸς σὲ ἦρα τοὺς ὀφθαλμοὺς μου      τὸν κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ.  <sup>2</sup> ἰδοὺ ὡς ὀφθαλμοὶ δούλων εἰς χεῖρας τῶν      κυρίων αὐτῶν,      ὡς ὀφθαλμοὶ παιδίσκης εἰς χεῖρας τῆς κυρίας      αὐτῆς,      οὕτως οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν πρὸς κύριον τὸν θεὸν      ἡμῶν,      ἕως οὗ οἰκτιρήσαι ἡμᾶς.  <sup>3</sup> ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς,      ὅτι ἐπὶ πολὺ ἐπλήσθημεν ἐξουδενώσεως,  <sup>4</sup> ἐπὶ πλεῖον ἐπλήσθη ἡ ψυχὴ ἡμῶν.      τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθηνούσιν,      καὶ ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις.</p>	<p>Песнь ступеней.  <sup>1</sup> К Тебе я вознес очи мои, Живущему      на небе!  <sup>2</sup> Вот, как очи рабов к рукам господ их,      как очи служанки — к рукам      госпожи ее,      так очи наши — ко Господу,      Богу нашему,      доколе Он помилует нас.  <sup>3</sup> Помилуй нас, Господи, помилуй нас,      ибо <i>еще</i> более мы наполнены      презрения;  <sup>4</sup> переполнена душа наша.      Поношение преуспевающим      и презрение гордым!</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Ст. 1.** В данном стихе LXX имя Бога не называется. Саидский перевод (Sa) перед τὸν κατοικοῦντα предполагает употребление имени Господа в форме звательного падежа κύριε «Господи» или винительного падежа как прямого дополнения (τὸν) κύριον «Господу». Экзегетическая вставка, видимо, была обусловлена желанием переводчика конкретизировать, кто именно подразумевается под «живущим на небесах» — Господь, а не какая-нибудь иная небесная сила.

**Ст. 2.** В греческом переводе подчеркивается разница в отношениях человека с Богом и с себе подобными людьми<sup>833</sup>. Предлог ἕκ «к» (ст. 1–2) древнегреческие переводчики в стихах 1а и 2с передают словом πρὸς, а в стихах 2а и 2b — предлогом εἰς. Таким образом выражения, связанные с πρὸς, описывают воздевание глаз к живущему на небесах Господу (ср. Пс 24:15; 140:8), а выражения, связанные с εἰς, говорят об отношении рабов с земными господами. Фразы πρὸς κύριον или πρὸς σέ встречаются в греческой Псалтири в основном с глаголами κράζω «призывать, взывать» (см. Пс 106:6,13,19; 119:1; 141:2), προσεύχομαι «молиться, просить» (см. Пс 5:3) и αἶρω τὴν ψυχὴν «возносить душу» (см. Пс 24:1), указывая при этом на обращение просителя

<sup>833</sup> В греко-латинской рукописи Codex Veronensis (VI в.) перед наречием ὡς «как», вводящим сравнение, употребляется союз καὶ / et «и». Такой же союз et присутствует в Psalterium Romanum, но отсутствует в Psalterium Mediolanense и Psalterium Gallicanum. Добавляя союз καὶ / et переписчики, видимо, хотели поставить две части предложения в зависимость от наречия ἰδοὺ «вот, ибо»: ἰδοὺ ὡς ὀφθαλμοὶ δούλων... καὶ ὡς ὀφθαλμοὶ... «ибо как очи рабов... так и очи рабынь...». Без καὶ вторая часть предложения усиливает первую часть, увеличивая эмоциональную нагрузку (рабы *как* рабыни), в то время как с союзом καὶ вторая часть предложения уравнивается с первой (как рабы *и* рабыни). Таким образом достигается полнота в описании людей, предстоящих пред лицом Создателя. Поскольку греко-латинские рукописи, в которых впервые засвидетельствован союз καὶ / et датируются не ранее IV века, его можно принять за вставку переписчиков рукописей.

к Творцу. С помощью предлогов *πρός* и *εἰς* греческий перевод подчеркивает как разницу в образах, так и в предмете обращения. Разница в отношениях с Богом и людьми усиливается с помощью перевода единственного числа слова *ἡ* «рука» множественным числом *χεῖρας* «руки» (ст. 2a–b). Это, как отмечает Э. Ценгер, соответствует технике перевода Псалтири Септуагинты, в которой обычно парные органы человека описываются во множественном числе (напр., *χειλέων* «губы» вместо *πρῶν* «уста, рот», см. Пс 119:2), в то время как «рука» Божия переводится единственным числом (напр., Пс 103:28; 144:16)<sup>834</sup>.

Септуагинта выражает мысль о Божием сострадании в такой форме: *ἕως οὗ οἰκτιρήσαι ἡμᾶς* — «доколе Он помилует нас» (ст. 2; ср. аог. inf.: *οἰκτιρήσαι* в Пс 75:11). В ревизиях Аквилы и Симмаха выражение выглядит несколько иначе: *ἕως οὗ δωρήσεται ἡμῖν* — «доколе Он наградит нас»<sup>835</sup>. Между глаголами *οἰκτιρήσαι* и *δωρήσεται* большая смысловая разница: в первом случае речь идет о милосердии (LXX), во втором — о вознаграждении за что-то содеянное (Аквила, Симмах). Выражение, встречающееся в МТ, *ἕως οὗ μὴ ἐλεήσει ἡμᾶς* «пока он не смирится над нами / пока он не проявит к нам благосклонность» оказывается здесь ближе к Септуагинте, чем к ревизиям.

**Ст. 3.** В выражении LXX *ὅτι ἐπὶ πολὺ ἐπλήσθημεν ἐξουδενώσεως* — «ибо еще более мы наполнены презрения» (ст. 3) — идиома *ἐπὶ πολὺ* выражает то же, что и прилагательное *μακρὸς* в схожих контекстах (см. 2 Цар 3:1; Деян 28:6).

Симмах употребляет близкое по смыслу выражение *ὅτι πολὺν ἐχόρτάσθημεν ἐξευτελισμὸν* — «ибо мы были насыщены многим унижением». Он убирает предлог *ἐπί*, присутствующий в LXX, но отсутствующий в МТ. Употребленный Симмахом глагол *χορτάζω* «питать, насыщать» по своей семантике ближе к еврейскому *עָרַב* «есть досыта, насыщаться» (см. Исх 16:8; Лев 26:26; Втор 6:11), чем глагол *τίμπλημι* «наполнять» из Септуагинты<sup>836</sup>. Этот пример иллюстрирует стремление Симмаха воспроизвести источник, близкий к МТ.

**Ст. 4.** Четвертый стих псалма LXX начинается с выражения *ἐπὶ πλεῖον ἐπλήσθη ἡ ψυχὴ ἡμῶν* — «еще более была наполнена душа наша» (ст. 4). Выражение *ἐπὶ πλεῖον* можно перевести так: «еще более долгое время, дольше»<sup>837</sup> (ср. Деян 18:20; 20:9) или «еще более» (ср. 2 Тим 3:9). Слово *ἐπλήσθη* является аог. ind. pass. 3 sing. от глагола *τίμπλημι* «наполнять, преисполнять», который употреблялся также в предыдущем стихе псалма Септуагинты.

Для передачи еврейского *עָרַב* «насыщать» в 3 и 4 стихах псалма в Codex Sinaiticus используется глагол *ἐπληθύνθη* (аог. ind. pass. 3 sing. от *πληθύνω* «умножать, увеличивать

<sup>834</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3 : A Commentary on Psalms 101–150. P. 349.

<sup>835</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 282.

<sup>836</sup> Глагол *τίμπλημι* «наполнять, преисполнять, наполняться» употреблен в Гёттингенской Септуагинте в форме аог. pass. ind. 1 plur. *ἐπλήσθημεν*. В Codex Sinaiticus до правки корректора стоял глагол *πληθύνω* «умножать, увеличивать, наполнять» в форме аог. pass. ind. 1 plur. *ἐπληθύνθημεν*.

<sup>837</sup> См. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 277, 582, 1327.

[в численности]»<sup>838</sup>. В списках LXX слово πληθύνω обычно не используется как эквивалент для ψῆψ. Следовательно, в Codex Sinaiticus отражается личное осмысление прочитанного писцом. В большинстве рукописей LXX глагол πίμπλημι, следуя еврейскому тексту, формирует представление о душе как некоем сосуде, который можно наполнять, например, горечью, испытываемой от поношений надменных людей. Так, выражение ἐπὶ πλεῖον ἐπλήσθη ἡ ψυχὴ ἡμῶν можно перевести как «переполнена душа наша», она «более чем насытилась» разных поношений. Писец Codex Sinaiticus при использовании πληθύνω придает тексту иное звучание: «душа» у него выступает символом людей, которые претерпевают скорби, воздействующие совне, но не проникающие в самую душу. Так, выражение ἐπὶ πλεῖον ἐπληθύνθη ἡ ψυχὴ ἡμῶν(v) можно перевести как «еще более умножилось [количество поношений, которые претерпевает] наша душа».

Аквила в выражении πολλά ἐνεπλήσθη — «многим была насыщена» опирается на глагол ἐπίμπλημι «наполнять, насыщать» в страдательном залоге. Симмах в выражении πολλῶν ἐχортάσθη — «многим была насыщена» использует глагол χортάζω «питать, насыщать» в страдательном залоге. Аналогичная лексика была использована Симмахом в предыдущем стихе, что говорит о том, что объект страданий для него был один и тот же — ἡ ψυχὴ ἡμῶν, «душа наша».

Если поставить точку после ἡ ψυχὴ ἡμῶν, «душа наша», как это сделано в издании Септуагинты А. Ральфса, тогда две последние фразы можно рассматривать как отдельную строфу<sup>839</sup>. В ней *dativus incommodi* слов εὐθνηοῦσιν и ὑπερηφάνοις отражает желание автора LXX, чтобы зажиточные люди претерпели поношение, а гордые — презрение (см. отрицательный контекст употребления глагола εὐθηνέω «процветать» в Пс 72:12)<sup>840</sup>. Поношение и презрение можно трактовать как урок для последующих поколений — не возноситься своим процветанием.

В свое время священник Харисим Орда обратил внимание на то, что «поношение гобзующим (изобилующим) τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθνηοῦσιν, стоит вне связи с предшествующим полустушием, как отдельное предложение для полноты смысла нужно дополнять его словом: *да будет* поношение и проч.»<sup>841</sup>.

Конструкция славянского перевода из Синайской Псалтири (XI в.) «поношение гобзующим, унижение гордым» сходна с Септуагинтой: τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθνηοῦσιν, καὶ ἡ

<sup>838</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 825.

<sup>839</sup> Так делает, в частности, Ф. Буэ, предлагая следующий перевод псалма Септуагинты на французский язык: *Le blâme est pour ceux dans l'abondance, et le mépris pour les orgueilleux* «порицание тем, у кого изобилие, и презрение к гордецам». — Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 29.

<sup>840</sup> Вольф Ф., Малинаускене Н. К. Древнегреческий язык. Начальный курс. Ч. 3. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. С. 62.

<sup>841</sup> В приведенной цитате следуем пунктуации автора. — Орда Х., свящ. Руководственное пособие к пониманию Псалтири. — М.; СПб.: Лествица, Диоптра, 2000. С. 413–414.

ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερήφάνοις. В ней, как и в Киевской Псалтири 1397 г., данная фраза отделяется от предшествующего выражения «еще более наполнена душа наша».

В следованной Псалтири митрополита Киприана (вторая треть — третья четверть XV в.) мы видим необычное чтение «уничужение гобзующих, униужение гордым», близкое масоретской традиции. В первой части дополнение стоит в родительном падеже, а во второй части фразы — в дательном. Чтение из Псалтири святителя Киприана близко латинскому комментарию на Псалтирь Кассиодора (490–583 г.): *opprobrium abundantium, et despectio superbis* (Cassiodorus. *Expositio in Psalterium*, III:118.158)<sup>842</sup>. Псалтирь с часословом из собрания рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря (третья четверть XVI в.) дает такое же чтение: «уничужение гобзующих, униужение гордым». В Острожской Библии (1581 г.), в основе которой лежала Геннадиевская Библия (1499 г.), читаем: «помногу исполнися душа наша, униужение гобзующих, и униужение гордым».

В Псалтири Франциска Скорины (1517 г.) было предложено оба дополнения поставить в родительном падеже: «яко помногу исполнися душа наша студом богатых, и униужением гордых». В Московской Библии 1663 года наблюдается та же тенденция: «наипаче наполнися душа наша, поношения гобзующих, и униужения гордых». Авраамий Фирсов, который пользовался польскими изданиями Псалтири, предложил такой перевод (1683 г.): «посмеяния гобзующих, и униужения гордых»<sup>843</sup>. Елизаветинская Библия (1751 г.) следует за Московской 1663 г.: «наипаче наполнися душа наша поношения гобзующих, и униужения гордых» (см. издание 1762 года и современное издание).

Архимандрит Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) предложил такую версию славянского перевода: «много душа наша насытися себе поношением от надменных, пренебрежением от гордых». Критическое издание славянской Псалтири архимандрита Амфилохия, как видно из методологии его работы, находится под сильным влиянием русских переводов, сделанных с еврейского языка (Русская Псалтирь, переводы Мандельштама и раввина Пумпянского)<sup>844</sup>.

Смена падежа у слова «гордый» с дательного на родительный, которая впервые наблюдается у Франциска Скорины, могла быть сделана под влиянием масоретского текста или латинского перевода Иеронима *iuxta Hebraicum*, в котором оба дополнения к существительным

<sup>842</sup> Cassiodorus. *Psalterii expositio*. Parisiis : Parvus, 1519. P. 399; Cassiodorus M. A. *Opera omnia* // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus (Series Latina)*. Vol. 70. Paris : J.-P. Migne, 1844. P. 917. В мозарабской Псалтири встречается такое же чтение, что и у Кассиодора. В комментарии на Псалтирь блаж. Августина: *opprobrium eis qui abundant, et despectio superbis*. — См. Sabatier P. *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus italica, et caeterae quaecumque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur*. Vol. 2. Remis : Apud Reginaldum Florentain, 1743. P. 252.

<sup>843</sup> Псалтирь 1683 года в переводе Авраамия Фирсова / ред. Е. А. Целунова. München : Verlag Otto Sagner, 1989. С. 2.

<sup>844</sup> Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 года, сличенная по церковнославянским и русским переводам с греческим текстом и еврейским, с примечаниями. Т. 4 (4). М. : Тип. И. Ефимова, 1881. С. 223.

употреблены в родительном падеже: *obprobrii abundantium et despectionis superborum*. В переводе Иеронима *iuxta Septuaginta*, как и в самой Септуагинте, дополнения имеют дательный падеж: *obprobrium abundantibus et despectio superbis*.

Павел Юнгеров приводит такой перевод 4 стиха: «премного насыщена душа наша презрением от благоденствующих и унижением от гордых». В подстрочном примечании он обосновывает свой перевод так: «следуем славянскому переводу, который следует еврейскому тексту и греческому переводу Симмаха (по Феодориту). А по LXX: τὸ ὄνειδος (им. п.) τοῖς εὐθνηοῦσιν (дат. п.), ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις — да будет позор благоденствующим и унижение гордым! Т. е. Вавилонянам (Феодорит). Но текст, принятый в славянском переводе, кажется правильнее и естественнее, принят у св. Афанасия, бл. Феодорита, Златоуста, Зигабена, в синод. и у пр. Порфирия, принимается современными католическими (Hoberg, Knabenbauer) и протестантскими (Hupfeld) толкованиями»<sup>845</sup>. Выходит, что, претендуя на создание точного перевода Псалтири с греческого языка на русский, именитый профессор Казанской духовной академии отдает предпочтение довольно поздней славянской версии, несмотря на очевидное противоречие с Септуагинтой.

Согласно масоретскому тексту, страдают не зажиточные и гордые люди, а душа самого псалмопевца, наполняющаяся «поношением от надменных и унижением от гордых» (ст. 4). Здесь за выражением «довольно насыщена душа наша» (ст. 4а) следует дополнение: *הַלֵּעַ הַשְּׂאֵנִים הַבּוֹז לַאֲיוֹנִים* «посмеянием праздных, презрением [для] гордых» (ст. 4). Обратим внимание, что перед *הַאֲיוֹנִים* «высокомерный, гордый» стоит предлог *לְ* «к, для», которого нет перед словом *הַשְּׂאֵנִים* «беспечный, спокойный, праздный».

Обратный перевод соответствующего выражения Септуагинты позволяет предположить, что в обеих частях выражения τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθνηοῦσιν καὶ ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις — «позор преуспевающим и презрение гордым» еврейский Vorlage имел предлог *לְ* или переводчик произвел гармонизацию текста, чтобы такой предлог «восстановить» (τοῖς εὐθνηοῦσιν «преуспевающим» = *הַשְּׂאֵנִים*). Как указывается в аппарате к BHS, некоторые средневековые рукописи, проанализированные Б. Кенникотом, перед словом *הַשְּׂאֵנִים* «праздных, беспечных» содержат предлог *לְ*. Существительные в именительном падеже τὸ ὄνειδος и ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις с дополнениями в виде дательного падежа *dativus incommodi* указывают в Септуагинте на лица, которым действие идет во вред: τοῖς εὐθνηοῦσιν и τοῖς ὑπερηφάνοις. Две части фразы соединяются здесь посредством союза *καὶ* «и», отсутствующего в масоретском тексте (*καὶ ἡ ἐξουδένωσις* — «и презрение» = *וְהַבּוֹז*). Поскольку выражение представляет собой

<sup>845</sup> Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 194.

эллипсис, поэтому, как указывает Томас Краус, издатели текста Септуагинты после слов ἡ ψυχὴ ἡμῶν ставят точку и рассматривают фрагмент стиха 4bc как отдельное предложение<sup>846</sup>.

Лексика ревизий Аквилы и Симмаха ближе к масоретскому тексту, чем к Септуагинте. Так, согласно Аквиле, ἡ ψυχὴ ἡμῶν «душа наша» наполнена τοῦ μυχθισμοῦ (у Златоуста — μυκτηρισμοῦ) τῶν ἐυθηνούντων, τοῦ ἐξουδενισμοῦ τῶν ὑπερηφάνων — «фырканья (насмешек) изобилующих, поношения надменных»<sup>847</sup>. У Симмаха образы более пронзительные: ἐπιλαλούντων τῶν ἐυθηνούντων, ἐξουτελιζόντων τῶν ὑπερηφάνων — «наклепов процветающих, презрений надменных». Отсутствие союза καί «и» и использование родительного падежа существительных вместо именительного (как в LXX) роднит обе ревизии с прото-масоретским текстом, в котором вторая часть стиха (ст. 4bc) стоит в зависимости от первой (ст. 4a).

Можно заметить, что кажущиеся небольшими отличия масоретского текста от Септуагинты в итоге могут вести к совершенно иной трактовке теологии псалма. Если в МТ и в близких к нему ревизиях сообщается о том, что душа псалмопевца наполнена «насмешек праздных, презрением гордых», то, согласно LXX, «насмешки» и «презрения» желаются «праздным» и «гордым». Если в МТ чувствуется печаль по поводу множества перенесенных оскорблений, то в Септуагинте звучит пожелание, чтобы эти самые оскорбления полетели в адрес высокомерных обидчиков.

Употребленное в Септуагинте слово ἐυθηνοῦσιν восходит к глаголу ἐυθηνέω «процветать, изобиловать (материально)»<sup>848</sup>. Глагол ἐυθηνέω в Септуагинте 14 раз служит эквивалентом для слов ἤσυχ «быть спокойным» (Иов 21:23; Пс 72:12; Зах 7:7), ἤσυχ «отдыхать, быть в покое» (Иер 12:1; Плач 1:5), פֵרֵא «приносить плоды, плодоносить» (см Пс 127:3) и др. Слово ἐυθηνέω обычно не служит в Септуагинте эквивалентом для אַשְׁכְּנִי «беспечность, покой, самоуверенность». Только в исследуемом нами псалме ἐυθηνοῦσιν указывает на אַשְׁכְּנִי «беспечных» людей (Пс 122:4), которые не просто «пребывают в мире» (см. употребление אַשְׁכְּנִי в Ис 32:18; 33:20), а исходя из лексики греческого перевода «благоденствуют, процветают» (см. употребление ἐυθηνέω в Плач 1:5). Семантика греческого и еврейского слов здесь близкая, но не тождественная. Греческий перевод противопоставляет обеспеченных людей псалмопевцу, что означает, что в представлении переводчика герой псалма был человеком не богатым, а бедным и презираемым.

<sup>846</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1844.

<sup>847</sup> Исследуя фрагмент ревизии Аквилы, Ф. Филд отмечает, что в двух сомнительных, на его взгляд, рукописях содержится τῶν ὀνειδίζόντων «упрекающих, бранящих». Чтение τῶν ἐυθηνούντων «изобилующих, процветающих» в первой части приводимой нами цитаты Аквилы он восстанавливает по Сиро-Гексаплам. Хотя Ориген приводит цитату Симмаха с выражением καὶ ἐξουτελιζόντων, Ф. Филд отвергает подлинность союза καὶ в данном случае, поскольку он отсутствует в сирийском переводе. — Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt...* P. 282.

<sup>848</sup> Muraoka T. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. P. 299.

**Резюме.** Существенные теологические отличия масоретского текста 122 псалма от греческого перевода LXX наблюдаются в двух следующих аспектах:

1. За счет употребления разных предлогов (πρός и εἰς) в качестве эквивалента для לָךְ «к» в греческом переводе подчеркивается разница в отношениях человека с Богом и людьми (см. ст. 1–2). Выражения с πρός описывают поднимание глаз к Живущему на небесах, а выражения с εἰς — отношения слуг с земными господами. Различие в отношениях с Богом и людьми усиливается с помощью перевода единственного числа слова יָד «рука» множественным числом χεῖρας «руки», когда речь идет о людях, а не о Боге (ст. 2а–b).

2. В 122 псалме LXX звучит воззвание к Богу с мольбой о милосердии (ст. 2d) и сострадании (ст. 3а). Трехкратное повторение форм, образованных от корня глагола יָנַח «миловать, благоволить» MT, не воспроизводится в LXX. Два императива представлены в стихе 3а формулой ἐλέησον ἡμᾶς «помилуй нас», а в стихе 2d глагол יָנַח переводится оптативом οἰκτιρήσαι «прояви сострадание». Возможно, на переводчика повлияла книга Исход, где сострадание и милость Божия следуют друг за другом (см. употребление глаголов יָנַח и חָנַן, которые соответственно переводятся как ἐλεέω и οἰκτίρω в Исх 33:19; 34:6).

## Псалом 123

**Таблица 26. Перевод 123 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Εἰ μὴ ὅτι κύριος ἦν ἐν ἡμῖν, εἰπάτω δὴ Ἰσραὴλ, <sup>2</sup> εἰ μὴ ὅτι κύριος ἦν ἐν ἡμῖν ἐν τῷ ἐπαναστῆναι ἀνθρώπους ἐφ’ ἡμᾶς, <sup>3</sup> ἄρα ζῶντας ἂν κατέπιον ἡμᾶς ἐν τῷ ὀργισθῆναι τὸν θυμὸν αὐτῶν ἐφ’ ἡμᾶς <sup>4</sup> ἄρα τὸ ὕδωρ κατεπόντισεν ἡμᾶς, χειμαρρον διήλθεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν· <sup>5</sup> ἄρα διήλθεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν τὸ ὕδωρ τὸ ἀνυπόστατον. <sup>6</sup> εὐλογητὸς κύριος, ὃς οὐκ ἔδωκεν ἡμᾶς εἰς θήραν τοῖς ὀδοῦσιν αὐτῶν. <sup>7</sup> ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὡς στρουθίον ἐρρύσθη ἐκ τῆς παγίδος τῶν θηρευόντων· ἡ παγὶς συνετρίβη, καὶ ἡμεῖς ἐρρύσθημεν.</p>	<p>Песнь ступеней. <sup>1</sup> Если бы не Господь был среди нас, — пусть так скажет Израиль, — <sup>2</sup> если бы не Господь был среди нас в восстании людей на нас, <sup>3</sup> то живыми поглотили бы нас в гневе ярости их на нас; <sup>4</sup> то вода потопила бы нас, <i>[но] душа наша прошла зимний поток;</i> <sup>5</sup> <i>прошла душа наша воду</i> <i>непреодолимую.</i> <sup>6</sup> Благословен Господь, Который не дал нас в добычу зубам их! <sup>7</sup> Душа наша как птичка была избавлена из ловушки ловцов: ловушка</p>

<p><sup>8</sup> ἡ βοήθεια ἡμῶν ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.</p>	<p>разломалась, и нас избавили / мы освободились. <sup>8</sup> Помощь наша в имени Господа, сотворившего небо и землю.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** В масоретском тексте, как и в Синайском кодексе и в Галликанской Псалтири, в надписании прибавляется τῷ Δαυείδ «Давиду» (= 7177). Указание на Давида отсутствует в большинстве древних греческих рукописей и в Вульгате, поэтому А. Ральфс не включил его в основной текст своего издания Септуагинты.

**Ст. 1.** Священник Харисим Орда в свое время предположил, что буквальный перевод 1 стиха LXX должен выглядеть так: «если бы не было, что Господь был с нами»<sup>849</sup>. На наш взгляд, более понятный перевод выражения εἰ μὴ ὅτι κύριος ἦν ἐν ἡμῖν может быть такой: «если бы не Господь был среди нас».

В начале псалма употреблено выражение εἰ μὴ ὅτι. Для масоретского אִלֵּי־לֵב словосочетание εἰ μὴ «если не» является довольно привычным (см. Быт 31:42; 43:10; Втор 32:27; Пс 105:23). Однако неясно, какую роль играет союз ὅτι в греческом тексте 123 псалма. Аналогичное выражение εἰ μὴ ὅτι «если бы не Господь» мы находим в 93 и 118 псалмах (см. Пс 93:17; 118:92). За пределами Псалтири такое сочетание слов в каноническом тексте греческого Ветхого Завета не встречается.

Присутствующий в LXX союз ὅτι «что, потому что» заменяется Аквиллой на ὃς «который». Оба слова здесь равнозначны, поскольку и то и другое в греческих переводах передает еврейское *š* — «который, тот, кого, так как». Перевод стиха у Симмаха и Феодотиона совпадает с Септуагинтой.

Частицей δὲ «же, действительно», как считает Т. Краус, в Септуагинте привлекается дополнительное внимание к слову «Израиль», чего нет в МТ<sup>850</sup>. В немногочисленных рукописях перед словом Ἰσραὴλ стоит существительное οἶκος «дом». Словосочетание «дом Израиля» указывает на потомков патриарха Иакова (Иер 31:33; Амос 5:25), оно часто употребляется в Новом Завете (Мф 10:6; 15:24; Деян 2:36; 7:42; Евр 8:10).

**Ст. 2.** В греческом переводе наблюдается перестановка слов местами: в еврейском тексте — *מָה־עָמְרוּ־עָלֵינוּ*, «когда восстали *на нас люди*», в Септуагинте — *ἐν τῷ ἐπαναστῆναι ἀνθρώπους ἐφ' ἡμᾶς*, «когда восстали *люди на нас*». Вульгата Иеронима отражает последовательность слов масоретского текста — *cum exsurgerent in nos homines*, «когда восстали

<sup>849</sup> Орда Х., свящ. Руководственное пособие к пониманию Псалтири. С. 414.

<sup>850</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1845.



на нас люди», в то время как Галликанская Псалтирь следует за Септуагинтой — *homines in nos*, «люди на нас».

**Ст. 3.** В Септуагинте наблюдается особенность в использовании местоимения αὐτός «он, тот, сам». Согласно большинству авторитетных рукописей и дочерних переводов (S, Bo, Sa, R, Ga, T, Tht, A'), данное местоимение стоит во множественном числе αὐτῶν «их», как в масоретском тексте. У Златоуста, как и в целом в антиохийском типе текста, — в единственном числе αὐτοῦ «его». Употребление единственного числа местоимения меняет смысл фразы. Гнев «их» — это гнев восставших людей, гнев «Его» — это гнев Господа. В первом случае предполагается, что восставшие нас могут проглотить, когда возгорается их гнев, во втором случае — когда воспламеняется гнев Господа (восставшие в таком случае ничего не могут сделать против нас, если им это не будет попущено Богом).

Если прочитывать псалом с оглядкой на историю Исхода евреев из Египта, тогда отсылки к бурным потокам, проходящим над головой, напоминают переход через Чермное море: если бы не было Господа среди нас, то вода поглотила бы нас (ст. 4), как в свое время потонули в море фараон и его колесницы (см. Исх 15:1-21). Переводы конструкций וַיִּלָּךְ + הָיָה (ср. Числ 10:31) как εἰμί + ἐν ἡμῖν и וַיִּלָּךְ как ἐφ' ἡμᾶς (ср. Быт 42:21)<sup>851</sup> в Септуагинте почти не встречаются. Но при этом употребленные в греческом псалме конструкции ἐν ἡμῖν (ст. 1a, 2a) и ἐφ' ἡμᾶς (ст. 2b, 3b) не раз можно встретить в греческом Пятикнижии: ἐν ἡμῖν в Исх 17:7 и Числ 14:9, где речь идет о том, что κύριος ἐν ἡμῖν — «Господь среди нас»; ἐφ' ἡμᾶς в Быт 26:10; 37:8; 42:21 и др. Отсюда напрашивается вывод, что при переводе таких нетиповых выражений, как וַיִּלָּךְ הָיָה הָיָה לִי וַיִּלָּךְ, переводчик псалма предпочитал заимствовать устоявшиеся выражения из греческого Пятикнижия.

Масоретский текст псалма содержит глагол וַיִּלָּךְ, который говорит о «поедании, поглощении» чего-либо, как поедают мясо (см. Ис 28:4; Ос 8:7). Греческий глагол καταλίνω «выпить» (ср. Откр 12:16) в данном случае уподобляет героев псалма чему-то съедобному, что можно поглотить (ср. Мф 23:24). Любопытно, что автор Послания к Евреям опирается на данный глагол в описании того, как при переходе через море Αἰγύπτουι καταλόθησαν «египтяне потонули», т. е. были поглощены морем (Евр 11:29).

**Ст. 4.** В переводе LXX первая половина 4 стиха читается так: ἄρα τὸ ὕδωρ καταλόντισεν ἡμᾶς — «то вода потопила бы нас». В ревизии Аквилы на месте καταλοντίζω «бросать, погружать

<sup>851</sup> Выражение וַיִּלָּךְ в греческом Пятикнижии всего однажды переводится как ἐφ' ἡμᾶς (см. Быт 42:21), чаще всего как ἡμῖν (см. Быт 43:5; Исх 8:23; Втор 1:6).

в море, топить»<sup>852</sup> стоит синонимичный глагол *παρακλύζω* «погружать в воду, покрывать водой, затоплять»<sup>853</sup>.

В масоретском тексте второй половины 4 стиха речь идет о том, что «поток» (לַחֲדָי — с евр. высохшее русло реки, вади, которое заполняется водой чаще всего только зимой) прошел *לְעַלְיוֹנוֹ* «над душою нашею / над нашим горлом», в Септуагинте — что «поток прошла душа наша» (*χεΐμαρρος* — «зимний поток», заполняющий вади после таяния снега или дождей, см. Быт 32:23; Втор 9:21<sup>854</sup>). При сравнении 123 псалма с 68 псалмом, где сказано *וַיָּבֹאוּ מַיִם אֶל־דָּוִד* — «воды вошли до души» (Пс 68:2), напрашивается вывод, что псалмопевец описывает положение утопающего, который захлебывается в бурной воде, вода уже дошла до горла. За счет соответствующего синтаксиса и употребления предлога לַע «над» слово דָּוִד «душа» в масоретском тексте (также у Аквилы и Симмаха) становится объектом. Синтаксис в Септуагинте точно такой же, но в силу отсутствия какого-либо предлога слово *ψυχή* «душа» становится субъектом. Таким образом, действующим лицом в МТ выступает «поток», который стремится пересилить «душу» (см. также Пс 125:4), а в LXX, наоборот, «душа» является действующим лицом, которое сопротивляется «потоку». Греческий перевод более оптимистичен, он описывает состояние человека, готового к борьбе с водной стихией.

В ревизии Симмаха слово *χεΐμαρρος* употреблено во множественном числе *χεΐμαρροι* «потоки». Там, где Септуагинта и Симмах говорят о *χεΐμαρρος*, «зимнем потоке», Аквила употребляет слово *φάραγξ* — «овраг, утес, расщелина, пропасть». Тем самым Аквила приближает перевод к букве еврейского текста, в котором *לַחֲדָי* означает «русло реки, ущелье, поток». Ревизия Аквилы *ὡς φάραγξ παρελθόντα κατὰ τῆς ψυχῆς ἡμῶν* — «как пропасть, проходящая по нашей душе» — звучит не столь изящно, как Септуагинта. При этом здесь появляется союз *ὡς*, которого нет ни в масоретском тексте, ни в Септуагинте. Этот же союз *ὡς* имеется у Аквилы в следующем, пятом стихе: *ὡς τὰ ὕδατα οἱ ὑπερήφανοι* «надменные, как воды». За счет добавления *ὡς* «как» оба выражения Аквилы, связанные с руслом реки и водным потоком (ст. 4 и 5), приобретают характер метафоры.

**Ст. 5.** Как и в предыдущем стихе, масоретский текст говорит о том, что над нами прошли бы *מַיִם הַיְיָרִיבִים* — «бурные воды». Греческий перевод LXX акцентирует внимание не на водной стихии, в водовороте которой можно утонуть, а на преодолении ее силы, на победе над бурлящим потоком, против которого, казалось бы, нельзя устоять: *διῆλθεν ἡ ψυχή ἡμῶν τὸ ὕδωρ τὸ*

<sup>852</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 907.

<sup>853</sup> Ibid. P. 1313.

<sup>854</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 730.

ἀνυπόστατον — «прошла бы душа наша воду непобедимую / мощную»<sup>855</sup>. Славянский перевод «воду непостоянную» уточняется П. А. Юнгером «стремительную воду». За таким переводом усматривается образ сезонного потока воды, появляющегося после обильных зимних осадков. Вода спускается с гор в виде ручьев и бурлящими потоками продолжает свой путь по пересохшим ущельям<sup>856</sup>. Против такой воды трудно устоять, ее трудно победить.

У святителя Иоанна Златоуста приводится иной перевод 5 стиха, который, по ретроверсии Ф. Филда с Сиро-Гексапл, соотносится с Аквиллой: τότε παρήλθον ὑπὲρ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὡς τὰ ὕδατα ὑπερήφανοί «тогда пройдут над нашей душой надменные, как воды»<sup>857</sup>. Прилагательное ὑπερήφανοί имеет форму мужского рода множественного числа, оно субстантивировано, так как никакого существительного в этой форме тут нет, и потому выступает в роли подлежащего. Множественное число существительного среднего рода «воды» (τὰ ὕδατα) здесь, вероятней всего, употреблено в именительном падеже. Как видно, в переводе Аквилы некие «высокомерные» (ὑπερήφανοί) люди сравниваются с «водами» (τὰ ὕδατα). Это значит, что Аквила, в отличие от Септуагинты, предлагает здесь не буквальный, а интерпретирующий перевод.

**Ст. 6.** Масоретский текст позволяет разные варианты перевода: 1) не сделал нас добычей, 2) не дал нас в добычу, 3) не позволил нас сделать добычей. Выражение греческого псалма οὐκ ἔδωκεν ἡμᾶς εἰς θήραν можно перевести как «не дал нас в добычу» зубам их или, с учетом того что глагол δίδωμι в классическом греческом языке может иметь значение «позволить» (см. Илиада 3.351), перевести как «не позволил нас [превратить] в добычу».

Греческий переводчик в данном стихе подбирает созвучное слово, означающее «добыча»: еврейское תַּרְפּוּ (terep) произносится почти так же, как греческое θήραν (thēra). Перед словом תַּרְפּוּ «добыча» в МТ никакого предлога нет. Для того чтобы придать фразе определенность, почти все переводы Библии на современные языки добавляют предлог «в»: «не дал нас в добычу». Ориентиром для издателей служит Септуагинта, в которой предлог «в» присутствует: «не дал нас εἰς θήραν в добычу». Трудно сказать, был ли у МТ и LXX одинаковый источник, при копировании которого в МТ предлог ל или ב выпал. Не исключено, что предлог εἰς был добавлен самим переводчиком для связки речи.

<sup>855</sup> Если сделать обратный перевод с сирийского на греческий, то можно заметить, что в Пешитте после слова ὕδωρ «воду» в ст. 4а стоит определение ἀνυπόστατον «неодолимую» (ср. 2 Макк 1:13, 8:5, где речь идет о «непобедимых» вооруженных силах — См. Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 61). Слово сочетание τὸ ὕδωρ τὸ ἀνυπόστατον «воду неодолимую» (= הַיָּם הַיְּדוֹנִים) встречается во второй половине 5 стиха Септуагинты, но в 4 стихе греческого перевода LXX, как и в МТ, слова ἀνυπόστατος «непреодолимый / неодолимый» нет. Отсюда следует, что сирийский переводчик пользовался отличной от LXX рукописью и потому употребил в 4 стихе после ὕδωρ слово ἀνυπόστατον, которое служит эквивалентом для еврейского יָדוֹן «бушующий, сокрушающий».

<sup>856</sup> Юнгер П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. — Казань : Центральная типография, 1915. — С. 195.

<sup>857</sup> Field F. Originis hexaplorum quae supersunt ... P. 282.

Ст. 7. Масоретский текст говорит о том, что душа наша спаслась כַּפֹּר «как птица» (כַּפֹּר — птица, крылатое существо, см. Быт 7:14; Втор 4:17), Септуагинта — что избавилась из сетей ὡς στρουθίου «как маленькая птица / птичка» (см. Пс 10:1). В Синодальной Библии слово στρουθίου переводится как «воробей» (см. Лк 12:6). Действительно, как указывается в TDNT, в Новом Завете στρουθίου может указывать на воробья, но в греческом Ветхом Завете στρουθίου служит эквивалентом для более общего обозначения תִּפְּזָ «птицы» или «птички» (см. Пс 10:1; 83:4)<sup>858</sup>. Метафорически στρουθίου указывает на беспомощную птицу, находящуюся в опасности, символизируя страдающего человека (см. Пс 101:8; 123:7; Плач 3:52).

В греко-латинской Веронской Псалтири в выражении ἐκ τῆς παγίδος «из сети / силка / петли» отсутствует артикль τῆς, который, вероятно, был пропущен при переписывании рукописи.

Конструкцию מַתְּנוּנוּ נִפְּלָנוּ чаще всего переводят медиальным залогом: «и мы избавились». Глагол נִפְּלָנוּ «спасаться, бежать в безопасное место» встречается в псалме дважды: душа наша נִפְּלָנוּ «спаслась», мы נִפְּלָנוּ «спаслись». На первый взгляд кажется, что в обоих случаях глагол נִפְּלָנוּ в породе nifal perfect подразумевает, что герои псалма сами себя спасли. В греческом переводе LXX морфологически употреблен пассив: καὶ ἡμεῖς ἐρρύσθημεν — «и мы были избавлены». В LXX глагол ῥύομαι «спасать от опасности, избавлять» (см. Быт 48:16; Исх 2:17; Пс 53:9)<sup>859</sup> в обоих случаях употребления в 7 стихе представлен в страдательном залоге: душа наша ἐρρύσθη «была избавлена», ἐρρύσθημεν «нас спасли».

Согласно издателям Septuaginta Deutsch, страдательный залог подразумевает в LXX действие Бога (passivum divinum), что подчеркивает разницу с МТ: не мы сами себя спасли, а мы были спасены Богом<sup>860</sup>. Но возможна и другая точка зрения. С учетом того что глаголы в породе nifal могут иметь как медиальный, так и пассивный залог, выражение מַתְּנוּנוּ נִפְּלָנוּ можно перевести как «и мы были избавлены»<sup>861</sup>. Это значит, что, несмотря на грамматическую разницу, смысловой разницы в МТ и LXX нет: «мы избавились [благодаря Богу]» = «мы были избавлены [Богом]».

**Резюме.** Псалом Септуагинты довольно буквально воспроизводит уникальные стилистические и даже звуковые особенности масоретского текста (повторы слов, параллелизмы, хиазмы). Особенно это касается обращения во множественном числе «за нас / против нас / с нами / наши души / нас», которое переводчик передает с помощью соответствующих форм

<sup>858</sup> Bauernfeind O. Στρουθίου // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich. Vol. 7. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964. P. 731.

<sup>859</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 615.

<sup>860</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1845.

<sup>861</sup> Считается, что в большинстве случаев глагол в породе nifal передает медиальный (средний) залог. Однако некоторые гебраисты подметили, что nifal может выражать в некоторых случаях не только средний, но и пассивный залог. — См. Jones E. Middle and Passive Voice: Semantic Distinctions of the Niphal in Biblical Hebrew // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 2020. Vol. 132. No. 3. P. 427–448.

личного местоимения ἐγώ. Семантическая отсылка 123 псалма к 120 также хорошо отражена в переводе (ср. Пс 120:2 и 123:8).

При этом ориентация на буквальный перевод не мешает переводчику изменить образ опасности, исходящей от воды (ст. 4). В масоретском тексте речь идет о том, что над лирическим героем עָבַר נַחֲלֵהָ «прошел водный поток»; греческий перевод LXX делает акцент на том, что душа наша χείμαρρον διήλθεν «прошла бурный поток» (ст. 4b). Если в МТ присутствует образ бурного потока, наполнившего сухое русло реки после ливня (привычная картина для жителей Негева или Иудейской пустыни), то LXX рисует картину переправы через бурлящую реку, напоминающую переход евреев через Чермное море (см. Исх 14 гл.). Глагол κατελόντισεν «потопила» (ст. 4a) подчеркивает связь с потоплением египтян в море (см. Исх 15:4). Возможно, такой перевод был создан под влиянием египетской среды проживания переводчика или адресатов перевода.

Заимствование выражений ἐν ἡμῖν (см. Исх 17:7; Числ 14:9) и ἐφ' ἡμᾶς (см. Быт 26:10; 37:8; 42:21) из греческого Пятикнижия может свидетельствовать о том, что в «трудных местах», связанных со сложными еврейскими конструкциями (см. Пс 123:1-2), переводчик предпочитал заимствовать устоявшиеся выражения из греческого Пятикнижия.

В еврейском тексте 123 псалма благословляется Господь, אֲשֶׁר לֹא נָתַן לָנוּ תְּרֵפֶן לְשׁוֹנֵי אֲדָמָה «который не дал нас добычу для их зубов» (Пс 123:6). Перед словом תְּרֵפֶן «добыча» в МТ никакого предлога нет. Перевод LXX содержит предлог εἰς, который более четко расставляет акценты: ὃς οὐκ ἔδωκεν ἡμᾶς εἰς θήραν τοῖς ὀδοῦσιν αὐτῶν — «который не дал нас в добычу зубам их». Поскольку переводчик подбирает слову תְּרֵפֶן (terep) созвучный эквивалент θήραν (thēra) с аналогичным значением «добыча», это исключает возможность иного Vorlage в Септуагинте. Ф. Буэ утверждает, что предлог εἰς был добавлен при переводе, чтобы текст псалма на греческом не казался грубым<sup>862</sup>. Мы же допускаем, что, напротив, в масоретской традиции предлог «в» (возможно, וּ или ב) на каком-то этапе выпал и поэтому издатели переводов Библии на современные языки стремятся его восстановить (см. New Revised Standard Version, English Standard Version, Zürcher Bibel, La Bible Louis Segond и др.). В данном случае расхождение между МТ и LXX является грамматическим, за ним не стоят ни идеологические, ни теологические мотивы.

С некоторой оговоркой можно допустить, что passivum divinum в выражениях ἐρρύσθη «была избавлена [душа наша]» и ἐρρύσθημεν «нас спасли» (ст. 7; ср. Пс 103:30; 148:1-6) служит для уточнения при переводе: мы никак себя сами спасти не могли, а были избавлены Богом (Пс 123:7 LXX). В этом случае теологические мотивы переводчика связаны с попыткой избежать

<sup>862</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 120.

двусмысленности: если еврейский текст можно толковать двояко, греческий перевод подразумевает только одну линию интерпретации.

## Псалом 124

Таблица 27. Перевод 124 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Οἱ πεποιθότες ἐπὶ κύριον ὡς ὄρος Σιων· οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα ὁ κατοικῶν Ἱερουσαλὴμ.</p> <p><sup>2</sup> ὄρη κύκλῳ αὐτῆς, καὶ κύριος κύκλῳ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.</p> <p><sup>3</sup> ὅτι οὐκ ἀφήσει τὴν ῥάβδον τῶν ἀμαρτωλῶν ἐπὶ τὸν κλῆρον τῶν δικαίων, ὅπως ἂν μὴ ἐκτείνωσιν οἱ δίκαιοι ἐν ἀνομίᾳ χειρὰς αὐτῶν.</p> <p><sup>4</sup> ἀγάθυνον, κύριε, τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ·</p> <p><sup>5</sup> τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγαλιὰς ἀπάξει κύριος μετὰ τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν. εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ.</p>	<p>Песнь ступеней.</p> <p><sup>1</sup> Полагающиеся на Господа, как гора Сион, не пошатнется вовек <i>обитатель</i> <i>Иерусалима</i>.</p> <p><sup>2</sup> Горы вокруг него и Господь вокруг народа Своего отныне и до века.</p> <p><sup>3</sup> Ибо не оставит [Господь] жезла грешников над жребием праведных, чтобы праведные не простерли в беззаконие рук своих.</p> <p><sup>4</sup> Сделай добро, Господи, добрым и правым сердцем.</p> <p><sup>5</sup> Уклоняющихся же на кривые пути отведет Господь с делающими беззаконие. Мир на Израиля!</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Ст. 1.** Первый стих, согласно МТ, переводится так: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек» (ст. 1). В этом случае выражение «пребывает вовек» относится к горе Сион, а слово  $\text{יְרוּשָׁלַיִם}$  «Иерусалим» относится к следующему стиху, который говорит о том, что «горы окрест Иерусалима» (ст. 2).

Деление текста на строки в Романской Псалтири предполагает, что *qui habitat* — «который живет» — завершает первый стих, в котором речь идет о том, что Сион пребывает *in aeternum* — «вовек», а слова *in Hierusalem* «в Иерусалиме» начинают второй стих псалма, в котором речь идет о том, что *in Hierusalem montes in circuitu eius* — «в Иерусалиме горы вокруг него». Как видно, писцы Романской Псалтири, за которой вероятно стоит *Vetus Latina*, делят текст в согласии с масоретской традицией.

В ряде греческих и латинских рукописей наименование города связывается не с горами, а с его обитателями. Разница между масоретским текстом и Септуагинтой здесь связана с огласовкой слова  $\text{צִיּוֹן}$ . В МТ это имперфект  $\text{צִיּוֹן}$  «будет жить», в Септуагинте — причастие  $\acute{\omicron}$  κατοικῶν «живущий» (=  $\text{צִיּוֹן}$ ). В греческом псалме слово  $\acute{\omicron}$  κατοικῶν (part. praes. act. nom. sing. masc. от глагола κατοικέω «населять, обитать, жить»)<sup>863</sup> относится к слову Ἱεροσολῆμ, а вся фраза  $\acute{\omicron}$  κατοικῶν Ἱεροσολῆμ говорит о собирательном образе жителя Иерусалима. Свидетели перевода LXX зачастую демонстрируют единство слова «Иерусалим» с предшествующим «живущий». Например, в Синайском, Александрийском и Вашингтонском кодексах выражение  $\acute{\omicron}$  κατοικῶν Ἱεροσολῆμ заканчивает мысль, начатую в первом стихе. Исходя из этого, смысл стиха LXX таков: доверяющие Господу жители Иерусалима тверды, как гора Сион, они не поколеблются вовек (ст. 1).

В Веронской и Мозарабской Псалтирях союз qui «который» служит для связывания воедино выражений с (com)moebuntur «подвигнутся» и (in)habitant «живущие»: не подвинутся вовек, которые живут в Иерусалиме<sup>864</sup>. Переписчики рукописей или редакторы латинского перевода, очевидно, идут дальше Септуагинты, уточняя, что речь идет не об одном  $\acute{\omicron}$  κατοικῶν «живущем» в Иерусалиме (LXX), а о многих «обитателях» Святого Града, которые не «поколеблются» в силу своей надежды на Бога (La<sup>R</sup>, moz).

В ревизии Симмаха, которую цитирует Иоанн Златоуст, мы встречаем такую фразу: ὡς τὸ ὄρος Σιών ἀπερίτρεπτον εἰς τὸν αἰῶνα οἰκοῦμενον περὶ Ἱεροσολῆμ — «как непоколебимая гора Сион, вовек пребывающая вокруг Иерусалима»<sup>865</sup>. Здесь артикль τὸ указывает на то, что субъектом в предложении выступает гора Сион. В 124 псалме, как и в других местах своей ревизии (см. Пс 95:10), Симмах вместо глагола будущего времени οὐ σαλευθήσεται «не будет качаться, не поколеблется» использует отглагольное прилагательное ἀπερίτρεπτος со страдательным значением «тот, кого невозможно опрокинуть, неподвижный». Оба определения ἀπερίτρεπτον «неподвижный» и οἰκοῦμενον «пребывающий» зависят от слова Σιών «Сион». Еврейский текст псалма, как и древнейшие переводы, перед словом «Иерусалим» не используют ни артиклей, ни предлогов. Симмах добавляет περὶ для связки речи и сохранения еврейского синтаксиса: субъектом является гора Сион, непоколебимость которой обеспечивает устойчивость и для Иерусалима.

**Ст. 2.** Второй стих псалма LXX нередко делится на три части: 1) «горы вокруг него», 2) «Господь вокруг народа Своего» и 3) «отныне и до века». В одних древних рукописях и переводах, как указано в издании Псалтири А. Ральфа, текст 2 стиха записан на трех

<sup>863</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 928.

<sup>864</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 308.

<sup>865</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 358.

соответствующих строках (R, Sy, A)<sup>866</sup>. В других рукописях и древних переводах стих записывается в две строки в разных комбинациях: 1 + 2 и 3 (S, La<sup>G</sup>, Ga и др.); 1 и 2 + 3 (Sa). Поскольку большинство рукописей соединяет первые два колона, следовательно, они мыслятся как одна фраза.

Особенность Веронской Псалтири в том, что слово *kúrios* «Господь» употребляется с определенным артиклем *o*. Аналогичная тенденция наблюдается и в других местах Веронской Псалтири (см. Пс 7:18, 10:7, 13:2, 14:4). Появление определенного артикля показывает, что писец данной Псалтири чувствителен к соблюдению правил греческой грамматики. В Псалтири LXX *kúrios* употребляется 220 раз без артикля и 45 раз с артиклем. Наличие или отсутствие артикля, как отмечает А. Кордес, не делает перевод теологически более оправданным<sup>867</sup>. В специальной статье, посвященной использованию артикля перед *kúrios*, А. Дебруннер отмечает, что слово «*kúrios*, указывающее на имя Бога, имеет артикль только у переводчиков, хорошо пишущих по-гречески... при буквальных переводах правило применяется с разной строгостью: в подражание еврейскому имени Бога — без артикля»<sup>868</sup>.

**Ст. 3.** Ввиду того что Септуагинта переводит частицу *וַ* «поистине, действительно» каузативно как *ὅτι* «поскольку» (ст. 3а), это влияет на соединение 2 и 3 стихов причинно-следственной связью (ст. 3а — причина, а ст. 2b — следствие). Греческий перевод усиливает акцент на могуществе Бога и, таким образом, предотвращает возможно неправильное понимание псалма. Теперь «скипетр нечестия» уже не является силой, противостоящей Богу и действующей независимо от Него. За счет употребления *ὅτι* не названный в 3 стихе Господь становится субъектом утверждения: «ибо Он [Господь] не позволит скипетру нечестивых...».

Разница между масоретским текстом и Септуагинтой заключается в том, что в Септуагинте Господь становится действующим лицом: именно по Его воле «жезл нечестивых» не одолеет праведников. Как полагает Микаэла Баукс, причиной того, что Господь стал субъектом предложения в греческом переводе, служит употребление глагола *נָחַ* в разных породах: *qal* в МТ — *נָחַ* «успокаиваться», *hifil* в переводе LXX — *נָחַ* «давать отдых, поставить, отложить, оставить»<sup>869</sup>. Слово *נָחַ* в МТ было вокализировано как *נָחַ* (*נָחַ לֹא יִנָּחַ* — «ибо не почит / не будет покоиться»). Переводчик LXX опирался на слово *נָחַ* (с *ו* вместо *ו*), которое прочитал как *נָחַ*,

<sup>866</sup> Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 82.

<sup>867</sup> Cordes A. *Spricht Ps 109 LXX von einem Messias oder nicht?* // *The Septuagint and messianism* / Ed. Knibb M. A. Louven : Louven University Press, 2006. P. 255.

<sup>868</sup> Debrunner A. *Zur übersetzung technik der Septuaginta: Der Gebrauch des Artikels bei kúrios* // *Vom Alten Testament* / Ed. Budde K. Giessen : Töpelmann, 1925. P. 77.

<sup>869</sup> *Septuaginta Deutsch. Band II: Psalmen bis Daniel*. P. 1845. Следует отметить, что случаи, когда в тексте Септуагинты *ἀφίημι* служит эквивалентом для *נָחַ* в породе *hifil*, не единичны (см. Быт 42:33; Втор 26:10; Суд 2:23; Пс 16:14). Септуагинте последовал ряд латинских переводов, в которых аналогичные по значению глаголы *relinquo* или *derelinquo* употреблены в будущем времени (RO, Ga, Aug).



отчего получилось  $\delta\tau\iota\ \sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\phi\eta\sigma\epsilon\iota$  — «ибо не оставит / не позволит» ( $\acute{\alpha}\phi\eta\sigma\epsilon\iota$  — fut. ind. act. 3 sing. от  $\acute{\alpha}\phi\eta\mu\iota$  «отпускать, прощать»). На наш взгляд, расхождение в переводе связано не только с разными породами глагола в масоретском тексте и в Vorlage LXX. Его можно считать теологически значимым: LXX еще больше, чем масоретский текст, подчеркивает, что Бог является промыслителем и устройтелем всего.

В 3 стихе МТ нет имени  $\kappa\upsilon\iota\omicron\varsigma$  «Господь». Вставленное в Синодальном переводе слово «Господь» подтверждается лишь вторичными по значению рукописями (R, Vulg, Aug, L', 1219'). Прочтение Синайского кодекса показывает, что  $\kappa\upsilon\iota\omicron\varsigma$  (в рукописи —  $\kappa\bar{\varsigma}$ ) было добавлено корректором. Скорее всего, слово «Господь» попало в Синодальный текст вследствие того, что русские переводчики XIX века ориентировались на славянскую Елизаветинскую Библию (1751 г.), где данное слово имеется, или пользовались иностранными изданиями Священного Писания, основанными на поздних рукописях. Несмотря на экзегетический характер вставки, имя Господа было сохранено в переводах Юнгера, Аверинцева и Бируковых.

Далее в Септуагинте речь идет о том, что Господь  $\sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\phi\eta\sigma\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omega\nu$  — «не оставит жезла грешников». В данном случае наблюдается трансформация при переводе: абстрактное понятие  $\text{עֶזְרַת הַחַטָּאִים}$  «жезл греха / нечестия» конкретизируется как  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omega\nu$  «жезл грешных / нечестивых». В иных греческих псалмах встречаем схожие конструкции со словом  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ :  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\theta\upsilon\tau\eta\tau\omicron\varsigma$  — «жезл правды» (Пс 44:7),  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$  — «жезл силы» (Пс 109:2; ср.  $\eta\ \rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\upsilon\mu\omicron\upsilon$  — «жезл гнева» в Ис 10:5; Плач 3:1). Разница в данных выражениях заключается в том, что переводчик 124 псалма допускает семантический сдвиг и вместо «греха» говорит о «грешниках» (ср.  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\nu$  — «жезл притеснителей / взыскателей» в Ис 9:3).

Перевод Симмаха здесь, как и в 1 стихе, ближе к прото-МТ:  $\delta\tau\iota\ \sigma\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\alpha\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\nu\omicron\mu\omicron\nu$  — «ибо не упокоится жезл беззаконного». В Септуагинте подразумевается, что скипетру беззаконных Господь не даст свободу воли, ограничит.

Перевод завершающей части 3 стиха Септуагинты:  $\delta\pi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\nu\ \omicron\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\ \chi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$  — «чтобы праведные не простерли в беззаконие рук своих». В древнегреческой литературе выражение  $\delta\pi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$  в соединении с сослагательным наклонением глагола встречается в придаточных предложениях цели. Использование  $\acute{\alpha}\nu + \text{conj.}$  может говорить о цели, которая представлена как нечто, что произойдет с большой вероятностью<sup>870</sup>. Выражение  $\delta\pi\omega\varsigma\ \mu\eta$  «чтобы не» можно встретить в зависимых предложениях (см. Ос 14:3; Ам 5:6)<sup>871</sup>. Непривычно сочетание  $\delta\pi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$  и  $\mu\eta$  в одной конструкции  $\delta\pi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \mu\eta$ , которое за

<sup>870</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1243.

<sup>871</sup> Ibid. P. 1124.

пределами Псалтири встречается только в греческом Пятикнижии (ср. Исх 20:26; Числ 17:5; Пс 16:4; 124:3). Отсюда напрашивается вывод, что переводчики Псалтири следовали лексикону греческого Пятикнижия.

Златоуст ссылается на ревизию, в которой есть небольшие отличия: διὰ τοῦτο οὐκ ἐκτείνουσιν οἱ δίκαιοι εἰς ἀνομίαν χεῖρας αὐτῶν — «поэтому не протягивают праведные для беззакония рук своих»<sup>872</sup>. В Септуагинте μή + конъюнктив выражает запрещение (coniunctivus prohibitivus)<sup>873</sup>: «да не прострут рук своих в беззаконие». В тексте Златоуста употребляется изъявительное наклонение, которое констатирует факт: вследствие внимания Господа к праведникам «они не протягивают своих рук для беззакония».

В большей части рукописей Септуагинты и зависящих от нее переводов слово ἀνομία «беззаконие» употреблено в единственном числе: ἐν ἀνομία — «в беззаконие» (S, Vo, R, Ga, Sy, A'), что соответствует единственному числу выражения הַחֲטָאִים МТ. Однако встречаются и рукописи (переводы), где употребляется множественное число ἐν ἀνομίαις — «в беззакония» (Sa, L, Tht, 1219). В первом случае праведники словно рискуют прикоснуться к беззаконию впервые, а во втором случае их подстерегает опасность приобщиться к распространенным в обществе беззаконным нормам или тенденциям к беззаконию.

**Ст. 4.** Масоретский текст говорит о множественном числе לִישָׁרִים בְּלִבָּוֹתָם — «правых в сердцах своих». Перевод Септуагинты τοῖς εὐθέσι τῆ καρδία — «правым сердцем» (см. Пс 7:11) — не содержит эквивалента, соответствующего предлогу בְּ «в», и не передает еврейский притяжательный суффикс третьего лица множественного числа. В рукописях из Кумрана (4QPs<sup>e\*</sup>, 11QPs<sup>a</sup>) буква בְּ *beth* имеется, как в МТ, но существительное לֵב «сердце» стоит в единственном числе без притяжательного суффикса, как в LXX. Возможно, что LXX в данном случае свидетельствует о протомасоретском тексте, в котором дательный падеж τῆ καρδία соответствует предлогу בְּ. Но также не исключено, что греческий переводчик согласовал данное выражение с близкими по смыслу фразами из других псалмов. Так, в других псалмах МТ вместо формулы לִישָׁרִים בְּלִבָּוֹתָם можно встретить синонимичное выражение לִישָׁרִים לֵב, переданное в LXX как τοῖς εὐθέσι τῆ καρδία (см. Пс 35:11; 63:11; 72:1; 93:15; 96:11). В этом случае мы имеем дело не с текстуальной разницей, а с переводом, сделанным по аналогии с другими местами из Священного Писания.

**Ст. 5.** В масоретском тексте псалма упоминаются лица הַמְטִים עֲקֵלְקָלוֹתָם — «которые изгибают свои кривые [пути]» (ср. Суд 5:6; Притч. 2:15). Псалом Септуагинты говорит об ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλιάς — «уклоняющихся на кривые пути» (Пс 124:5).

<sup>872</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt* ... P. 283.

<sup>873</sup> Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. С. 121.

Выражение МТ  $\text{מְלִלֵי קִלְקִלָּעַ$  содержит притяжательный суффикс третьего лица множественного числа «их». За τὰς στραγγαλιὰς LXX не следует никакого местоимения, поскольку определенный артикль в греческом языке может иметь оттенок притяжательности, которая есть в МТ. Этот суффикс, очевидно, отсутствовал в кумранских текстах (4QPs<sup>e</sup> сог, 11QPs<sup>a</sup>) и в переводе Аквилы.

Добавление предлога εἰς, за которым угадывается  $\text{בְּ}$ , может быть обусловлено или 1) иным источником LXX<sup>874</sup>, или 2) желанием переводчика сделать текст удобочитаемым. Если верно первое, то LXX отражает здесь Vorlage, отличное от МТ.

Существительное множественного числа  $\text{לִילֵי קִלְקִלָּעַ$  восходит к предполагаемому глаголу, который не засвидетельствован в МТ,  $\text{לְקַלְקֵעַ}$  «делать извилистым, искривлять»<sup>875</sup>. Данное существительное употребляется в еврейской Библии два раза, получая в каждом случае в Септуагинте свой уникальный перевод:  $\text{לִילֵי קִלְקִלָּעַ לִיְהוָה} — \acute{o}\delta\omicron\upsilon\varsigma \delta\iota\epsilon\sigma\tau\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ , «извилистые дороги» (Суд 5:6),  $\text{מְלִילֵי קִלְקִלָּעַ יִשְׂרָאֵל} — \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\nu\tau\alpha\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \sigma\tau\alpha\gamma\gamma\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , «уклоняющихся на кривые пути» (Пс 124:5). В греческом тексте книги Судей «кривые пути» однозначно понимаются как извилистые дороги<sup>876</sup>. Скорее всего, эта же мысль присутствует и в греческом тексте 124 псалма<sup>877</sup>.

Существительное στραγγαλιὰ «узел»<sup>878</sup>, которое употребляет переводчик 124 псалма, встречается только в Ис 58:6, где оно служит эквивалентом  $\text{בִּצְרִיף}$  «узы». Передача метафор с языка одной культуры на язык другой всегда затруднительна. Отсюда понятны искания авторов ревизий, которые вместо слова στραγγαλιὰ «петля, узел, узы» Септуагинты подбирали схожие по значению эквиваленты: διαπλοκή «смешение, переплетение» (Аквила), σκολιότης «кривизна,

<sup>874</sup> Как указывает К. Кит, ибн Эзра читает  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  как причастие переходного глагола и, поставив  $\text{בְּ}$  перед  $\text{מְלִילֵי קִלְקִלָּעַ$ , переводит: «Те, кто уводит в сторону других своими кривыми путями». — Keet С. С. A Study of the Psalms of Ascents... P. 47. Предлог  $\text{בְּ}$  встречается также в комментарии Давида Кимхи на псалом: «А кто уклоняет свои кривые [пути] ( $\text{מְלִילֵי קִלְקִלָּעַ בְּעֵקֶלְהֶם}$ )... в своих сердцах, т. е. у кого внутреннее расходится с наружным (они двулично обнаруживают одно, а думают другое), таких [сынов Израиля] уведет Господь с совершающими недоброе из народов». — Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 248–249. Появление  $\text{בְּ}$  в комментариях на псалом ибн Эзры и Кимхи может свидетельствовать в пользу того, что данный предлог присутствовал в каких-то еврейских рукописях.

<sup>875</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 874.

<sup>876</sup> В книге Судей речь идет о том, что некогда ходившие прямыми путями из селения в селение евреи во дни Самегара вынуждены были ходить «извилистыми» (окольными) дорогами из-за внезапно появившихся опасностей (Суд 5:6).

<sup>877</sup> У читателя еврейского псалма могла возникнуть ассоциативная связь с упоминаемым в книге пророка Исаяи Левиафаном,  $\text{זֶמֶן מִלִּילֵי קִלְקִלָּעַ$  «змеем изгибающимся» (см. Ис 27:1). Выражения греческих переводов Исаяи (ὄφις σκολιόν) и псалма (τοὺς ἐκκλίνοντα εἰς τὰς στραγγαλιὰς) отстоят довольно далеко друг от друга. Следовательно, 125 псалом ближе к упоминаемому в книге Судей «кривым дорогам» (Суд 5:6), чем к «извивающемуся змею» из Исаяи (Ис 27:1).

<sup>878</sup> В Септуагинте слово στραγγαλιὰ может принимать значения «недоуздок, узел, клубок». В греческой литературе II–IX в. н. э. слово στραγγαλιὰ указывает на петлю из веревки, которой можно удушить человека (Claudius Ptolemaeus. Apotelesmatica 4.9.10), или узел, появившийся на ноге лошади из-за болезни (Hippiatrica Berolinensia 51:3). — Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek. P. 1970.

неравенство, нечестность» (Симмах; см. σκολιότης τῆς ψυχῆς σου — «кривизна твоей души» в Иез 16:5 LXX), διεστραμμένως «искаженно, неприемлимо» (Феодотион; см. Сир 4:17 LXX).

Как видно, переводчики ревизий используют разную лексику, но в целом сохраняют употребленную в Септуагинте метафору уклонения к какому-то «кривому» образу жизни. Свобода, проявленная в таком направлении перевода, роднит его с греческой книгой Исаяи, в которой от лица Господа читателя призывают: διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων — «развяжи узлы вынужденных договоров» (Ис 58:6). В этих словах речь идет о договорных обязательствах, которые подразумевают несправедливость и ведут к страданиям. Это подтверждает и общий контекст речи пророка, который призывает народ к покаянию практически евангельскими словами: «угнетенных отпусти на свободу..., раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся» (Ис 58:6-7; ср. Мф 25:35).

Если следовать МТ, уклоняющихся на кривые пути Господь отведет с делающими беззаконие куда-то далеко (ст. 5), так, как уводят поработители своих пленников. Текст, представленный в LXX, на наш взгляд, можно интерпретировать как намек на то, что отворачивающиеся от Господа сами лезут в петлю, обрекая себя на мучения. В этом случае вина за наказание с Господа снимается. После ухода людей с «кривым» образом жизни в Израиле воцаряется мир.

**Резюме.** Септуагинта вокализует глагольную форму צׁׁׁ не так, как масореты. Если масореты вокализуют слово צׁׁׁ как глагол צׁׁׁ — «она [то есть гора Сион] живет» (ст. 1с), то Септуагинта видит в слове צׁׁׁ причастие צׁׁׁ «живущий» и связывает его с Иерусалимом, упомянутым в начале 2 стиха масоретского текста. Повествование МТ содержит утверждение о нерушимости Святого Града в силу непоколебимости горы Сион. В версии Септуагинты выстраивается классический синонимический параллелизм, в котором оба колена говорят о людях, живущих в тесной связи с Иерусалимом, — иными словами, об общине (ср. Пс 121). Таким образом, здесь Септуагинта, как и в предыдущем псалме, осуществляет «персонализацию» высказываний о Сионе. Это подтверждает перевод 3 стиха. Вместо масоретского «скипетра нечестия» греческие переводчики ведут речь о «скипетре нечестивых».

Септуагинта более тесно связывает 2 и 3 стихи и, таким образом, выразительнее описывает власть Бога, чем МТ.

Согласно масоретскому тексту, Господь уведет с делающими беззаконие тех, кто совращается на кривые пути (ст. 5). Говоря об искривленных путях, Септуагинта использует образ запутывания себя в веревках (στραγγαλία «узел, путы»; ср. Ис 58:6). В первом случае «кривые пути» однозначно понимаются как извилистые дороги, а во втором случае остается место для метафоры, связанной с путями искривленного образа жизни.

## Псалом 125

Таблица 28. Перевод 125 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p>Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.  <sup>1</sup> Ἐν τῷ ἐπιστρέψαι Κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν  Σιῶν ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι.  <sup>2</sup> τότε ἐπλήσθη χαρᾶς τὸ στόμα ἡμῶν  καὶ ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιάσεως·  τότε ἐροῦσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν  Ἐμεγάλυνεν Κύριος τοῦ ποιῆσαι μετ’  αὐτῶν.  <sup>3</sup> ἐμεγάλυνεν Κύριος τοῦ ποιῆσαι μεθ’ ἡμῶν,  ἐγενήθημεν εὐφραινόμενοι.  <sup>4</sup> ἐπίστρεψον, Κύριε, τὴν αἰχμαλωσίαν ἡμῶν  ὡς ὁ χειμάρρους ἐν τῷ νότῳ.  <sup>5</sup> οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν  ἐν ἀγαλλιάσει θεριοῦσιν.  <sup>6</sup> πορευόμενοι ἐπορεύοντο, καὶ ἔκλαιον  αἶροντες τὰ σπέρματα αὐτῶν·  ἐρχόμενοι δὲ ἤξουσιν ἐν ἀγαλλιάσει  αἶροντες τὰ δράγματα αὐτῶν.</p>	<p>Песнь ступеней.  <sup>1</sup> При возвращении Господом плена Сиона  мы были как <i>утешенные</i>:  <sup>2</sup> тогда были преисполнены уста наши  радости и язык наш — ликования;  тогда скажут между народами:  «Сотворил Господь великое с ними».  <sup>3</sup> Сотворил Господь великое с нами: мы  обрадовались.  <sup>4</sup> Возврати, Господи, плен наш,  как [зимние] потоки на юг.  <sup>5</sup> Сеявшие в слезах будут пожинать  в радости.  <sup>6</sup> Отправляющиеся пошли, и плакали  берущие семена свои,  приходящие же придут в радости,  берущие снопы свои.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

Ст. 1. МТ начинается с довольно трудной для понимания фразы *בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁבְתָּ לְצִיּוֹן*, которую можно понимать как «когда Господь вернул пленных Сиону / восстановил Сион». В Синодальной Библии предлагается такой перевод: «Когда возвращал Господь плен Сиона». В старых переводах Библии на современные языки единообразие не наблюдается: When the LORD turned again the captivity of Zion — «когда Господь снова обратил плен Сиона» (KJV)<sup>879</sup>; Quand l'Éternel ramena les captifs de Sion — «когда Господь вернул пленников Сиона» (LS1910)<sup>880</sup>. В новейших изданиях Библии встречаются переводы: Als der HERR das Geschick Zions wendete — «когда Господь повернул судьбу Сиона» (EÜ)<sup>881</sup>; When the LORD restored the fortunes of Zion —

<sup>879</sup> См. Пс 126:1 по изданию: The Holy Bible: King James Version. Bellingham WA : Logos Research Systems, Inc., 1995.

<sup>880</sup> См. Пс 126:1 по изданию: Louis Segond. La Sainte Bible. Oak Harbor, WA : Logos Research Systems, Inc., 1996.

<sup>881</sup> См. Пс 126:1 по изданию: Die Bibel: Einheitsübersetzung Der Heiligen Schrift. Überarbeitete Ausgabe. Stuttgart : Katholische Bibelanstalt, 2017.

«когда Господь восстановил судьбу Сиона» (ESV)<sup>882</sup>; When the LORD restored the well-being of Zion — «когда Господь восстановил благополучие Сиона» (NET 2ed)<sup>883</sup>. Разнообразие переводов свидетельствует о том, что нет единства в понимании смысла фразы.

Выражение МТ *שִׁבַּת צִיּוֹן* в «Словаре классического иврита» Д. Клайнса может переводиться как «восстановление Сиона» или «община репатриантов Сиона»<sup>884</sup>. Сопряженная форма *שִׁבַּת* встречается в масоретском тексте только в данном псалме, в лексиконе HALOT его возводят к абсолютной форме *שִׁבַּת* «восстановление» (от *שָׁבַת* «возвращаться, поворачиваться»), которая не засвидетельствована в еврейской Библии<sup>885</sup>. Кумранская рукопись 4QPs<sup>c</sup>, Септуагинта, Пешитта и Таргум предлагают чтение *שְׁבוּת* «плен», которое происходит от глагола *שָׁבַת* «уводить в плен (людей), уносить имущество». Как отмечает Томас Краус, некоторые исследователи предпочитают исправлять *שִׁבַת* / *שְׁבוּת* на существительные *שְׁבִיט* или *שְׁבוּיָת*, похожие на инфинитив *שָׁבַת* (см. Пс 13:7). Сам Краус отдает предпочтение слову *שִׁבַּת*, которое переводит как *Geschick* «рок, судьба, удел, участь»<sup>886</sup>.

Согласно Септуагинте, речь в псалме идет о *αἰχμαλωσίαν Σιών* — «плене Сиона». В саидском переводе (Sa) вместо топонима *Σιών* «Сион» (при обратном переводе с коптского) предполагается определение к слову «плен» — *τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* «народа своего». Схожее выражение *ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* «в возвращении Господом плена народа Своего» встречается и в других псалмах (Пс 13:7; 52:7). Скорее всего, коптский переводчик желал избежать двусмысленности в представлении о «плене Сиона», поскольку в плену у вавилонян была не гора Сион, а некогда обитавший на Сионе народ.

В выражении МТ *כְּהִלְמִים* возвращаемые из плена сравниваются со «спящими» (*הִלְמִים* — это *qal part.* от *הִלַּם* «стать сильным, мечтать, спать»<sup>887</sup>). Аквила, Симмах и Феодотион также называют репатриантов *ἐνυπνιαζόμενοι* — «спящими». В Септуагинте возвращаемые из плена становятся *ὡς παρακεκλημένοι* — «как призываемые / утешаемые» (соответствующая форма глагола *παρακαλέω* возводится к *πῶς* *ἡπῆσα* «стать утешенным»). Лексика из кумранской рукописи 4QPs<sup>c</sup> однозначно поддерживает МТ (*כְּהִלְמִים* = *כְּהִלְמִים*), лексика рукописи 11QPs<sup>a</sup>, кажется, ближе к LXX, если вокализировать слово *כְּהִלְמִים* как пассивное причастие *qal* *כְּהִלְמִים*.

А М. Майзер полагает, что перевод *הִלְמִים* посредством *παρακεκλημένοι* в Пс 125:1 может быть связан с тем, что переводчик, как и случае с Ис 38:16, видит в слове *הִלַּם* один из

<sup>882</sup> См. Пс 126:1 по изданию: The Holy Bible: English Standard Version. Wheaton, IL : Crossway Bibles, 2016.

<sup>883</sup> См. Пс 126:1 по изданию: The NET Bible. Second Edition. Denmark : Thomas Nelson, 2019.

<sup>884</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 8, 2011. P. 335.

<sup>885</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 4, 1999. P. 1477.

<sup>886</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1846.

<sup>887</sup> Корень еврейского глагола *הִלַּם* может принимать значения не только «сниться, видеть во сне» (Быт 28:12; 41:1,5; Ис 29:8), но и «становиться сильнее (физически)» (Иов 39:4), «возвращать к жизни» (Ис 38:16).

омонимичных глаголов со значением «быть сильным», а не «видеть во сне»<sup>888</sup>. Как указывает Т. Краус, значение חלל «становиться сильнее» наряду с «мечтать, видеть во сне» могло служить фоном для употребленного в псалме *паракалэω*<sup>889</sup>. В пользу своей гипотезы он указывает на перевод слова חלל в греческой книге пророка Исаяи, в которой употребляется пассивное причастие от глагола *паракалэω* «призывать, приглашать, утешать» (см. Ис 38:16). Однако стоит отметить, что у Исаяи данное слово служит переводом для иной по смыслу еврейской фразы: וַתְּחַיֵּנִי וַתְּחַלְּמֵנִי וַתְּחַיֵּנִי — «и ты сделал меня сильней и оживил», что в греческом переводе получает значение καὶ παρακληθεὶς ἔζησα — «и призванный я ожил» (Ис 38:16). Примеры сопоставления *паракалэω* с חלל в Пс 125:1 и Ис 38:16 являются исключением из правила, поскольку в большинстве случаев Септуагинта использует *паракалэω* в качестве аналога для еврейского חלל «утешать, соболезновать, воодушевлять» (Быт 24:67; 37:35; 38:12 и др.). На первый взгляд кажется, что при переводе глагола חלל переводчики чаще всего подбирают слова ἐνυπνιάζω, ἐνύπνιον со значением «иметь сновидения, грезить во сне» (Быт 28:12; 37:5-6; 41:1), ὕπνος «сон» (Ис 29:8) или ὁράω «видеть» (Быт 37:9; 40:5). Однако, статистические показатели здесь могут оказаться ошибочными, поскольку в еврейском языке есть два омонимичных глагола חלל, которые пишутся одинаково, но имеют разные значения.

Выражение Таргума Псалмов הוינא היך מרעיא דאיתסיין — «подобно больным, которые выздоравливают» (איתסיין = היך מרעיא) — опирается не на семантику глагола חלל I «спать, видеть во сне» (см. Быт 28:12; 41:1,5; Ис 29:8), как в МТ, а на омонимичный глагол חלל II «становиться сильнее (физически)» (см. Иов 39:4), «возвращаться к жизни» (Ис 38:16)<sup>890</sup>. Опираясь на параллели между восстановлением здоровья и возвращением из плена в Ос 6:11-7:1, Дж. Страгнелл отдает предпочтение чтению חלל — «укрепившие здоровье» (Таргум) в противовес חלל (МТ), что приводит к трактовке псалма «когда мы были как исцеленные»<sup>891</sup>. Если Раши и Давид Кимхи понимают חלל как «сон, мечтание», поддерживая тем самым масоретскую традицию, то Таргум Псалмов, как видно, опирается на омонимичный корень со значением «быть сильным, становиться здоровее», сближаясь тем самым с Септуагинтой.

Толкуя 125 псалом, Евсевий Кесарийский ссылается на ἐρμηνεία «переводы», за которыми угадываются ревизии<sup>892</sup>. «Вместо же “были как утешенные” (ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι), —

<sup>888</sup> Meiser M. Der Traum in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum // Die Septuaginta — Orte und Intentionen. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. P. 266.

<sup>889</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1846.

<sup>890</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 3, 1996. P. 238 ; Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 228.

<sup>891</sup> Strugnell J. A note on Ps. CXXXVI. 1: בשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁבְתֵּנוּ צִיּוֹן הֵינּוּ כְּחַלְמִים // The Journal of Theological Studies. 1956, vol. 7, no. 2. P. 242.

<sup>892</sup> См. сноску к стиху Пс 125:1 в подстрочном аппарате издания Гексапл Оригена Ф. Филда. — Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt ... P. 283.

отмечает Евсевий, — все [реvisions] согласно говорят, “стали как грезящие во сне” (ἐγενήθημεν ὡς ἐνυπνιαζόμενοι), но не воображающие наяву о нашей свободе (тщеславящиеся наяву нашей свободой): будет же явна наша совершенно понятная радость, после того как остальные из наших братьев возвратятся из плена»<sup>893</sup>. За мудреной фразой Евсевия проглядывается противопоставление двух традиций перевода (утешенные vs. грезящие во сне) и его собственная симпатия к тому, что бывшие пленники отчетливо осознавали, что они не спят, а видят наяву свой путь возвращения из Вавилона. По замечанию Евсевия, как всякий народ, освобожденный от плена, радуется возвращению домой, так и евреи, начавшие путешествие из Вавилона в Иерусалим, исполнились великой радости (см. употребление слова χαρά в Пс 125:2 LXX).

Если Септуагинта говорит о том, что ἐν τῷ ἐπιστρέψαι «при возвращении» из плена мы ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι «были как утешенные», то в одной из ревизий, на которую ссылается Иоанн Златоуст, предвосхищается лучшее будущее: «ὅταν ἐπιστρέψῃ когда *вернет* Господь плен Сиона, ἐσόμεθα ὡς παρακεκλημένοι мы *станем* как утешенные». Возможно, этот переводчик ориентировался на два других глагола, которые также употреблены в форме будущего времени в данном псалме: ἐροῦσιν «скажут» (ст. 2) и θεριοῦσιν «будут пожинать» (ст. 5). Поскольку большая часть глаголов псалма употреблена в форме аориста, мы бы отдали предпочтение переводу, представленному в Септуагинте.

Блаженный Иероним своими переводами свидетельствует о параллельном существовании в его время двух традиций. В *iuxta Hebraicum* он следует традиции, близкой МТ, что видно из перевода *facti sumus quasi somniantes* — «мы были словно спящие». В этой фразе *somniantes* является активным причастием от глагола *somnio* «спать, видеть во сне», который служит эквивалентом ׀לן «спать, становиться сильнее» (см. Ис 29:7; Иер 23:25) и ׀לן «сон» (см. Иер 23:32). В *iuxta Septuaginta* он же приводит перевод *facti sumus sicut consolati* — «мы были словно утешенные», в котором за пассивным причастием *consolati* от глагола *consolor* «утешать» просматривается отсылка к еврейскому слову ׀לן «утешать, выразить сожаление» (см. Ис 1:24; 40:1).

Итак, разная интерпретация древнееврейских омонимов, как видно, породила две традиции прочтения псалма уже на раннем этапе. Переводчик LXX интерпретировал еврейское слово как форму имени от корня ׀לן «быть или (вновь) становиться сильным» и, следовательно, понял, что в псалме речь идет о том, что репатрианты были словно «утешенные, успокоенные». Возможно,

<sup>893</sup> Текст переводимого нами комментария Евсевия Кесарийского таков: «ἀντὶ γὰρ τοῦ, ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι, συμφώνως οἱ πάντες φασὶν, ἐγενήθημεν ὡς ἐνυπνιαζόμενοι, ἀλλ' οὐχ ὕπαρ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν φανταζόμενοι· ἔσται δὲ ὕπαρ καὶ ἐναργῆς ἡμῶν ἡ χαρὰ, ἐπειδὴν καὶ οἱ λοιποὶ ἡμῶν ἀδελφοὶ ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ἐπανεέλθωσιν». — Eusebius Scr. Eccl. et Theol. Commentaria in Psalmos // PG. Vol. 24, 1857. Col. 16.



на такую линию толкования повлиял поиск смысловых параллелей в 5–6 стихах, где речь идет о том, как слезы переменяются на радость.

**Ст. 2–3.** Близкие по смыслу слова *χαρά* и *ἀγαλλίασις* означают «радость» и «ликование».

Вместо *χαρά* «радость» (LXX) в ревизиях Аквилы и Симмаха употреблено существительное *γέλως* «смех». Еврейское слово *רִיבֹץ* может означать «смех» (см. Иов 8:21), «насмешка, посмешище» (см. Иер 20:7; Плач 3:14). Как видно, авторы Септуагинты следуют более высокому стилю речи, чем ревизии Аквилы и Симмаха.

Вместо *ἀγαλλίασις* «ликование» (LXX) в ревизиях Аквилы и Симмаха употреблены соответственно существительные *αἴνεσις* «похвала» (см. Пс 72:28 LXX) и *εὐφημία* «благоговейное молчание, хорошая слава». Еврейское *פִּי* может означать «ликование, восклицание от радости» (см. Ис 14:7 35:10) или молитвенный «воплъ, причитание» (см. Пс 118:169; 141:7). Мы полагаем, что слово «ликование» (*ἀγαλλίασις*), обозначающее состояние переживания радости, ближе к значению еврейского слова, чем «похвала» (*αἴνεσις*) как оценка пережитого события.

Перевод Септуагинты *ἐμεγάλυνεν κύριος τοῦ ποιῆσαι μετ’ αὐτῶν* — «сотворил Господь великое с ними» (ст. 2) отражает еврейский порядок слов в предложении. Кроме того, конструкция *לַעֲשׂוֹת*, состоящая из предлога *ל* и глагола *עָשָׂה* «делать, творить» (см. Суд 13:19; 2 Пар 26:15), была переведена на греческий инфинитивом аориста, образованного от глагола *ποιέω*, с артиклем родительного падежа *τοῦ ποιῆσαι* «творение, свершение, произведение». Видя буквализм Септуагинты, Симмах, по всей видимости, постарался сделать свой перевод псалма лапидарным и более поэтичным: *μεγάλα ἐποίησε κύριος εἰς αὐτούς* — «сотворил Господь великое для них».

В некоторых греческих рукописях вместо *μετ’ αὐτῶν* «с ними» употребляется местоименная конструкция *μετὰ τούτων* «с этими» (Sa; ср. *לְעִמָּם* в МТ). Аналогичного перевода *μετὰ τούτων* придерживаются ревизии Аквилы и Феодотиона. Кажется, что это просто буквализм перевода, семантического различия здесь нет.

**Ст. 4.** В переводе Септуагинты, в отличие от масоретского текста, не выражена топография Палестины. Слово *גִּבְעוֹת* указывает на Негев, засушливую низменность к югу от Иудейских гор, северная часть которой покрывается зеленью только в короткий период зимних дождей. По отношению к Иудее территория Негева располагалась на юге, поэтому эта земля могла называться «южной/полуденной» (см. Быт 24:62; Числ 13:29; Суд 1:15). В греческом переводе выражение «возврати, Господи, плен наш, как [зимние] потоки на юг»<sup>894</sup> лишено указания на

<sup>894</sup> Ф. Буэ переводит Пс 125:4 так: *fais retourner, Seigneur, notre captivité comme des torrents dans le midi* «обрати, Господи, наш плен как потоки на юг». — Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. P. 33.

Негев, слово νότος «юг» имеет самое общее значение, которое легко переносится на любую местность, включая Египет.

Еврейское слово קִיָּפָּיִם означает «русло ручья, поток воды». Множественное число קִיָּפָּיִם, которое мы перевели как «потоки», намекает на ручьи, стекающие с горы Хермон и затем впадающие в реку Иордан. В Пс 41:2 жаждущая Бога душа сравнивается с ланью, которая устремляется לַעֲלֹת־לְקִיָּפָּיִם / ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων — «к потокам воды» (ср. Иоиль 1:20). Здесь, как и в большинстве других мест Священного Писания, эквивалентом קִיָּפָּיִם служит греческое πηγή «источник воды». Всего один раз в Септуагинте, в исследуемом нами 125 псалме, для еврейского слова קִיָּפָּיִם эквивалентом служит χειμάρροος со значением «бурный горный поток, который образуется в результате зимних осадков или таяния снега»<sup>895</sup>.

В отличие от 123 псалма, в котором χειμάρροος семантически соответствует слову לַפַּיִם «поток» (см. Пс 123:4-5), текст греческого 125 псалма формирует противоположную масоретскому קִיָּפָּיִם («русло ручья») картину более мощного движения воды — ὡς χειμάρρους, «как [бурные зимние] потоки». В некоторых рукописях LXX перед χειμάρρους стоит артикль ὁ (S, R, T). Единственное число данного существительного употребляется без артикля и в других рукописях (Bo, Sa, La, Ga).

В ревизиях употребляются иные существительные: ὡς καταρροίας ἐν τῷ νότῳ — «как поток [текущий сверху вниз] на юг» (Аквила)<sup>896</sup>, ὡς ὀχετοῦς ἐν τῷ νότῳ — «как русла [рек] на юг» (Симмах), ὡς ἀφέσεις ἐν τῷ νότῳ — «как освобождение на юг» (Quinta)<sup>897</sup>. Септуагинта и Аквила используют однокоренные существительные χειμάρροος «зимний поток» и κατά-ρροια «нисходящий поток». В итоге Септуагинта указывает на скопление осадков зимой, в результате которых образуются бурные горные потоки, тогда как Аквила подчеркивает движение воды сверху вниз. Как видно, Аквила и Симмах ищут синонимы, передающие образ пересыхающего русла реки, что сближает их ревизии с קִיָּפָּיִם МТ, в то время как Quinta из Гексапл Оригена указывает на освобождение пленников, которые возвращаются из Вавилона в Иерусалим через Дамаск. В последнем случае метафора русла реки или бурного потока совершенно скрывается из вида: акцент делается на движении освобожденных из плена с севера на юг. Во всех ревизиях, так же как в Септуагинте, речь идет о движении ἐν τῷ νότῳ «на юг». Топоним Негев в ревизиях игнорируется.

Павел Юнгер, ссылаясь на блаж. Феодорита, предлагает перевод «как потоки южным ветром»<sup>898</sup>. Поскольку νότος обозначает южный ветер, такой перевод возможен. Но, учитывая то,

<sup>895</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1982.

<sup>896</sup> Аналогичное существительное κατάρροια Аквила употребляет и в переводе Пс 77:44.

<sup>897</sup> Тексты ревизий здесь цитируем согласно комментарию на псалмы Евсевия Кесарийского. — Risch F. X. Eusebius Werke. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. P. 198.

<sup>898</sup> Юнгер П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 196.

что переводчики заменяли этим словом еврейский топоним, логично предположить, что речь идет о юге, а не о ветре.

**Ст. 5.** Если следовать основному тексту Гёттингенской Септуагинты, перевод данного стиха «сеявшие со слезами в радости будут пожинать» не имеет разночтений в рукописях. Восстанавливая греческий текст по Сиро-Гексаплам, Ф. Филд указывает, что у Симмаха вместо ἐν ἀγαλλιάσει «в радости» предположительно было выражение μετ' εὐφημίας «в хорошей славе»<sup>899</sup>. В этой же ревизии в начале стиха добавляется наречие ὅπου «где». Таким образом, у Симмаха фраза продолжает речь, начатую в прошлом стихе: «на юг, где сеявшие со слезами в доброй славе будут пожинать».

**Ст. 6.** С помощью императива ἐλίστρεψον (ст. 4) и глаголов будущего времени θηριοῦσιν и ἤξουσιν (ст. 5–6) в Септуагинте намечается эсхатологическая перспектива. Переводчик словно отсылает к пророчествам Иезекииля и Амоса о возвращении плена Иакова и помиловании дома Израиля (ср. ст. 4а и Иез 39:25-29 и Амос 9:14-15). Возвращение рассеянных между народами в опустевшие города сопряжено в пророчествах с обильными урожаями в земле обетованной (ст. 4–6; ср. Иоиль 4:18). Метафоры, обозначенные в 6 стихе, по-видимому, подчеркивают эту эсхатологическую перспективу: идущие в плен (в прошлом) ἐπορεύοντο καὶ ἔκλαιον «шли и плакали» (ст. 6а), а возвращающиеся (в будущем) ἤξουσιν «придут» в радости (ст. 6б). Имперфекты глаголов יָלַךְ и אָבַד не устанавливают в масоретском тексте разделения событий на прошлое и будущее.

Синодальный перевод данного стиха «С плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои» передает не все оттенки масоретского текста. Пары глаголов, состоящих из инфинитивов с имперфектом יָלַךְ יִלְכֶה «идя пойдет» и אָבַד יָבֹא «возвращающийся вернется», в греческом переводе LXX превращаются в пары причастий настоящего времени с глаголами: πορευόμενοι ἐπορεύοντο «отправляющиеся пошли» и ἐρχόμενοι δὲ ἤξουσιν «приходящие же придут». При этом, если еврейские глаголы יָלַךְ и אָבַד употребляются в МТ в форме единственного числа — «тот, кто шел... вернулся», то в переводе Септуагинты глаголы ἐπορεύοντο и ἤξουσιν употреблены во множественном числе — «пошли» и «придут». Какое чтение, МТ или LXX, следует считать более древним, сказать трудно. У нас нет свидетельства Аквилы, но свидетельства 1QPs<sup>b</sup> и 11QPs<sup>a</sup>, в которых употреблено множественное число, поддерживают LXX. На стороне МТ только довольно позднее свидетельство Таргума Псалмов, в котором глаголы стоят в единственном числе. Возможно, масоретский текст дает собирательный образ тех, о которых Септуагинта повествует во множественном числе.

<sup>899</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt* ... P. 283.

Употребленное в 6 стихе псалма основного текста Гёттингенской Септуагинты причастие αἴροντες «берущие, взявшие» встречается в большинстве рукописей и дочерних переводов (S, Sa, R, Sy, A', Orig. = portantes Ga). В Вашингтонском кодексе и лекционариях оно было заменено на βάλλοντες «бросающие» (L, Theodotion, 1219 = mittentes La, Vulg, Syr). Для употребленного в масоретском тексте псалма слова נָשָׂא привычным эквивалентом является αἴρω, что и отражено в большинстве рукописей Септуагинты. Глагол βάλλω чаще всего служит эквивалентом для נָפַל «падать». Зрительно перепутать слова נָשָׂא и נָפַל трудно. Остается предположить, что писцы тех рукописей, в которых употреблено слово βάλλοντες, прибегли к корректуре.

Следует отметить, что в рукописях меняется не только слово αἴροντες «берущие» и βάλλοντες «бросающие», но и слова σπέρματα «семена» и δράγματα «снопы» — поскольку логичней семена «бросать», а снопы «брать». В пользу этого служит то, что корректор Синайской рукописи исправил изначальное αἴροντες на βάλλοντες. В масоретском тексте дважды употреблено причастие נָשָׂא «несущие», что предполагает несение семян и несение снопов. Откорректированный греческий текст псалма, представленный в лекционариях, предполагает, что сначала семена «бросаются», а затем снопы «берутся». Следовательно, чтение αἴροντες следует признать более архаичным, а βάλλοντες — не чем иным, как корректурой греческих переписчиков.

У Симмаха вместо выражения αἴροντες τὰ σπέρματα αὐτῶν — «взявшие семена свои» (LXX) стоит φέρων ἐλκυσμὸν σπέρματος — «несущие перетаскивание семян»<sup>900</sup>. Разночтение между LXX и Симмахом, вероятно, связано с разными огласовками еврейского слова נָשָׂא, одно из значений которого — «кожаный мешок для семян» (נִשְׂאָה; см. Пс 125:6). От глагола נָשָׂא «хватать, уносить, тащить» в форме инфинитива נִשְׂאָה или причастия נִשְׂאָה у Симмаха могло быть образовано греческое существительное ὁ ἐλκυσμός (от глагола ἔλκω «влечь, тащить, тянуть»).

Употребленное во второй раз в 6 стихе псалма причастие αἴροντες «берущие, взявшие» (или ἔροντες; S, L, Theodotion, A' = portantes в La<sup>G</sup>, Aug, Ga или tollentes в La<sup>R</sup>, Syr) в немногих рукописях находит аналог в виде причастия φέρωντες «несущие» (R, 55), образованного от глагола φέρω «нести». У глагола αἴρω есть значение «поднимать», т. е. нести, поднимая что-то с земли; φέρω, скорее, описывает только сам процесс несения. Глагол φέρω в 134 из 293 случаях употребления в Септуагинте служит эквивалентом еврейского глагола נָבַח, который в породе qal имеет значение «войти, прийти» (см. Иер 9:16; Пс 44:16), а в породе hifil может принимать значения «вводить, приносить» (см. Быт 6:19, 19:10; Амос 4:4; Мал 1:13). В 25 случаях из 293 употребления в Септуагинте глагол φέρω служит эквивалентом נָשָׂא «нести, поднимать». Хотя

<sup>900</sup> Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt ... P. 284.

оба причастия, αἴροντες и φέροντες, можно рассматривать как синонимы, более распространенным эквивалентом употребленного в 125 псалме глагола נָשַׁב будет все же αἴρω.

Вместо перевода LXX ἐν ἀγαλλιάσει «в радости» Симмах использует ἐν αἰνέσει «в похвале» или ἐν ᾠδῇ «в песне». Близкие по значению слова указывают на то, что в Израиле радость выражалась песней.

**Резюме.** В словах הִבֵּשׁ / הִבִּשׁ (ст. 1а, 4а) греческие переводчики увидели имя существительное, образованное от глагола הִבֵּשׁ «захватывать в ходе боя, пленять» (см. Числ 21:29; Втор 30:3), и потому перевели его оба раза словом αἰχμαλωσία «плен, группа пленных» (см. Пс 13:7). В обоих случаях они учитывали переходное значение глагола ἐπιστρέφω «обратить вспять, вернуть, восстановить». Отсюда и общее понимание «плена Сиона» (ст. 1а), как повествования о возвращении из плена (ср. «пленный Иерусалим, плененная дочь Сиона» в Ис 52:2). Если переводчики держали в уме пророчества Исайи об утешении Господа после прекращения дней гнева (Ис 40:1-2; 51:12), в таком случае им было ближе понимание псалма «мы были словно утешенные», чем то, как прочитали источник масореты, — «мы были словно видящие сны» (ст. 1).

Для передачи значения еврейского הִלֵּךְ греческий переводчик LXX не случайно использовал глагол παρακαλέω «утешать», имея в виду, что утешение прибавляет сил и тем самым делает сильнее. Он предпочел омонимичный глагол הִלֵּךְ с таким значением, которое позволило ему подчеркнуть, что бывшие вавилонские пленники в здоровом теле и светлой памяти, а не в грезах и дреманиях, начали свое возвращение к Сиону.

В Септуагинте более отчетливо, чем в масоретском тексте, намечена эсхатологическая перспектива. Если еврейские имперфекты הִלְךְ и הִלִּיךְ (ст. 6) не разделяют события на прошлое и будущее, то их переводы в греческом тексте такое разделение вносят: идущие в плен (в прошлом) ἐλπορεύοντο καὶ ἔκλαιον «шли и плакали» (ст. 6а), а возвращающиеся (в будущем) ἥξουσιν «придут» в радости (ст. 6б). В этом будущем «приходе» нельзя не заметить собрание диаспоры в Иерусалиме со всех концов мира.

Вместо указания на русла пересохших рек в пустыне נַחֲשׁוֹן «Негев» авторы греческого перевода предпочитают метафору зимних потоков ἐν τῷ νότῳ «на юге» (ст. 4б). Вглядываясь в текст греческого псалма, можно предположить, что переводчики представляли себе картину наводнений на реках Египта, которые превращали сухую землю в плодородную пашню (ср. образ урожая в ст. 5–6). В таком случае указание ἐν τῷ νότῳ они могли понимать не как направление течения потоков с севера «на юг» (от склонов горы Хермон до нижнего течения реки Иордан), а как само место их возникновения «на юге», что вполне соответствует истокам реки Нил в его верхнем течении.

Таблица 29. Перевод 126 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν· τῷ Σαλωμῶν. Ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον, εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν· ἐὰν μὴ κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάσσων. <sup>2</sup> εἰς μάτην ὑμῖν ἐστὶν τοῦ ὀρθρίζειν, ἐγείρεσθαι μετὰ τὸ καθῆσθαι, οἱ ἔσθοντες ἄρτον ὀδύνης, ὅταν δῶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ὕπνον. <sup>3</sup> ἰδοὺ ἡ κληρονομία κυρίου υἱοί, ὁ μισθὸς τοῦ καρποῦ τῆς γαστρούς. <sup>4</sup> ὡσεὶ βέλη ἐν χειρὶ δυνατοῦ, οὕτως οἱ υἱοὶ τῶν ἐκτετιναγμένων. <sup>5</sup> μακάριος ἄνθρωπος, ὃς πληρώσει τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν· οὐ καταισχυνθήσονται, ὅταν λαλῶσι τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν ἐν πύλῃ.</p>	<p>Песнь ступеней. Соломону. <sup>1</sup> Если Господь не построит дом, напрасно изнуряются строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует сторож. <sup>2</sup> Напрасно вам рано вставать, подниматься после сидения, ядущие хлеб боли, <i>в то время</i> как Он даст <i>возлюбленным</i> Своим сон. <sup>3</sup> Вот наследство Господа — сыновья, награда плода чрева. <sup>4</sup> Как стрелы в руке сильного, так сыновья <i>изгнанных</i> [из земли Израиля]. <sup>5</sup> Блажен муж, который исполнил <i>желание</i> <i>свое с их [помощью]</i>. Не постыдятся, когда будут говорить врагам своим в воротах.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** Заголовок ὦδὴ τῶν ἀναβαθμῶν «песнь ступеней» у Аквилы и Симмаха читается как ἄσμα τῶν ἀναβάσεων «песнь восхождений». Соответствия между ἄσμα и ַשׁ, а также между ἀνάβασις и ַשׁ хорошо засвидетельствованы у Аквилы<sup>901</sup>.

В МТ, как и в 11QPs<sup>a</sup>, псалом надписывается также ַשׁ — «для Соломона». Причиной появления этого имени в заголовке 126 псалма могли служить ассоциативные связи ַשׁ «дома» и ַשׁ «возлюбленного» с Соломоном (см. 2 Цар 12:24-25), на что в свое время указывал Давид Кимхи. Слова ַשׁ «город» и ַשׁ «дом» (см. Пс 126:1) приводятся в молитве Соломона на освящение Храма (см. 3 Цар 8:16), где так же, как в 126 псалме, признается зависимость человека от Бога как единственного Защитника и Строителя. В таком случае восшествие Соломона на

<sup>901</sup> Аквила приводит четыре эквивалента для еврейского ַשׁ: μελόδημα (девятнадцать случаев, в псалмах), ἄσμα (девять случаев, одно из которых сомнительно, — Еккл 12:5), ἄδειν (шесть случаев) и ὦδή (один сомнительный случай в Еккл 12:4). В названиях псалмов Аквилы термин ἄσμα пять раз служит эквивалентом для ַשׁ, в то время как слово ὦδή не встречается. — Reider J., Turner N. An Index to Aquila. P. 16, 314.

престол и строительство Храма рассматриваются как награда Давиду от Бога в виде «сильного у ворот» сына (см. Пс 126:3). Имя Соломона в тексте псалма не упоминается, но ввиду того, что царь был известен своей мудростью, между псалмом и Соломоном может быть установлена символическая связь (см. 3 Цар 5:12).

Как и в BHS, в основном тексте Гёттингенской Септуагинты присутствует надписание псалма τῷ Σαλωμων — «Соломону». Посвящение псалма Соломону находит подтверждение во многих рукописях (Bo, Sa, R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup>, Ga, L<sup>pauc</sup>, He)<sup>902</sup>. Однако следует отметить большую вариативность в упоминании данного имени в заголовке. Следуя изданию Холмса–Парсонса, мы находим в средневековых рукописях такие варианты: τῷ Σαλωμων (см. Деян 7:47; рукопись 13); τοῦ Σολομων — «Соломона» (см. Деян 3:11; Сиро-Гексаплы, Феодорит Кирский; рукописи 190, 277); εἰς Σαλωμων (рукопись 140); Σαλωμωντος (рукопись 166); Σαλωμων (рукопись 269); Σολομωντος χρησιμος τὸ ῥητὸν πρὸς τοὺς τῆς ὑπερηφανίας λογισμοὺς (рукопись 264)<sup>903</sup>. В переводах Иеронима с греческого языка приводится имя Salomonis, что подтверждается рядом латинских рукописей VI–IX века (Veronensis, Cavensis). В некоторых рукописях приводится вариант Solomonis (Parisinus, S. Germani lat. 11947; Lugdunensis 425 (351); Parisinus, N. Acq. lat. 1585 и др.). В одной из латинских рукописей X века приведен вариант psalmus David — «псалом Давида» (Matritensis, Complutensis, Univ. Centr. 31).

Никаких посвящений псалма Соломону или Давиду нет в Синайском и Александрийском кодексах, а также в рукописях следующих редакции Лукиана. Нет его и в Римской Псалтири (384 г.) и в ряде латинских рукописей VIII–XII века (Rouen, Bibl. mun. 24; Neo-Eboracensis, Pierpont Morgan 776; Casinensis, Abb. 559; Vaticanus, Urbinas lat. 585; Vaticanus, Reginensis lat. 13 и др.).

Согласно примечанию Ф. Филда, слово «Соломон» присутствует в Сиро-Гексаплах, у Феодорита Кирского и в некоторых рукописях<sup>904</sup>. При этом посвящение «Соломону» загадочно помечается «как имеющееся в других экземплярах [LXX]»<sup>905</sup>. Филд не указывает, чтобы имя Соломона упоминалось в заголовках ревизий Аквилы и Симмаха. Следовательно, посвящение «Соломону» появилось в рукописной традиции не на начальном этапе. В Гексапларную Септуагинту оно могло попасть под влиянием альтернативных переводов на греческий язык, сделанных с источников, близких масоретской традиции.

Евсевий Кесарийский, с одной стороны, говорит, что «настоящая песнь... τοῦ Σολομωντος — Соломона», с другой стороны, она учит тех, кто возвращается из Вавилона и

<sup>902</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 306.

<sup>903</sup> Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Vol. 3 / Ed. R. Holmes, J. Parsons. Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1823. P. 376.

<sup>904</sup> Origenis Hexaplorum... Vol. 2, 1875. P. 284.

<sup>905</sup> Ibid.

заботится о здании дома Иудейского, что строителем святого места является Господь<sup>906</sup>. Когда же Хранитель уходит, по замечанию Евсевия, «дом» приходит в запустение, а все старания людей оказываются тщетными и ненужными<sup>907</sup>. Как видно, Евсевий не связывает здесь строительство «дома» Божия с Соломоном. Под строительством «дома» им могло пониматься сооружение святилища (τὸ ἱερόν), здания Господа (τὴν τοῦ κυρίου οἰκοδομήν) или даже церкви (τῆς ἐκκλησίας) без непосредственной связи с Соломоном<sup>908</sup>.

В историко-пророческой перспективе связь 126 псалма с Соломоном у Феодорита Кирского свидетельствует не о написании царем псалма, а о своего рода возрожденном Соломоне (Solomon revivendus) в лице Зоровавеля: «древле Храм Богу построил Соломон, по разрушении же вавилонянами Зоровавель воссоздал (воскресил) его»<sup>909</sup>. Также и у Иоанна Златоуста οἶκος служит указанием «не на первое построение Храма при Соломоне, но последующее, бывшее после освобождения» из плена вавилонского<sup>910</sup>. Как видно, в святоотеческой экзегезе на 126 псалом указание на οἶκος не всегда отождествлялось с культовым сооружением Соломона.

Отцы Церкви нередко указывают на аллегорически-мессианскую связь Соломона с данным псалмом, что видно из комментариев Дидима Слепца и Аполлинария Лаодикийского<sup>911</sup>. В аллегорически-мессианской перспективе Аполлинарий Лаодикийский, Дидим Слепец, Августин Гиппонский и Исихий Иерусалимский связывают христоцентрическое толкование псалма с этимологией имени Соломона (σολομῶν), происхождение которое возводилось к слову «мир» (εἰρήνη). Так, по мнению Аполлинария, «песня надписана Соломону, поскольку он построил ναόν храм; значит же поистине господина нашего Соломона, причину истинного и εἰρηνικῆς мирного строительства»<sup>912</sup>.

Свидетели греческой рукописной традиции и комментарии отцов Церкви позволяют сделать вывод, что надписание «Соломону» появилось в рукописях под влиянием герменевтической традиции, его не было в древнейших переводах 126 псалма.

**Ст. 1.** В ряде греческих и латинских рукописей встречаются незначительные разночтения в выражении οἰκοδομοῦντες αὐτόν — «строящие его» (LXX). В одной из позднейших рукописей (55) меняются местами слова οἰκοδομήσῃ «построил бы» и οἶκον «дом». Местами меняется род

<sup>906</sup> Risch F. X. Eusebius Werke. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. P. 200.

<sup>907</sup> Ibid.

<sup>908</sup> Ibid.

<sup>909</sup> Πάλαι μὲν τὸν θεῖον νεὼν Σολομῶν ᾠκοδόμησε, καταλυθέντα δὲ ὑπὸ Βαβυλωνίων Ζοροβάβελ ἀνέστησε. Τοῦτον οἶμαι Σολομῶντα ὀνομάζεσθαι, καὶ ὡς ἐκ Σολομῶντος τὸ γένος κατάγοντα, καὶ ὡς Σολομῶντος ἀνανεούμενον ἔργον. Οὐδὲ γὰρ τῆ Σολομῶντος οἰκοδομία ὁ προφητικὸς ἀρμόττει λόγος, ἀλλὰ τῆ μετὰ τὴν ἐπάνοδον ὑπὸ τοῦ Ζοροβάβελ γεγεννημένη. — Theodoretus. Interpretatio in Psalmos. Ps. 126 // PG. Vol. 80, 1860. Col. 1892 A-B.

<sup>910</sup> Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. М. : Ковчег, 2006. С. 531.

<sup>911</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1847.

<sup>912</sup> Σολομῶν ἐπιγράφεται τῷ ᾄσματι, διότι τὸν ναόν ᾠκοδόμησε. σημαίνει δὲ τὸν ἀληθῆ Σολόμωνα κύριον ἡμῶν, αἴτιον τῆς ἀληθινῆς καὶ εἰρηνικῆς οἰκοδομίας. — Apollinaris. Fragmenta in Psalmos (in catenis). Fr. 255 (Ps 126:1) // Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung. Vol. 1. P. 98.



местоимения αὐτός: вместо αὐτόν «его» (S, Sy, A', Orig. = MT) в рукописях встречается αὐτήν «ее» (R = eam La, Ga) или это местоимение может быть пропущено (L, Tht). Если речь идет о доме (תֵּבָה, οἶκος — муж. р.), тогда правильнее было бы употребить местоимение мужского рода. Если авторы употребляют местоимение женского рода αὐτήν «ее», то они подразумевают город Иерусалим. По некоторым рукописям после слова φυλάσσω «сохраняющий» прибавляется αὐτήν (La<sup>R</sup>, Aug, Vulg, He), что также свидетельствует о том, что авторы перевода размышляют не о доме, а о городе (слово ἡ πόλις — жен. р.).

В некоторых рукописях речь идет не о том, что ἠγρούνησεν ὁ φυλάσσω «бодрствует стерегущий» (LXX)<sup>913</sup>, а о том, что ἠγρούνησαν οἱ φυλάσσωντες «бодрствуют стерегущие» (He). Изменение единственного числа причастия на множественное, видимо, было продиктовано желанием переписчиков рукописей провести параллель между οἱ οἰκοδομοῦντες «строящими» и οἱ φυλάσσωντες «охраняющими» дом. В таком случае единственное число ὁ φυλάσσω было ими воспринято как ошибка, в то время как оно ближе к причастию ἠγρῶν «хранящий» MT.

Ст. 2. Масоретский текст приводит выражение קָרַן מְרִיבֵי מַעַרְבַּי «рано поднимаетесь вставать», в котором hif. part. masc. sing. מְרִיבֵי «встающие рано, делающие рано» (см. Ис 5:11) соединяется с inf. constr. קָרַן «подниматься». Инфинитив греческого глагола ὀρθρίζειν, вероятно, подразумевает hif. inf. מְרִיבֵי того же корня еврейского глагола כָּשַׁ «рано вставать», который употреблен в MT. Как отмечает И. Н. Корсунский, греческие переводчики стремились как можно точнее перевести еврейский глагол כָּשַׁ и поэтому подобрали в качестве эквивалента греческое ὀρθρίζω «рано вставать, бодрствовать» (см. Быт 19:2; Исх 24:4)<sup>914</sup>. Однако при этом, как отмечает Томас Краус, они не распознали связи между двумя соседними еврейскими словами<sup>915</sup>. Вследствие этого в греческом переводе ὀρθρίζειν завершает первую часть стиха «напрасно вам *рано вставать*», а ἐγειρεσθαι начинает вторую — «*подниматься* после сидения».

За текстом Септуагинты ἐγειρεσθαι μετὰ τὸ καθῆσθαι «подняться после сидения»<sup>916</sup> усматривается краткая форма еврейского слова: вместо יִקְרָא MT в LXX предполагается יִקְרָא. Это значит, что в рукописи, которая была взята за основу перевода LXX, буква ק *тет* отсутствовала. В этом случае вместо глагола קָרַן породы piel в форме part. masc. plur. со значением «задерживать что-то допоздна, делать поздно» (см. Притч 23:30) переводчики увидели наречие יִקְרָא «после».

<sup>913</sup> Согласно некоторым латинским рукописям, стерегущий uigilauit «бодрствует» (La<sup>R</sup>, Ga) или laborauit «трудится, беспокоится» (La<sup>G</sup>, Aug).

<sup>914</sup> Корсунский И. Н. Перевод LXX: его значение в истории греч. языка и словесности. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, собств. тип., 1897. С. 510.

<sup>915</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1847.

<sup>916</sup> В некоторых рукописях вместо инфинитива ἐγειρεσθαι «вставать» (S, Ga, Lb, A), который стоит в основном тексте Гёттингенской Септуагинты, употребляется глагол ἐγειρω в форме praes. ind./imper. med-pass 2 plur. ἐγειρεσθε — «вы встаете / вы вставайте» (La, T, He, 55). В латинских рукописях глагол surgo может употребляться в форме imper. 2 plur. — surgite, «вы вставайте» (Bo, Sa, La, Vulg).

В итоге греческий перевод «встать после сидения» получился отличным от масоретского текста: תבֿשׁוּ יְיָ־רַקְרָאֵם קוֹם «встать [и], откладывая, сесть» (смысл фразы — поздно пойти отдыхать, замедлить с отдыхом, см. Втор 7:10, Притч 23:30).

В то время как в Септуагинте и у Феодотиона мы находим выражение εἰς μάτην ὑμῖν ἐστὶν τοῦ ὀρθρίζειν, ἐγείρεσθαι μετὰ τὸ καθῆσθαι «напрасно вам вставать, подниматься после того, как сидеть», ревизия Аквилы дает перевод εἰκῆ ὑμῖν ὀρθρίζουσιν ἀνίστασθαι, βραδύνουσι καθῆσθαι — «напрасно вам, они поднимаются рано вставать, задерживаются сидеть», а ревизия Симмаха — μάταιον ὑμῖν ἐξ ὄρθρου ἀνίστασθαι μετὰ τὸ οἰκῆσαι: «напрасно вам, с раннего утра подниматься после сидения»<sup>917</sup>. Как видно, Аквила придерживается близкого к МТ порядка слов в ущерб грамматике греческого языка. Из-за того что он безличные причастия еврейских глаголов переводит глаголами третьего лица множественного числа, в результирующем переводе наблюдается несогласованность падежей. Перевод Симмаха лаконичный, но он, как и Аквила, не придает тексту большей ясности. Перевод Септуагинты выглядит более стройным, чем у Аквилы и Симмаха.

Вместо ἄρτον ὀδύνης, «хлеба боли», о котором говорит LXX, согласно Аквиле израильтяне едят ἄρτον διαλονημάτων — «хлеб тяжелых работ», по Симмаху ἄρτον κακοπαθοῦμενον — «хлеб скорбей», у Феодотиона и в ревизии Quinta ἄρτον εἰδώλων — «хлеб идолов», в ревизии Sexta ἄρτον πλάνης — «хлеб ошибки»<sup>918</sup>. Все эти переводы подразумевают страдание человека, но оттенки значений дают повод мыслить о разных причинах: в Септуагинте может подразумеваться физическая боль, наступившая в результате болезней (см. Мф 24:8), у Аквилы — изнурительного труда в поте лица, у Симмаха страдания приходят в силу жизненных трудностей или неудач, у Феодотиона — почитания изображений чужих богов (см. Пс 113:12), в ревизии Sexta, вероятно, из-за ошибочного представления о Боге, проявляющегося в политеизме, который приводит к моральной деградации (ср. Рим 1:27). Приведенное в МТ выражение לֶחֶם הַעֲצָבִים говорит о хлебе, приобретенном с болью или в результате тяжелого труда (ср. Притч 5:10, 14:23). Перевод Аквилы ближе всего к МТ, в то время как ревизии Феодотиона, Quinta и Sexta являются, по всей видимости, не переводом, а интерпретацией источника<sup>919</sup>. Ни о каком идолопоклонничестве или заблуждении автор 126 псалма не говорит.

<sup>917</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt* ... P. 284.

<sup>918</sup> Ibid.

<sup>919</sup> Отталкиваясь от употребленного в ревизиях Феодотиона и Quinta выражения ἄρτον εἰδώλων — «хлеб идолов», Евсевий Кесарийский развивает мысль о предвидении Соломоном бесполезности своего труда по сооружению Храма, поскольку израильтянам это место не принесло никакой пользы. Согласно его комментарию на 126 псалом, евреи обратились к идолам и стали поклоняться демонам в Иерусалимском святилище. В результате их отдаления от Бога святое место опустело. Вероятней всего, Евсевий понимал, что Септуагинта говорит о ἄρτον ὀδύνης — «хлебе боли / печали», но ему хотелось подчеркнуть преимущество Церкви как «нового дома, построенного не человеком, а Господом из живых камней и разумных душ, из которых также был создан Христом Божий град...». А для этой

Союз ὅταν «когда, в то время» Септуагинты соответствует еврейской частице ׀ «ибо, так как, хотя, когда, если», в то время как в масоретском тексте псалма употреблено ׀ «тогда как, так, поэтому» (см Пс 60:9; 62:5). Еврейские буквы ׀ и ׀ имеют близкое начертание, но в рукописях из Кумрана они хорошо различимы. Частица ׀, может принимать темпоральное значение «тогда, после, вслед за тем» (см. 1 Цар 9:13), однако типовым аналогом для нее будет не ὅταν, а οὕτως «таким образом, так» (см. Числ 36:5; Суд 12:6). Союз οὕτως (= ׀ МТ) указывает на предшествующее событие, а ὅταν (LXX) говорит об одновременности действия. Использование οὕτως может подразумевать причинно-следственную связь: «напрасно трудятся... ядущие хлеб мучений, *поэтому* (οὕτως) возлюбленным Своим Он даст сон». Употребление ὅταν говорит об одновременности событий: «напрасно трудятся... ядущие хлеб мучений, *в то время как* (ὅταν) Он даст возлюбленным Своим сон». В первом случае «возлюбленные» находят утешение во сне, который является наградой за тяжелый труд. Во втором случае «возлюбленные» противопоставляются «мучительно трудящимся». Перевод с ὅταν более отчетливо противопоставляет божиих тружеников тем лицам, которые полагаются на свои силы (ст. 1). Двойное ἐὰν μὴ «если не» предупреждает о том, что труд без Бога не приносит ожидаемого результата: «*Если не* Господь..., напрасно изнуряются строящие, *если не* Господь..., напрасно бодрствует страж» (ст. 1). Отсюда делаем вывод, что, вероятно, при выборе союза ὅταν греческий переводчик не перепутал еврейские буквы ׀ и ׀, а сделал теологически мотивированный акцент на том, что нет смысла в тяжелом труде, если Господь не пребывает с человеком.

Слово ׀ «возлюбленному» употреблено в МТ в единственном числе, что дает повод проводить параллели с Соломоном (см. 2 Цар 12:24-25). Две средневековые еврейские рукописи, Септуагинта, Пешитта и Иероним употребляют множественное число, которое предполагает обретение сна всеми, кого Бог возлюбил. За переводом LXX τοῖς ἀγαπητοῖς «возлюбленные» мы узнаем выражение ׀ (ср. Пс 59:7, где также употреблено множественное число ׀ МТ = οἱ ἀγαπητοὶ σου LXX — «возлюбленные твои»), которое, впрочем, может быть связано не с Vorlage LXX, а с интерпретационным намерением переводчика распространить сказанное для одного на многих людей. Разница с МТ всего в одной букве ׀ «йод», однако она принципиально меняет вектор интерпретации псалма: уже не единственный в своем роде «возлюбленный», а все «возлюбленные» получают от Бога утешение. В данном случае масоретский текст дает больше поводов для разговора о единственном в своем роде Возлюбленном Богом и последующей мессианской интерпретации псалма, чем Септуагинта, в которой производится переход от

---

цели он проводил контраст между обществом иудеев, вкушавших когда-то ἄρτων εἰδώλων — «хлеб идолов», и учеников Господа, вкушающих «хлеб ангельский», а именно Тело и Кровь Христовы. — Risch F. X. Eusebius Werke. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. P. 201–202.

единственного числа к множественному (см. также Пс 127:1, где כָּל־יֹרֵא — «всякий боящийся» при переводе превращается в πάντες οἱ φοβούμενοι — «все боящиеся»).

**Ст. 3.** После фразы ὁ μισθὸς τοῦ καρποῦ τῆς γαστρὸς — «вознаграждение плода чрева ее» в издании Септуагинты Генри Свита<sup>920</sup> добавляется местоимение αὐτῆς «ее», которое относится к существительному женского рода ἡ γαστήρ «живот, чрево, материнская утроба»<sup>921</sup>. Основой для издания Свита, по всей видимости, было чтение из Синайского кодекса: ὁ μισθὸς τοῦ καρποῦ τῆς γαστρὸς αὐτῆς. Это чтение является исходным, корректор впоследствии удалил слово αὐτῆς.

После цитирования Семидесяти святитель Иоанн Златоуст приводит альтернативный перевод: μισθὸς ὁ καρπὸς τῆς γαστρὸς «вознаграждение — плод чрева»<sup>922</sup>. В цитатах из LXX и из безымянного перевода он не употребляет местоимения αὐτῆς, что свидетельствует о том, что Златоуст пользовался текстами, отличными от Синайского кодекса. С грамматической точки зрения приводимый Златоустом перевод ближе к выражению МТ וְשָׂרָר פְּרִי הַבֶּטֶן «награда — плод чрева», поскольку в нем подлежащее и сказуемое выражены именами существительными в именительном падеже.

**Ст. 4.** Масоретский текст 4 стиха уподобляет стрелы в руке силача молодым сыновьям. Выражение בְּנֵי הַנְּעוּרִים можно перевести как «юных сыновей», так и «сыновей молодости» (см. Иер 31:19; Пс 24:7, 102:5; Иов 13:26), т. е. родившихся, когда лирический герой псалма был в расцвете сил<sup>923</sup>.

В Септуагинте речь идет не о сыновьях молодости, а о сыновьях τῶν ἐκτετιναγμένων — «выбитых, стряхнутых/изгнанных». Такой перевод мог появиться вследствие иной огласовки еврейского глагола נָעַר. Греческий переводчик понял נָעַר как пассивное причастие от глагола נָעַר со значением «трясти, вытряхивать», и в результате получилось «отрясенные»<sup>924</sup>. При этом нельзя сказать, что переводчик ошибся. Отразив ментальную проекцию на эпоху плена, он сделал перевод в традиции герменевтики своей эпохи<sup>925</sup>. Переводчик LXX написал οἱ υἱοὶ τῶν

<sup>920</sup> См. текст Пс 126:3 по электронному изданию: Swete H. B. The Old Testament in Greek: According to the Septuagint. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1909.

<sup>921</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 339.

<sup>922</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 364.

<sup>923</sup> См. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1996. Col. 704.

<sup>924</sup> La Bibbia dei Settanta. Vol. III. Libri poetici. P. 358.

<sup>925</sup> Любопытно, что в книге Исход тот же глагол ἐκτινάσσω «стряхнуть» используется для описания не израильтян, а их врагов — египтян, которых Господь «вытряхнул» в море (ἐξέτιναξεν κύριος τοὺς Αἰγυπτίους μέσον τῆς θαλάσσης; Исх 14:27). Вряд ли переводчик псалма хотел провести какие-либо параллели с книгой Исход. Иначе это привело бы к совершенно отличному от МТ смыслу: вместо того чтобы стать символами божественного удела (ст. 3а), благословения (ст. 5а) и орудия власти (ст. 5b), «сыновья отрясенных» (ст. 4b) превратились бы в потомков врагов, подобных стрелам сильного (ст. 4а). Ни один святоотеческий комментарий не поддерживает такую гипотезу. Следовательно, намекая на изгнанников, переводчик проецировал свой взгляд не на эпоху Исхода из Египта, а на время Вавилонского плена.

ἐκτετιναγμένων — «сыновья стряхнутых/изгнанных» (ст. 4), подразумевая, что речь идет о тех, которых «вытряхнули» с родной земли и увели в плен Вавилонский<sup>926</sup>.

Греческое ἐκτινάσσω означает «выбивать» (см. Ис 52:2). В Евангелиях оно употребляется в значении «стряхивать [пыль с обуви]», «отряхивать [одежду]» (см Мф 10:14; Деян 18:6)<sup>927</sup>. Этот глагол восходит к корню τινάσσω «трясти». Вместе с приставкой ἐκ он указывает на доведение действия до конца: совершенно вытряхнуть, стряхнуть в смысле избавиться. Таким образом, подразумеваемые в греческом псалме «сыновья» являются людьми, которых вытряхнули с родной земли, избавились от них как от пыли. Символический акт сбрасывания праха с ног означал разрыв общения (см. Мф 10:14). Отсюда выражение «сыновья потрясенных» (ц.-слав.) может означать детей, рожденных в период плена<sup>928</sup>. Святитель Иоанн Златоуст пишет о сыновьях τῶν πεδητῶν «окованных» (ὁ πεδητής — «скованный, заключенный»), подтверждая тем самым интерпретирующее направление перевода<sup>929</sup>.

Аквила говорит о сыновьях ἐφηβειῶν «отрочества» (ἐφηβεία — «отрочество, достижение зрелого возраста»), Симмах и Феодотион — ο τέκνα / υἱοὶ τῆς νεότητος «сыновьях молодости» (νεότης — «молодость, юность»). Вероятней всего, все три ревизии ведут речь о молодых по возрасту, но уже довольно зрелых детях. Любопытно, что чтения из ревизий оказываются более подходящими для экзегезы Евсевия Кесарийского, чем Септуагинта, поскольку «сыновья молодости», на его взгляд, служат прообразом τῆς νέας διαθήκης τὴν υἰοθεσίαν — «усыновления нового завета»<sup>930</sup>. Дидим Слепец отмечает, что у евреев ἐκτετιναγμένοι καλοῦνται οἱ νέοι καὶ πρὸς πόλεμον δυνατοί — «“отрясенными” зовутся молодые и способные к войне»<sup>931</sup>. Как видно, отцы Церкви не только обращали пристальное внимание на альтернативные Септуагинте переводы, но и по временам следовали еврейской линии понимания псалмов.

Versio Sexta из Гексапл Оригена (S') называет сыновей ἠκονημένοι «заточенными»<sup>932</sup>. Глагол ἀκονάω, согласно лексикону Т. Мураоки, в контекстах Септуагинты означает «точить»,

<sup>926</sup> Юнгеров П. А. указывает, что ἐκτετιναγμένων по-славянски переводится как «отрясенных», но в основной части своего русского перевода помещает слово «изгнанных», подразумевая при этом «удаленных в плен» евреев. В очередной раз он создает не прямой, а интерпретирующий перевод со ссылкой на свт. Афанасия, блаж. Феодорита и Златоуста. — Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 197.

<sup>927</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 310.

<sup>928</sup> Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy F. J., Conant T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. 2008. P. 619.

<sup>929</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 364.

<sup>930</sup> Risch F. X. Eusebius Werke. Band X/3 : Kommentar zu Psalm 101–150. P. 203.

<sup>931</sup> Didymus Caecus. Fragmenta in Psalmos (e commentario altero). Fragment 1171 // Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung. Vol. 2 (2). Berlin; New York : De Gruyter, 1977. P. 306.

<sup>932</sup> Field F. Origenis hexaplorum quae supersunt ... P. 284.

затачивать» (точить стрелы — см. Пс 44:6; бритву — см. Пс 51:4; меч — см. Пс 63:4)<sup>933</sup>. Выходит, что ревизия *Sexta* говорит о том, что «заточенные сыновья» словно стрелы в руке сильного подготовлены к активному действию. Перевод *Sexta* стоит в стороне от масоретской традиции и Септуагинты. Неизвестно, было ли данное чтение продиктовано иным *Vorlage* или авторской интерпретацией переводчика псалма.

**Ст. 5.** Масоретский текст первой части 5 стиха возвещает: «блажен человек, который наполнил ими *לְהַשִּׁיחַ־לָּךְ* *колчан свой*». Еврейское *לְהַשִּׁיחַ* «колчан» обозначает футляр, в котором хранятся стрелы (Ис 22:6; 49:2). Переносного значения у данного слова нет. При переводе на греческий ему обычно подбирали эквивалент *φარέτρα* «колчан для стрел» (Ис 22:6; 49:2; Плач 3:13) и *τόξον* «лук, стрела» (Иов 39:23). На слово *φარέτρα* «колчан» опираются переводы Аквилы, Симмаха и Феодотиона.

В Псалтири LXX слово *ἐπιθυμία* «желание, влечение, страсть»<sup>934</sup> служит эквивалентом для еврейского *לְהַשִּׁיחַ* «тоска, желание» (см. Пс 9:24; 77:30; 111:10). Перепутать зрительно слова *לְהַשִּׁיחַ* и *לְהַשִּׁיחַ* невозможно. Отсюда можно заключить, что выражение Септуагинты *μακάριος ἄνθρωπος, ὃς πληρώσει τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν* — «блажен человек, который исполнил / удовлетворил *желание свое из них / с их помощью*» опирается на рукописную традицию, отличную от масоретской. Трудно предположить, что здесь мы имеем дело с интерпретацией текста переводчиком, поскольку для такой стратегии перевода мы не находим образца в греческой Библии. Хотя лексика из выражения 102 псалма *τὸν ἐμπιπλῶντα... τὴν ἐπιθυμίαν σου* — «наполняющий... желание твое» (Пс 102:5) напоминает греческий 126 псалом, за ней стоит совершенно иной еврейский текст. Если предположить, как это делает Ф. Буэ, что переводчик «псалмов восхождений» подгонял перевод под образец 102 псалма, в таком случае следует допустить, что он приравнял неравнозначные выражения *לְהַשִּׁיחַ* (Пс 102:5) и *לְהַשִּׁיחַ־לָּךְ* (Пс 126:5), что, на наш взгляд, ему не свойственно<sup>935</sup>. Слова *ἐξ αὐτῶν* «из них / с их помощью» (Пс 126:5), отсутствующие в МТ, скорее всего, были добавлены для связности речи.

Слово *אָדָם* «человек», используемое в масоретском тексте и в издании Гёттингенской Септуагинты (= *ἄνθρωπος*), отсутствует в Синайском кодексе и греческих рукописях Лукиановской рецензии. Высказывание святителя Иоанна Златоуста *μακάριος, ὃς πληρώσει τὴν φარέτραν αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν* — «блажен, кто наполнит колчан свой из них / ими» говорит о колчане со стрелами (греч. *φარέτρα*)<sup>936</sup>. При этом у Златоуста нет ни слова *ἄνθρωπος* «человек», ни *ἀνὴρ*

<sup>933</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 21. Согласно словарю И. Дворецкого, в переносном смысле *ἀκονάω* может означать «подстрекать, возбуждать, воспалять». — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М. : Гос. издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 66.

<sup>934</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 634.

<sup>935</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 149.

<sup>936</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 364.

«муж». Это значит, что в первой части высказывания Иоанн Златоуст следует более краткой форме греческого перевода, соответствующей Лукиановской рецензии, а во второй части цитирует какую-то из ревизий.

Перевод Иеронима с еврейского языка демонстрирует близость текста к масоретской традиции: *beatus vir qui implevit faretram suam ex ipsis* — «блажен муж, который наполнит *колчан* свой из них». Но его же перевод, сделанный с Септуагинты, как и текст Романской Псалтири, свидетельствуют: *beatus vir qui implebit desiderium suum ex ipsis* — «блажен муж, который утолит *желание* свое из них». В обоих случаях он добавляет выражение *ex ipsis* «из них», которого в масоретском тексте нет.

Отсюда можно сделать вывод, что в греко-латинской традиции довольно рано стал использоваться текст перевода LXX с акцентом на том, что человек наполняет детьми «желание», а не «колчан» со стрелами. При этом в греческой рукописной традиции может отсутствовать слово «человек» (ἄνθρωπος или ἀνὴρ), которое есть в масоретском тексте. Можно предположить, что авторы древних переводов пользовались источником, отличным от масоретской традиции, или создали интерпретирующий перевод с переносным значением, в котором уподобили колчан со стрелами желанию человека иметь много детей.

В следующем выражении псалма οὐ κατασχυνθήσονται, ὅταν λαλῶσι τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν ἐν πύλῃ — «не постыдятся, когда будут говорить с врагами своими в воротах» — форма fut. ind. I pass. 3 plur. οὐ κατασχυνθήσονται «не будут постыжены / унижены» (Bo, Sa, La<sup>G</sup>, Ga, L, 1219) образована от глагола κατασχύνω «опозорить, обещечивать, срамить, унижать». В Александрийском кодексе употреблена форма глагола aor. I conj. pass. 3 plur. Κατασχυνθῶσιν — «были посрамлены / унижены». В Синайском кодексе, а также в Веронской Псалтири и Вульгате, употреблена форма fut. I ind. pass. 3 sing. κατασχυνθήσεται — «не будет постыжен». Форма множественного числа глагола κατασχυνθήσονται, употребленная в Гёттингенской Септуагинте, точнее подходит к масоретскому יִשְׁבְּחוּ־לֹא «не постыдятся».

Для передачи значения еврейского глагола דַּבֵּר «говорить» греческие переводчики использовали в 126 псалме глагол λαλέω «болтать, лепетать». В греческой Псалтири только в Пс 98:7 глагол λαλέω используется в положительном контексте, в описании речи от лица Бога. В остальных случаях данный глагол описывает речи людей (пустых, нечестивых, вражеских), которым дается негативная оценка (см. Пс 21:8; 40:7; 57:2; 74:6). А это значит, что греческий переводчик 126 псалма дает отрицательную оценку беседы во вратах города<sup>937</sup>. Согласованность

<sup>937</sup> В древнегреческом языке, в отличие от более формального λέγω «говорить», λαλέω соответствовал неформальному стилю общения, той болтовне и лепетанию, которая сродни праздности. Так, употребляя глагол λαλέω, Аристофан (ок. 446–380 гг. до н. э.) в своей «Комедии» дает оценку герою, τὴν νύκτα θρυλῶν καὶ λαλῶν —

форм глаголов πληρώσει и λαλῶσι в двух полустихьях 4 стиха свидетельствует о том, что переводчик заботился о красоте поэтического стиля.

**Резюме.** Во 2 стихе масоретского текста присутствуют две грамматически схожие фразы, которые состоят из причастия и инфинитива (ст. 2ab). Опираясь на грамматические средства греческого языка, переводчики передают данные фразы несколько иначе. В первой фразе причастие מְשֻׁמֵי מֶי «рано встающие» они преобразуют в инфинитив ὀρθρίζειν «рано вставать», а инфинитив קום (= ἐγείρεσθαι, «вставать, подниматься») переносят на следующую строку. Причастие מְאַחֲזֵי «удерживающие, замедляющие» они читают как предлог μετὰ «после». В результате получается иное смысловое содержание стиха 2ab: «напрасно вам рано вставать, подниматься [сразу же] после того, как сели». Таким образом, если масоретский текст живописует тщетность труда с раннего утра до позднего вечера, то греческий перевод критикует неугомонность в стремлении достичь результатов работы.

«Хлеб болезни» в масоретском тексте связан с болью от тяжелого труда (см. употребление בָּצֻר в Притч 5:10), в чем нельзя не усмотреть аллюзию на питание от земли «со скорбью» потомков Адама (см. Быт 3:17, 19). Греческое слово ὀδύνη «боль, печаль, горесть» описывает по преимуществу душевные муки (см. Быт 44:31; Пс 12:3; 30:11; Иов 3:20). Если же переводчики имели в виду физическую боль, они могли ориентироваться на контексты употребления данного слова, описывающие «египетские язвы» или страдания евреев в Египте (см. Исх 3:7; Втор 28:60). В таком случае читатели Псалтири Септуагинты из Александрии могли узнать себя в качестве адресатов псалма.

Греческий перевод ведет речь не об одном מְשֻׁמֵי «возлюбленном» (MT), а о многих ἀγαπητοί «возлюбленных» (ст. 2c). Если переход от единственного числа к множественному был сделан преднамеренно, значит, под получателем Божиих благ понимался не столько Соломон, сколько всякий «возлюбленный». Такая теологически мотивированная правка могла способствовать тому, чтобы читатели псалма увидели в тексте самих себя: как свой тяжелый труд по добыванию хлеба (ст. 1–2), так и радостные обетования о детях (ст. 3–5).

Союз ὅταν «когда, в то время как» (= וְ) в греческом переводе устанавливает временную, а не каузальную, как в масоретском тексте (וְ), связь «напрасного труда» и «хлеба болезни» со ὕπνον «сном» как символом спокойной жизни. Очевидно, что в переводе была разрешена не

---

«лепечущему и болтающему ночью» (Aristoph., Кн. 348). В выражении Аристофана παρακούων δεσποτῶν ἄττ' ἂν λαλῶσι — «превратно понявший господ, которые болтают» (Aristoph., Fabulae 751) звучит сатира, ибо παρακούω в данном случае намекает на то, что слушатель относится к речи господ невнимательно, не придает значения их словам. Стиль беседы, выражаемый в 126 псалме глаголом λαλέω, свидетельствует о несерьезности разговора. Здесь еще нет той тенденции по уравниванию значений слов λαλέω и λέγω, которая наблюдается в псевдоэпиграфах или в новозаветной литературе (см. TestJob 7:1; АпокMos 16; Мф 13:3; 14:27; 23:1; 28:18). — Aristophanes. Aristophanes Comoediae. Vol. 1 / Eds. F. W. Hall, W. M. Geldart. Oxford : Clarendon Press, 1907 ; Aristophanis. Fabulae. Vol. II / Ed. Wilson N. G. Oxford : Oxford University Press, 2007. P. 135–204.



только проблема связи стиха 2с с предшествующим и последующим повествованием, но и трудность в интерпретации семантики еврейского слова קָנַי «сон».

Масоретский текст 3 стиха содержит синонимический параллелизм, в котором сказуемые в обеих полустишиях выражены существительными (дети, плод чрева). Септуагинта же содержит синтетический параллелизм, в котором «дети» сравниваются не с «плодом чрева», а с μισθός — «наградой». Употребляя родительный падеж τοῦ καρποῦ τῆς γαστρῶς — «плода утробы», переводчики уходят от именной конструкции во втором полустишии. В результате, они получают иную расстановку акцентов: дети для них являются уже не просто «плодом чрева» (МТ), а «вознаграждением» за все тяготы беременности и рождения на свет (LXX).

Существенные отклонения Септуагинты от масоретского текста наблюдаются в 4–5 стихах, в которых вместо «сыновей юности» мы находим «сыновей вытряхнутых / изгнанных [из родной земли]» (ср. filii excussorum в Вульгате). Переводчики понимают существительное פְּרִיָּוְנָה «период молодости» как пассивное причастие, образованное, по всей видимости, от корня глагола פָּנַח «стряхивать, отряхивать». В результате они предлагают читателям из диаспоры очередную возможность для самоидентификации: потомки тех, кого вытряхнули с родной земли, становятся в греческом псалме носителями надежды — они выигрывают спор в препирательстве со врагами (ст. 5). В итоге LXX более отчетливо, чем МТ, представляет детей в роли залога «изгнанников» на лучшее будущее (аналогично в Пс 125:4-6 LXX).

Детьми, согласно МТ, человек наполняет ἰθηψῶντῶν «свой колчан», в то время как в LXX — τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ «свое желание». Поскольку перепутать слово ἰθηψῶν с предполагаемым источником греческого перевода ἰθηψῶν (= ἐπιθυμία) невозможно, следовательно, LXX опирается здесь на Vorlage, отличный от МТ.

## Псалом 127

**Таблица 30. Перевод 127 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфа–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ἰδοὺ τῶν ἀναβαθμῶν. Μακάριοι πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον οἱ πορευόμενοι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. <sup>2</sup> τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι· μακάριος εἶ, καὶ καλῶς σοι ἔσται. <sup>3</sup> ἡ γυνὴ σου ὡς ἄμπελος ἐθηνοῦσα ἐν τοῖς κλίτεσι τῆς οἰκίας σου·	Песнь ступеней. <sup>1</sup> Блаженны все боящиеся Господа, ходящие по путям Его. <sup>2</sup> Труды <i>плодов</i> твоих ты будешь есть: блажен ты, и благо тебе будет! <sup>3</sup> Жена твоя, как изобилующая лоза, <i>на сторонах</i> дома твоего;

οἱ υἱοὶ σου ὡς νεόφυτα ἐλαιῶν κύκλω τῆς τραπέζης σου. 4 ἰδοὺ οὕτως εὐλογηθήσεται ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τὸν κύριον. 5 εὐλογήσαι σε κύριος ἐκ Σιων, καὶ ἴδοις τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλημ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου. 6 καὶ ἴδοις υἱοὺς τῶν υἱῶν σου. εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ.	сыновья твои, как новопосаженные маслины, вокруг стола твоего. 4 Вот так будет благословен человек, боящийся Господа! 5 Благословит тебя Господь с Сиона и да увидишь блага Иерусалима во все дни жизни твоей! 6 И да увидишь внуков твоих. Мир на Израиля!
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Ст. 1.** В МТ можно увидеть характерное для псалмов наставление:  $\text{אַשְׁרֵי כָּל־יְרֵאָה יְהוָה}$  — «блажен всякий боящийся Господа» (ср. Пс 1, 118). Обращение к одному предполагаемому читателю, представленное в масоретском тексте, в греческом 127 псалме приобретает характер обобщения для многих:  $\text{μακάριοι πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον}$  — «блаженны все боящиеся Господа». Такая же тенденция перехода от единственного числа к множественному наблюдается и в предыдущем псалме (см. Пс 126:2), в котором единственное число  $\text{ἠγαπήν}$  «возлюбленный» (МТ) превращается во множественное  $\text{ἀγαπητοί}$  «возлюбленные» (LXX). Слово  $\text{ἀγαπητός}$  служит в Септуагинте устойчивым эквивалентом для  $\text{ἠγαπήν}$  (см. Втор 33:12; Ис 5:1; Иер 11:15 и др.). Из четырех случаев употребления слова в Псалтири замена единственного числа на множественное наблюдается только в 126 псалме (ср. Пс 59:7; 83:2; 107:7).

Ориентируясь на Сиро-Гексаплы, Ф. Филд указывает, что Аквила и Симмах восстанавливают в переводе единственное число:  $\text{μακάριος πᾶς ὁ φοβούμενος}$  — «блажен всякий боящийся»<sup>938</sup>.

**Ст. 2.** Чтение стиха LXX не соответствует МТ. Согласно масоретскому тексту, обращение к болящемуся Господа звучит так: ты будешь есть  $\text{פְּרִי עֲמָלֶיךָ}$  — «плод рук твоих». Перевод Септуагинты:  $\text{τοὺς πόνοους τῶν καρπῶν σου}$  — «труды плодов твоих». Перевод, представленный в Римской Псалтири,  $\text{laborēs fructuum tuorum manducabis}$  — «труды плодов твоих будешь есть» — следует Септуагинте (см. также La<sup>G</sup> и Aug).

Слово  $\text{πόνος}$  со значением «труд, боль» является наиболее частотным эквивалентом еврейского существительного  $\text{עֲמָל}$  «тяжкий / изнурительный труд, продукт труда» (см. Втор 28:33; Иер 20:5; Иез 23:29; Пс 77:46).  $\text{καρπός}$  чаще всего служит эквивалентом для слова  $\text{פְּרִי}$  «плод [произведений земли]» (см. Быт 1:11; Иез 17:23; Пс 66:7; 77:46), один раз для  $\text{פְּרִי זַיְתוֹן}$  «плод [оливок]» (Иер 31:12). Случаи, когда  $\text{καρπός}$  соответствует еврейским словам  $\text{כַּף}$  «ладонь» (Пс 127:3; иные

<sup>938</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt* ... P. 285.

значения — «подошва, совок, ложка», см. Лев 14:15; Втор 25:29; Пс 90:12) или  $\tau$  «рука» (Притч 31:20), единичные. В 1 Цар 5:4 слово  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  употреблено в значении «ладонь» в той части пояснительной вставки Септуагинты, которая отсутствует в масоретском тексте. В 125 из 195 случаев употребления в греческом Ветхом Завете слово  $\eta\zeta$  переводится как  $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho$  «рука» (см. Пс 128:7; 138:5 и др.), реже как  $\theta\upsilon\acute{\iota}\sigma\kappa\eta$  «блюдо кадила» (21/195 раз; см. Втор 25:29; 37:16) или  $\acute{\iota}\chi\nu\omicron\varsigma$  «подошва ноги, отпечаток стопы» (12/195 раз; см. Втор 11:24; 28:35 и др.). В большинстве случаев употребления в Септуагинте  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  (79/133 раз) служит эквивалентом для  $\text{רִמָּה}$  «плод, потомство» (см. Пс 126:3; 131:11 и др.). При этом еврейское  $\text{רִמָּה}$  употребляется в Танахе только в единственном числе с собирательным значением «плоды, потомство», а греческий текст 127 псалма  $\tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\nu \sigma\omicron\upsilon$ , напротив, передает множественное число — «плодов твоих» (для сравнения, в современном иврите есть форма множественного числа  $\text{פירות}$ ). Следовательно, перевод  $\eta\zeta$  «рука» как  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  «плод» в 127 псалме может быть обусловлен тем, что вместо одного устойчивого выражения переводчиком было употреблено другое.

Фрэнсис Буэ полагает, что на выбор слова  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  повлияло желание переводчика создать поэтическое созвучие между словами, основанное на смычном согласном k, за которым следует звук a:  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\nu$ ,  $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$  (ст. 2). В таком случае, по мнению Буэ, греческий перевод лишь слегка искажал смысл еврейского источника, близкого МТ, говоря о плодах труда, собранных с помощью «запястий», а не «руками»<sup>939</sup>.

Действительно, у Гомера, Гиппократы, Аристотеля и Эврипида Трагика можно встретить выражения  $\acute{\epsilon}\lambda\iota \kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\nu \chi\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$  — «на запястье руки» и  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\iota \chi\epsilon\rho\acute{o}\nu$  — «запястья рук»<sup>940</sup>. Слово  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  в значении «запястье» можно считать непривычным для Септуагинты, но в то же время адекватным переводом еврейского  $\eta\zeta$  «рука»<sup>941</sup>. Альтернативный перевод псалма Р. Брукера «плоды запястий твоих» в целом соответствует двум переводам Псалтири блаженного Иеронима (*iuxta Septuaginta* и *iuxta Hebraicum*): *labores manuum tuarum* — «труды рук твоих» (см. также *La<sup>R</sup>* и *Ga*) и словам из МТ  $\text{רִמָּה לְיָדַי}$  — «труд рук твоих».

В ряде греческих рукописей и у отцов Церкви наблюдается стремление улучшить трудный для понимания отрывок из псалма LXX, что выражается в перестановке местами слов  $\lambda\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  «труд, работа, боль» и  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  «плод, фрукт». Так, изначальный текст  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \lambda\acute{o}\nu\omicron\upsilon\omega\nu$

<sup>939</sup> Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. P. 186.

<sup>940</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 879.

<sup>941</sup> В Первой книге Царств слово  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  является частью фразы  $\acute{\alpha}\mu\phi\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\iota \omicron\iota \kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\iota \tau\acute{\omega}\nu \chi\epsilon\rho\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  — «оба плода его рук», которая является экзегетической вставкой LXX, отсутствующей в МТ (1 Цар 5:4). Поскольку данное выражение следует за фразой  $\acute{\alpha}\mu\phi\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha \tau\acute{\alpha} \acute{\iota}\chi\nu\eta \chi\epsilon\rho\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  — «обе подошвы его рук» (=  $\text{רַמָּה לְפִתְּי פְּתֵי מַטְּי}$  МТ), можно предположить, что, используя слово  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  переводчик хотел уточнить: за  $\eta\zeta$  следует понимать «кисть» руки как ее «плод», не «подошву». В книге Притч выражение  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\nu \delta\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\nu \pi\tau\omega\chi\acute{\omega}$  — «протягивает плоды бедным» служит переводом для  $\text{רַמָּה לְיָדַי לְרַמָּה לְרַמָּה לְרַמָּה לְרַמָּה}$  — «простирает руки к нуждающимся» (Притч 31:20). Здесь существительное  $\kappa\alpha\rho\lambda\acute{o}\varsigma$  в целом соответствует слову  $\tau$  «рука».

Синайском кодексе был исправлен корректором на *πόνους τῶν καρπῶν*. В одной из гомилий на Псалмы Оригена приводится сравнение переводов: *τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι* — «*труды плодов твоих поешь*», *τοὺς καρποὺς τῶν πόνων σου φάγεσαι* — «*плоды трудов твоих поешь*» и *τοὺς πόνους τῶν χειρῶν σου φάγεσαι* — «*труды рук твоих поешь*», которые передают общую идею *ἐσθίει τῶν ἰδίων καρπῶν καὶ χειρῶν τοὺς πόνους* — «ты ешь труды своих плодов и рук»<sup>942</sup>. Первый из вариантов для Оригена предпочтительный, ибо *ἡ ἀκρίβεια οὕτως ἔχει* «имеет точное соответствие» Септуагинте. Праведные, как полагает экзегет Древней Церкви, трудятся ради богоугодных занятий и успеха в добродетели, в то время как грешные достойны, чтобы их труды были *παραδοθῆναι τῇ ἀκρίδι* — «отданы саранче»<sup>943</sup>. В пространном рассуждении Оригена о правильном учении и еретиках нет той приземленности, которая присуща еврейской фразе *פִּרְיָא וְעֵצִי* «плод рук твоих», намекающей на полевые работы. Опираясь на аллегорический метод толкования Священного Писания, отец Александрийской экзегетической школы делает библейский текст отправной точкой для размышлений о восхождении на духовную высоту. Поэтому указанная выше разница между «трусами рук» и «трусами плодов» остается у него без особого внимания.

Ревизия Аквилы *κόλον ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι* — «плод плетенок (плетеных корзин) твоих, что будешь есть» похожа на подстрочник к еврейскому Vorlage. Такой перевод более понятный, чем лишенное смысла выражение *τοὺς πόνους τῶν καρπῶν* «труды плодов» Септуагинты. Переводы Симмаха *κόλον χειρῶν σου ὁ ἐσθίων* и Феодотиона *κόλον χειρῶν σου ὅτι φάγεσαι* со значением «плод рук твоих, что будешь есть» следуют масоретской традиции.

После выражения *פִּרְיָא* «рук твоих» в МТ стоит частица *יָ* «когда, ибо». Эквивалентные частицы *ὅτι* «что, потому что» или *quia* «потому что, так как» в большинстве рукописей греко-латинской традиции отсутствуют. Симмах также не использует *ὅτι* в своей ревизии. Считается, что слово *quia*, заключенное между астериском (※) и двоеточием (:) в изданиях Галликанской Псалтири (Ga), было добавлено из ревизии Феодотиона<sup>944</sup>. В МТ частица *יָ* ставилась после других слов в предложении (см. Пс 117:10-12, Быт 18:20; 41:32). В составе выражений *הָאֵל יָ* и *-יָ תָ* (см. Иов 11:15-16) или в одиночку (см. Ис 7:9, 1 Цар 14:39) *יָ* могла служить для подтверждения «конечно, тогда»<sup>945</sup>. При переводе псалма на греческий язык переводчики (за исключением Аквилы), вероятно, эту частицу опускали.

<sup>942</sup> Origenes. *Homiliae in Psalmos. Homilia VII in Psalmum LXXVII // Origenes Werke: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Vol. 13. Die neuen Psalmenhomilien / Ed. L. Perrone. Berlin, Munich, Boston : De Gruyter, 2015. P. 433-448.*

<sup>943</sup> Ibid.

<sup>944</sup> Field F. *Origenis hexaplorum quae supersunt ... P. 285.*

<sup>945</sup> Keil C. F., Delitzsch F. *Commentary on the Old Testament. Vol. 5. Peabody, MA : Hendrickson, 1996. P. 772.*

Завершающее стих выражение LXX содержит сочетание настоящего времени с будущим: μακάριος εἶ, καὶ καλῶς σοι ἔσται — «блажен ты, и хорошо тебе будет». У Аквилы употребляется только настоящее время глагола εἶμι и при этом вместо наречия καλῶς «хорошо» употребляется прилагательное ἀγαθός «добро, благо»: μακάριος εἶ, καὶ ἀγαθόν σοι «блажен ты, и благо тебе»<sup>946</sup>. У Симмаха вместо настоящего времени εἶ употребляется будущее μακάριος ἔσῃ — «блажен будешь»: μακάριος ἔσῃ, καὶ καλῶς σοι ἔσται<sup>947</sup>. Вряд ли Аквила, в противовес LXX и Симмаху, констатирует, что, пожиная плоды своих трудов, человек должен пользоваться благами уже сейчас, а не в будущем. Скорее его пожелание «блага», выраженное без глагола εἶμι, просто калькирует еврейский Vorlage в ущерб грамматической правильности речи.

**Ст. 3.** В МТ жена уподобляется פִּרְיָהּ פְּרִיָּהּ — «плодоносной виноградной лозе». Согласно LXX, жена сравнивается с ἄμπελος εὐθινοῦσα, «процветающей виноградной лозой». На этом метафора в еврейском тексте завершается и далее отмечается, что она פְּרִיָּהּ בְּיַדָּהּ — «внутри дома твоего». Септуагинта продолжает речь указанием на то, что лоза ἐν τοῖς κλίτεσι τῆς οἰκίας σου — «на сторонах дома твоего»<sup>948</sup>.

Очевидно, что за виноградной лозой еврейский текст подразумевает метафору плодовой женщины (в Песни Песней 7:8-9, например, виноградные кисти сравниваются с женской грудью). На ее место в греческом переводе приходит образ цветущей лозы, вьющейся по стенам дома. При чтении еврейского псалма складывается образ женщины, ожидающей мужа во внутренних помещениях дома. Греческий перевод показывает нам процветающую виноградную лозу, красота которой заметна всем проходящим мимо дома.

Разница в понимании псалма может возникнуть вследствие многозначности еврейского слова פְּרִיָּהּ, которое может означать как «внутреннюю часть» дома или трюм корабля (3 Цар 6:16; Ион 1:5), так и «дальнюю часть» любого объекта (см. Суд 19:1, 18), например «границу» территории (см. Быт 49:13) или «угол» скинии (см. Исх 26:22). В издании Septuaginta Deutsch отмечается, что греческий переводчик понял פְּרִיָּהּ как указание на заднюю «сторону» дома (см. Исх 26:22), которая отводилась для женщин<sup>949</sup>. Однако не исключено, что греческий переводчик несколько иначе представил образ женской красоты, сосредоточив внимание на эстетическом, а не эротическом аспекте.

<sup>946</sup> Аналогичное прилагательное ἀγαθός «добро, благо» встречается в Пс 121:9 Гёттингенской Септуагинты в субстантивированной форме: ἐξεζήτησα ἀγαθά σοι «взыскал блага тебе».

<sup>947</sup> Field F. *Origenis hexaplogum quae supersunt* ... P. 285.

<sup>948</sup> Разница в артиклях в различных рукописях — τοῖς в S, L<sup>b</sup> и A, или ταῖς в R, 55 и L<sup>a</sup> говорит о том, что дательный падеж κλίτεσι понимался одними переписчиками как средний род слова τὸ κλίτος «склон, сторона», другими же как женский род слова ἡ κλίτύς «склон, холм». — Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 962.

<sup>949</sup> *Septuaginta Deutsch*. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1848.

Ревизии возвращают нас к тексту, близкому МТ. Согласно Аквиле, жена ἐν τοῖς μηροῖς — «в бедрах» дома; она опора, на которой держится все здание. Согласно Симмаху, жена находится ἐν τοῖς ταμείαις — «в кладовых» дома. В переводе, который приводит Иоанн Златоуст, она ἐν τοῖς ἐσωτάτοις — «в самых внутренних» дома, т. е. в местах, недоступных для постороннего взора.

Масоретский текст псалма уподобляет сыновей ׀יהוה ילדיו — отросткам от корня оливо, греческий текст LXX сравнивает сыновей с νεόφυτα ἔλαιων — недавно посаженными оливами. В еврейском тексте подчеркивается, что оливы уже выросли, они невелики, но молоды и крепки, в греческом оливы только посадили, они молоды и свежи.

**Ст. 4.** Согласно Септуагинте, ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τὸν κύριον — «человек, боящийся Господа» — будет благословен. Артикля перед словом ἄνθρωπος нет, что подтверждается рукописной традицией (R, L, Tht, A) и находит параллели в других местах LXX (см. выражение ὡς λέων ὁ ἀρπάζων — «как лев, хватающий...»). Это объясняется тем, что и в еврейском тексте Пс 127:4 существительное יְרֵבִי «молодой и сильный человек, мужчина» употребляется без артикля. В Синайском же кодексе перед словом ἄνθρωπος стоял артикль ὁ, который был исправлен корректором на πᾶς «всякий». Таким образом редактор хотел сделать обобщение — не один человек, а всякий боящийся Господа будет благословен. В тексте Романской Псалтири, как и у корректора Синайского кодекса, речь идет о том, что benedicetur omnis homo qui timet Dominum — «благословится всякий человек, который боится Господа» (см. также La<sup>G</sup>). Такое чтение не подтверждается латинскими переводами Иеронима. Отсюда можно сделать вывод, что корректура πᾶς / omnis является пояснением переписчиков, которые позволяют себе вносить уточнения в текст Священного Писания.

**Ст. 5.** В основном тексте Гёттингенской Септуагинты находим выражение εὐλογῆσαι σε κύριος ἐκ Σιων — «благословит тебя Господь с Сиона» (S, La, Ga, 1219), в котором εὐλογῆσαι — «пусть он благословит» является aor. opt. act. 3 sing. от εὐλογέω «хорошо говорить, хвалить, благословлять» (см. Пс 5:13; 61:5 LXX)<sup>950</sup>. В Веронской Псалтири и у Исихия Иерусалимского этот же глагол стоит в форме fut. ind. act. 3 sing. — εὐλογήσει, «он благословит» (R, He, A). В Psalterium Turicense глагол εὐλογέω стоит в форме aor. conj. act. 3 sing. — εὐλόγησῃ, «он да благословит» (T, ср. Пс 133:3). Форма глагола יְרַבְּרֵי «он благословит тебя» (piel imperf. 3 sing. от רָבַרְבַּ «благословлять»), употребленная в МТ, позволяет принять все три варианта греческого перевода.

Далее в Септуагинте выражается пожелание καὶ ἴδοις τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλημ — «и да увидишь ты блага Иерусалима». У святителя Иоанна Златоуста приводится этот и альтернативный перевод

<sup>950</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 408.

καὶ ὄρα ἐν ἀγαθοῖς Ἱερουσαλήμ — «и смотри во блага / сообразно с благами Иерусалима», где ὄρα является формой pres. imperat. act. 2 sing. глагола ὀράω «смотреть». В то время, как в МТ мы находим конструкцию כַּטְבֵּךְ «во благо, ради благ», в греческих рукописях местами встречаются то выражения τὰ ἀγαθὰ (см. Пс 26:13), то ἐν τοῖς ἀγαθοῖς «благами» (см. Пс 64:5). Следовательно, допустимы оба варианта перевода: τὰ ἀγαθὰ и ἐν ἀγαθοῖς. При этом, согласно толкованию на псалом святителя Иоанна, ἀγαθὰ τὴν πόλιν — «благами для города» могут считаться «богатство, достоинство, победа, честь, благополучие, процветание, безопасность, мир»<sup>951</sup>.

**Ст. 6.** В представленных в основном тексте Гёттингенской Септуагинты словах καὶ ἴδοις υἱοὺς τῶν υἱῶν σου — «ты увидишь сыновей у сыновей твоих» глагол ὀράω «видеть» используется в aor. opt. act. 2 sing. — ἴδοις, «пусть ты увидишь». В Синайском кодексе этот глагол употреблен в aor. conj. act. 2 sing. — ἴδης (ἴδης), «ты да увидишь». Оптатив обозначает пожелание или вежливое приказание, а конъюнктив — призыв к действию. Употребление как оптатива, так и конъюнктива допустимо при переводе императива הַרְאֵה «и смотри» (МТ).

Завершение псалма МТ выглядит как приписка к основному тексту: לְעוֹלָם וָעוֹלָם — «мир на Израиле». Оно звучит как пожелание на будущее — «[путь будет] мир в Израиле». В Септуагинте так же, как в МТ, выражение εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ является отдельным предложением, что подтверждает употребление существительного εἰρήνη «мир» в именительном падеже.

В комментарии к псалмам святителя Иоанна Златоуста можно встретить цитату из «другого» перевода или толкования: καὶ ἴδε τοὺς υἱοὺς τῶν υἱῶν σου, εἰρήνην ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ — «посмотри на сынов сыновей твоих, [на] мир на Израиле»<sup>952</sup>. Поскольку дополнение εἰρήνην ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ «мир на Израиле», как и выражение τοὺς υἱοὺς «сыновей», стоит в винительном падеже и имеет одно сказуемое ἴδε «посмотри», правомерно считать, что сказуемое ἴδε «посмотри» управляет двумя дополнениями — «сыновья сыновей твоих» и «мир на Израиле». В таком переводе два тезиса связываются воедино путем изменения падежей. Разница в употреблении падежей в Септуагинте и у Златоуста позволяет иначе понимать заключительные слова псалма: посмотри на спокойствие в стране, на мирное состояние в Израиле, которое ведет к тому, что подрастают дети во втором поколении. Возможно, здесь Златоуст цитирует не альтернативный Септуагинте перевод, а комментарий кого-то из своих предшественников.

**Резюме.** Вряд ли можно считать случайной замену двух конструкций הַרְאֵה «всякий боящийся» и הַלְלֵה «ходящий», употребленных в масоретском тексте в единственном числе, на выражения во множественном числе, употребленные в Септуагинте: πάντες οἱ φοβούμενοι — «все

<sup>951</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 370.

<sup>952</sup> Ibid.

боящиеся» и οἱ πορευόμενοι — «ходящие» (ст. 1). Нельзя сказать, что на такую правку повлияла иная вокализация согласных еврейского источника или за греческим переводом LXX стоял иной Vorlage. Перед нами сознательный выбор переводческой стратегии, направленный на то, чтобы: 1) грамматически согласовать множественное число слова יְרֵאָה «блаженны» с упомянутыми выше выражениями в единственном числе «всякий боящийся» и «ходящий»; 2) сделать простой и однозначной связь благословений (ст. 5–6), которые относятся к одному человеку (ст. 4), со всеми «боящимися Господа».

Если в МТ метафора жены как «плодовитой лозы» завершается перед словами «в доме твоём», то образ цветущей виноградной лозы в Септуагинте расширяется за счет продолжения разговора о «внешней стороне дома» (ст. 3а). При переводе уходит в сторону возможный эротический подтекст еврейского псалма, поскольку стушевывается образ виноградной грозди и, как следствие, опьяняющего вина (см. Песнь 2:13; 6:11; 7:3; сравнение виноградной кисти с женской грудью см. в Песнь 7:8-9).

В то время как в масоретском тексте побеги, растущие из корня оливкового дерева, символизируют продолжение жизни отца в лице его потомков, молодые оливковые деревья в Септуагинте являются образом жизненной силы самих детей, довольно самостоятельных (ст. 3б).

Согласимся с Э. Ценгером, что метафоры плодовитой жены и молодых сыновей в Септуагинте выглядят несколько иначе, чем в масоретском тексте. Но это смещение акцентов, на наш взгляд, не является свидетельством того, что переводчики происходили из городской среды и потому не совсем корректно обращались к образам из мира сельского хозяйства и жизни фермеров в земле Израиле<sup>953</sup>. Более вероятно, что смещение акцентов было продиктовано не ошибкой, а желанием греческого переводчика адаптировать образы «плодовитой лозы» и сильных сыновей к восприятию читателей, воспитанных в другой культурной среде.

---

<sup>953</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 404.



Таблица 31. Перевод 128 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Πλεονάκις ἐπολέμησάν με ἐκ νεότητός μου, εἰπάτω δὴ Ἰσραηλ, <sup>2</sup> πλεονάκις ἐπολέμησάν με ἐκ νεότητός μου, καὶ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησάν μοι. <sup>3</sup> ἐπὶ τοῦ νότου μου ἐτέκταινον οἱ ἁμαρτωλοί, ἐμάκρυναν τὴν ἀνομίαν αὐτῶν· <sup>4</sup> κύριος δίκαιος συνέκοψεν ἀχένας ἁμαρτωλῶν. <sup>5</sup> αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἀποστραφήτωσαν εἰς τὰ ὀπίσω πάντες οἱ μισοῦντες Σιών. <sup>6</sup> γενηθήτωσαν ὡς χόρτος δωμάτων, ὅς πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι ἐξηράνθη· <sup>7</sup> οὗ οὐκ ἐπλήρωσεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ὁ θερίζων καὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ ὁ τὰ δράγματα συλλέγων, <sup>8</sup> καὶ οὐκ εἶπαν οἱ παράγοντες Εὐλογία κυρίου ἐφ' ὑμᾶς, εὐλογῆκαμεν ὑμᾶς ἐν ὀνόματι κυρίου.</p>	<p>Песнь ступеней. <sup>1</sup> Часто воевали [против] меня с юности моей, пусть скажет Израиль: <sup>2</sup> часто воевали [против] меня с юности моей, и, конечно же, не превозмогли меня. <sup>3</sup> На спине моей <i>строили [зло]</i> <i>грешники,</i> увеличили <i>беззаконие</i> свое. <sup>4</sup> Праведный Господь изрубил <i>шеи</i> грешников. <sup>5</sup> Да будут постыжены и возвращены вспять все ненавидящие Сион! <sup>6</sup> Пусть станут, как трава кровель, которая прежде вырывания засохнет, <sup>7</sup> ею не наполнит руку свою жнущий и [за] <i>пазуху</i> свою собирающий <i>колосья;</i> <sup>8</sup> и не скажут проходящие мимо: «Благословение Господа на вас; благословили мы вас во имя Господа!»</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Ст. 1.** В МТ псалом начинается следующими словами: רַבַּת צָרָרֹנִי מִנְעוּרַי — «часто нападали они на меня от юности моей». Корень еврейского глагола П ררצ может иметь значения: 1) «относиться враждебно, нападать» (Числ 10:9; 25:17); 2) в форме причастия — «враг (личный или политический), противник Господа» (Исх 23:22; Ис 11:13; Пс 6:8; 8:3; 9:26; 73:4)<sup>954</sup>. Греческие переводчики LXX употребили слово πολεμέω «вести войну, выступать против кого-то», вследствие чего получился такой перевод: «много ἐπολέμησάν με воевали [против] меня с юности моей».

<sup>954</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3, 1996. P. 1059.

Наречие *πλεονάκις*, употребленное в Септуагинте, означает «большее число раз, чаще»<sup>955</sup>. У Симмаха — *παμπλήθεις*, «многочисленный, всей толпой». Таким образом, LXX ставит акцент на многократности нападений противников, а Симмах — на большом числе нападающих.

Опираясь на временное значение предлога *ἐκ* «начиная с, от»<sup>956</sup>, выражение *ἐκ νεότητός μου* переводим как «с юности моей».

**Ст. 2.** Между двумя частями предложения «много теснили меня от юности моей» и «не одолели меня» в масоретском тексте стоит наречие *כִּי* «также, так же как, еще, все же», которое в 128 псалме может принимать противительное значение «но». Смысл фразы МТ: «часто/много нападали на меня с юности моей, но не одолели меня».

Выражение LXX *καὶ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησάν μοι* можно перевести так: «и конечно / на самом деле / поистине не одолели меня». Союз *καί* отсутствует в МТ. Конструкция, состоящая из двух союзов *καί* и *γάρ*, служит эквивалентом для еврейской частицы *כִּי* (см. также Пс 22:4; 82:9; 83:7; 84:13). В катенах к псалму вместо *καὶ γὰρ* присутствует выражение *καίγε* «и даже»<sup>957</sup>, что может быть связано с зарождающейся экзегезой, характерной для ревизии *kai'ge*. В комментариях Иоанна Златоуста встречается перевод, близкий к МТ: *ἀλλ' οὐχ ὑπερίσχυσάν μου* — «но не пересилили меня»<sup>958</sup>. У Златоуста нет союза *καί*. Отсюда можно заключить, что указанное в катенах *καίγε* вторичное и не служит доказательством палестинского происхождения перевода псалма на греческий язык.

**Ст. 3.** Синодальный перевод стиха следует масоретской традиции: «На хребте моем *הָרָשָׁו הָרָשָׁו* *орали оратаи*, проводили длинные *הַמְּנוֹתַי* *борозды* свои». Поскольку у глагола *תִּקְאִין* есть значение «строить [козни / коварные планы]», готовить недоброе (см. Притч 3:29, 14:22; Иез 21:36 LXX), возможно, что Септуагинта дает интерпретирующий перевод: «На спине моей *ἐτέκταινον οἱ ἁμαρτωλοὶ* *строили [зло] грешники*, увеличили *τὴν ἀνομίαν αὐτῶν* *беззаконие* свое (их)». Как видно, метафора МТ из сельскохозяйственной жизни, связанная с оратаями/пахарями, в греческом переводе имеет совершенно иной вид. В LXX представлен образ строящих что-то коварное «на/при спине» грешников, которые создают не «борозды», а «беззакония».

В выражении *הָרָשָׁו הָרָשָׁו* — «орали оратаи» оба слова образованы от корня *רָשָׁו*, который имеет значения: «пахать, вспахивать, проделывать борозды» (см. Ос 10:13); «вырезать, гравировать» (см. Иер 17:1); «придумывать, изобретать» (Притч 3:29; 1 Цар 23:9). Конструкции, состоящие из глагола и однокоренного причастия, как *הָרָשָׁו הָרָשָׁו* — «пахали пахари»,

<sup>955</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1416.

<sup>956</sup> Ibid. P. 499.

<sup>957</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 286.

<sup>958</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 371.

встречаются в еврейской Библии неоднократно (ср.  $\text{יְהַלֵּל הַמְתַהַלֵּל}$  — «хвалящийся пусть хвалится» в Иер 9:23).

В ревизии Аквилы, восстановленной Ф. Филдом по Сиро-Гексаплам, дается перевод  $\eta\rho\tau\rho\rho\iota\alpha\sigma\alpha\nu \acute{\alpha}\rho\tau\rho\rho\iota\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$  — «пашущие пахали»<sup>959</sup>. Оба греческих слова восходят к глаголу  $\acute{\alpha}\rho\tau\rho\rho\iota\alpha\omega$  «пахать», что говорит о стремлении Аквилы буквально передать значение еврейского источника, близкого масоретскому тексту.

Перевод Септуагинты  $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\iota\nu\omicron\nu \omicron\iota \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$  предполагает, что вместо масоретского  $\text{פִּשְׁרֵי}$  «пахари» в источнике присутствует слово  $\text{רְשָׁעִים}$  «грешники», образованное от  $\text{רָעָה}$  «злой человек, злодей, нечестивец, виновный в преступлении» (см. Исх 2:13; Иез 3:18). Разница между словами  $\text{פִּשְׁרֵי}$  и  $\text{רְשָׁעִים}$ , записанными без огласовок, в первых буквах  $\text{פ}$  /  $\text{ה}$  (MT/LXX), а также в дополнительной букве  $\text{ע}$  (LXX). Если даже допустить, что изменение  $\text{פ}$  на  $\text{ה}$  было обусловлено ошибкой зрения вследствие схожести написания букв, вряд ли греческие переводчики прибавили букву  $\text{ע}$  к слову  $\text{פִּשְׁרֵי}$ , чтобы получить  $\text{רְשָׁעִים}$ . Более вероятно, что буква  $\text{ע}$  была утрачена в масоретской традиции на каком-то этапе переписывания текста. В пользу такого предположения служит употребление слова  $\text{רְשָׁעִים}$  в 4 стихе псалма MT, а также в рукописи 11QPs<sup>a</sup>, в которой отчетливо видны слова  $\text{פִּשְׁרֵי רְשָׁעִים}$  «пахали грешники» (ст. 3)<sup>960</sup>. Ошибка, связанная с пропуском  $\text{ע}$  при копировании текста в масоретской традиции, могла произойти в силу схожести стоящих рядом  $\text{ע}$  и  $\text{פ}$ . В данном случае нельзя не заметить сближение Септуагинты с кумранской рукописью 11QPs<sup>a</sup> против MT и, одновременно, сближение MT с переводом Аквилы. Учитывая расхождение свидетельств, можно допустить, что два разных еврейских источника или, при наличии единого *Vorlage*, две традиции интерпретации библейского текста существовали в период создания перевода Септуагинты. Переводчик LXX предпочел одну версию из двух, которые были уже в его время<sup>961</sup>.

Для глагола  $\text{פִּשְׁרֵי}$  в значении «пахать» в Септуагинте зачастую эквивалентом служит  $\acute{\alpha}\rho\tau\rho\rho\iota\alpha\omega$  (см. Втор 22:10; Суд 14:18 и др.). Глагол  $\text{τεκταίνωμαι}$  «строить, изобретать, придумывать», от которого происходит употребленная в 128 псалме форма имперфекта третьего лица множественного числа  $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\iota\nu\omicron\nu$  «строили», служит эквивалентом для  $\text{פִּשְׁרֵי}$ , как правило, в переносном значении — «замышлять [зло], строить [ковы]» (см. Притч 3:29; 6:14, 18; 12:20; 14:22). Однокоренной глагол  $\text{τεκταίνω}$  «плотничать, ковать, изготавливать, планировать, проектировать» происходит из области ремесленного труда. Употребляя  $\text{τεκταίνωμαι}$ , как

<sup>959</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 286.

<sup>960</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants.* P. 703.

<sup>961</sup> Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante.* P. 156.

отмечает Т. Краус, авторы Септуагинты уходят от образа сельскохозяйственного труда, «пахущие пахари» у них превращаются в «строящих [зло] грешников»<sup>962</sup>.

В ревизии Симмаха, восстановленной Ф. Филдом по Сиро-Гексаплам, встречаем туманный перевод τεκταίνοντες ἐπὶ τοὺς τεκταίνοντας — «строящие на строящих». Как видно, Симмах возводит оба слова к одному глаголу, но, в отличие от Аквилы, он ориентируется на глагол τεκταίνομαι, употребленный в Септуагинте. Таким образом, налицо две традиции переводов — следующая масоретскому тексту («пахали»; Аквила, Феодотион) и следующая Септуагинте («строили»; LXX, Симмах).

Во второй части 3 стиха МТ стоит фраза עָרְרֵיכֶם לְמַעְנֵיכֶם — «сделали длинными борозды их». Такое понимание еврейского текста поддерживает ревизия Аквилы, у которого находим: ἐμήκυναν πλῆθρον αὐτῶν — «растянули [пространство] пашни их»<sup>963</sup>. Перевод Quinta из Гексапл Оригена указывает на то, что увеличили τοὺς ἀλλάκας αὐτῶν — «борозды их».

Еврейское существительное מַעְנֵם «борозда» в масоретском тексте встречается всего дважды (см. 1 Цар 14:14; Пс 128:3), с предлогом ל̣ только в данном псалме. В МТ псалма стоит *Ketib* עָרְרֵיכֶם, за которым следует *Qere* עָרְרֵיכֶם, а с учетом эмендации — עָרְרֵיכֶם «их грехи» или עָרְרֵיכֶם «их смирение/покорность» (см. аппарат к BHS). Как отмечается в словаре BDB, единственное число существительного מַעְנֵם встречается только в 1 Цар 14:14, где текст испорчен<sup>964</sup>.

Не исключено, что переводчик псалма LXX понял, что слово עָרְרֵיכֶם «борозды» имеет приставку מ, которая может служить сокращением от מן «вдали от, с, вне», и потому в процессе перевода мысленно исправил выражение עָרְרֵיכֶם на עָרְרֵיכֶם (עָרְרֵיכֶם = ἀνομίαν αὐτῶν — «беззакония их»). Из текста Септуагинты ἐμάκρυναν τὴν ἀνομίαν αὐτῶν — «удлинили беззаконие их» можно сделать вывод, что в сознании переводчика было не עָרְרֵיכֶם («борозды их»), а עָרְרֵיכֶם («беззакония их»). В итоге получился перевод, в центре внимания которого стал закон, а не отсылка к сельскохозяйственной жизни, присутствующая в МТ (см. ст. 3 МТ; Пс 119:5).

Еврейское слово יָוַץ «ошибка, грех, преступление» (см. Пс 17:24), от которого образовано выражение МТ עָרְרֵיכֶם «преступления их» (см. Пс 128:3; ср. Ос 10:10), имеет в Септуагинте такие эквиваленты: ἀδικία, ἀμαρτία, ἀνομία, κακία и др. У Симмаха мы встречаем выражение παρέτειναν κακοῦντες — «простирали творящие зло», подразумевающее, что κακοῦντες, «творящие зло»,

<sup>962</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1848.

<sup>963</sup> πλῆθρον — 1) мера длины, равная 100 греческим футам, 2) мера плоскости, равная 10 000 квадратным футам. — См. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1414.

<sup>964</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 776. Схожая ситуация встречается в Ос 10:10, где *Ketib* имеет форму עָרְרֵיכֶם и считается испорченным текстом, поскольку невозможно себе представить, чтобы Господь наказывал сынов нечестия из-за двойных «борозд их». Поэтому многие ученые вслед за Септуагинтой, Вульгатой и Пешитой читают текст Ос 10:10 по *Qere* עָרְרֵיכֶם — «преступления их». — Selbie J. A. Furbow // A Dictionary of the Bible : Dealing with Its Language, Literature, and Contents Including the Biblical Theology. Vol. 2, 1911. P. 73.

увеличили меру беззакония. У Симмаха, как и в LXX, речь идет не о бороздах, а о беззакониях или их творцах. Это значит, что оба перевода (LXX и Симмах) опираются на исправленный текст псалма, в котором вместо  $\text{מַעֲוֹנוֹת}$  присутствует  $\text{מַעֲוֹנוֹ}$ .

**Ст. 4.** В четвертом стихе мы встречаем характерную для МТ пару антонимов  $\text{צַדִּיק}$  «праведный» и  $\text{עֲשֵׂי־רָע}$  «грешный», которая переводится на греческий парой типовых для Псалтири LXX антонимов  $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  и  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ <sup>965</sup>.

В Синодальной Библии написано, что Господь «рассек узы нечестивых». Если переводить ближе к букве МТ, Господь «разрубил  $\text{לִבְעֻר}$  веревки грешников». Еврейское слово  $\text{לִבְעֻר}$  означает «веревка, канат, цепь». Такими узами связывали поработанных, чтобы отвести в плен (см. Суд 15:13; Исх 28:14), или запрягали животных, чтобы охранять поле (см. Иов 39:10). Аквила пишет, что Господь  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\omicron\psi\epsilon \beta\rho\acute{o}\chi\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$  — «разрубил петли безбожных (нечестивых)»; Симмах — что  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\omicron\psi\epsilon \beta\rho\acute{o}\chi\omicron\upsilon\varsigma \pi\alpha\rho\alpha\nu\acute{o}\mu\omega\nu$ , «разрубил петли противозаконных (несправедливых)»; Феодотион —  $\kappa\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma$ , «ошейники (цепи)»; в переводе Quinta —  $\kappa\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{o}\mu\omega\nu$ , «ошейники незаконных». Как видно, указанные ревизии из Гексапл идут по пути уточнения деталей текста масоретской традиции, делая перевод более рельефным. При этом все ревизии говорят об узах праведников, которые были возложены на них нечестивыми.

В тексте LXX говорится, что Господь не освобождает праведников, а наказывает грешников. Субъект «Господь» остается в LXX тем же, что и в МТ, но меняется объект: вместо веревок на праведниках Господь «изрубил  $\alpha\upsilon\chi\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$  шеи грешников». Хотя в Синайском кодексе и в рукописи 55 слово  $\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$ , в отличие от других свидетелей LXX, употреблено в единственном числе ( $\alpha\upsilon\chi\acute{\epsilon}\nu\alpha$  — «шею»), это не меняет общего смысла. Слово  $\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$  «шея» употреблено в Септуагинте шесть раз и служит аналогом еврейскому  $\text{עֵרֶךְ}$  «затылок, шея» (см. Пс 17:41). Перепутать слова  $\text{לִבְעֻר}$  «веревка» и  $\text{עֵרֶךְ}$  «шея» сложно, что говорит о том, что переводчик 128 псалма пользовался *Vorlage*, отличным от МТ, или вносил в текст свою интерпретацию.

Чтобы получить связанный рассказ, согласно Э. Ценгеру, греческий переводчик принял два изменения. Во-первых, существительное  $\text{מַעֲוֹנוֹת}$  (*Ketib*) или  $\text{מַעֲוֵנוֹת}$  (*Qere*) «борозды» (ст. 3) он возвел к слову  $\text{עֲוֹן}$  «грех, вина», которое обычно переводится в Септуагинте как  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ , «беззаконие». Во-вторых, слово  $\text{לִבְעֻר}$  «веревка» (ст. 4) заменил на  $\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$  «шею» нечестивых (об обезглавливании врагов см., например, в Нав 10:24–26; 1 Цар 17:51). Ценгер считает, что трудно объяснить, как  $\text{לִבְעֻר}$  «веревки» превратились в  $\alpha\upsilon\chi\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$  «шеи» (ст. 4). Поскольку в Пс 2:3 LXX еврейское слово  $\text{לִבְעֻר}$  было переведено как  $\zeta\upsilon\gamma\acute{o}\varsigma$  «ярмо», ученый предполагает, что в 1–4 стихах 128 псалма образ ярма был заменен на «шею», несущую ярмо, чтобы сформировать метафору

<sup>965</sup> Olofsson S. The Translation of  $\text{עֲשֵׂי־רָע}$  and the Homogeneity of LXX Psalms. P. 88.

войны<sup>966</sup>. В таком случае переводчик возвел форму глагола  $\psi\acute{\rho}\eta\eta$  «пахали» к корню  $\psi\eta\eta$ , но, отклоняясь от МТ, придал слову значение из области строительства<sup>967</sup>.

Анализ 128 псалма выявляет те ошибки, которые могли появляться в рукописной традиции передачи еврейского текста, а также технику греческого перевода. Как видно, греческий переводчик не адаптирует концепции еврейского монотеизма к эллинистической ментальности, не пытается трактовать псалом в аллегорическом ключе, не делает вставок или пояснений. В то же время совокупность особенностей лексики еврейского и греческого псалмов создает разное восприятие описанных в них чувств и образов. Тенденции переводческой техники, на наш взгляд, могут быть объяснены тем, что в двух языковых версиях псалма мы имеем дело с разными реалиями исторических событий, современниками которых были создатели текста еврейской Библии и переводчик Септуагинты.

**Ст. 5.** За исключением комментария святителя Иоанна Златоуста, разночтений данного стиха в рукописях Септуагинты и в ревизиях нет. Септуагинта выражает пожелание, что ненавидящие Сион  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\text{ρα}\acute{\phi}\eta\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  — «да будут возвращены вспять» (назад к себе домой)<sup>968</sup>, Иоанн Златоуст —  $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\text{ρα}\lambda\acute{\eta}\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$ , «да будут опрокинуты назад / уничтожены» ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\text{ρ}\acute{\epsilon}\lambda\omega$  значит «поворачивать вверх дном, опрокидывать», в пер. знач. — «истреблять, уничтожать»).

Из 41 раза употреблений слова  $\gamma\eta\eta\zeta$  «спина, назад, запад, затем» в каноническом тексте греческого Ветхого Завета 24 раза оно служит эквивалентом слову  $\acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  «назад, позади, обратно, вновь». При этом в Септуагинте это слово часто встречается в составе конструкции  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  (см.: Быт 49:17; 2 Цар 1:22; Ис 28:13). Во всех греческих псалмах  $\gamma\eta\eta\zeta$  переводится как  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  (см. Пс 9:4; 34:4; 39:15; 43:11, 19; 55:10; 69:3; 77:66; 113:3, 5; 128:5). Ранее сочинений александрийского библиотекаря Аристофана Византийского (ок. 257–180 гг. до н. э.) выражение  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  в античной литературе почти не встречается. Следовательно, его можно считать особенностью Септуагинты и подтверждением гипотезы о происхождении перевода псалмов не ранее II века до н. э. Впоследствии данная конструкция вошла в тексты книг Нового Завета (см.: Мк 13:16; Лк 9:62; 17:31; Ин 6:66; 18:6; 20:14).

<sup>966</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Die Psalmen 101–150. P. 419.

<sup>967</sup> Ibid. P. 418.

<sup>968</sup> Особенность конструкции  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  заключается в том, что предлог  $\epsilon\iota\varsigma$  указывает на место движения или направление. За ним следует артикль среднего рода множественного числа  $\tau\acute{\alpha}$ . Сочетание  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}$  требует существительного, поскольку артикль перед наречием  $\acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  в классической грамматике не ставится. Вполне возможно, что между  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}$  и  $\acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  когда-то стояло слово, например,  $\delta\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha$  «дома» (от  $\delta\acute{\omicron}\mu\alpha$  — дом, жилище), которое впоследствии выпало. Пожелание  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\text{ρα}\acute{\phi}\eta\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  — «да будут возвращены *назад в [свои] дома*» звучит более литературно, чем обрезанная фраза  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\text{ρα}\acute{\phi}\eta\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\omega$  «да будут возвращены *в назад*». Случаи выпадения слова «дом» имеются. Как указывается в лексиконе Liddell-Scott,  $\epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἄϊδαο}$  в аттическом диалекте подразумевает выпавшее слово  $\delta\acute{\omicron}\mu\omicron\nu$ :  $\epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἄϊδοῦ}$  [ $\delta\acute{\omicron}\mu\omicron\nu\varsigma$ ] «в жилище Ада», т. е. в преисподнюю. — Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 491.

**Ст. 6.** В шестом стихе нечестивые сравниваются с травой, растущей на кровлях домов. Высыхающая под влиянием испепеляющего солнца и знойного ветра трава в псалме служит метафорой смертности человеческой жизни (ср. Пс 36:2; 89:6; 102:15–16). Трава на кровлях не радует глаз, как цветущие весенние цветы; это вредный сорняк, который нужно своевременно выдернуть, чтобы он не разрушил крышу дома. Ненавистники Сиона являются такими «сорняками», которые должны исчезнуть, как трава на крышах, у которой неглубокие корни<sup>969</sup>.

В тексте LXX говорится ὡς χόρτος δωμαίων — «как трава кровель». Греческое выражение является калькой еврейского כַּדְּרֵי קַיִשׁ, «как трава крыш». На плоских глиняных крышах домов (см. Втор 22:8, Нав 2:6, 8), дворцов (см. 2 Цар 11:2), Храма (см. Суд 16:27) или башен входного портала оборонительных сооружений города (см. 2 Цар 18:24) можно было ночевать или производить работу (Притч 21:9; 25:24). В четвертой книге Царств слабые жители городов, побежденные ассирийцами, сравниваются с полевым кормом для скота (травой, сеном), зеленым кормом, χλόη δωμαίων «зеленью домов», вытопанной и ставшей мусором (см. Иез 34:19). Пророк Исайя говорит, что жители опустошенных городов стали ὡς χόρτος ξηρὸς ἐπὶ δωμαίων — «как сухая зелень на кровлях» и ὡς ἄρῳστις — «как трава / корм» (Ис 37:27).

При сравнении нечестивцев с травой кровель в одних рукописях Септуагинты используется предлог ὡς «как» (S, R, 1219), в других — ὡσεὶ «как если бы, как, как будто» (L, Tht, A). В первом случае речь идет о сравнении, во втором случае условность усиливает состояние обреченности: ненавидящие Сион как будто трава, которая засыхает до того, как ее сорвут.

Масоретский текст второй половины шестого стиха говорит о траве на кровлях, которая יִבֹּשׁ קִדְמָתָהּ שֶׁלֶף יָבֵשׁ — «прежде, нежели будет исторгнута, засыхает» (возможен перевод «увядает, прежде чем взойдет»; ст. 6). Русский Синодальный перевод говорит о выдергивании травы, что соответствует значению еврейского слова יִבֹּשׁ «вытаскивать» (см. Суд 3:22, 9:54 и др., где данный глагол описывает процесс извлечения меча из раны или из ножен). Перевод LXX говорит о траве, которая πρὸ τοῦ ἐκπλασθῆναι ἐξηράνθη — «прежде, чем была вырванной, будет засушена» (ἐκπλάω — «вытаскивать»). Исихий Иерусалимский после глагола ἐκπλασθῆναι вставляет дополнение αὐτόν, уточняя тем самым мысль псалмопевца: «прежде чем она [трава] будет вырвана».

В аппарате к изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia приводится предположение, что за выражением יִבֹּשׁ קִדְמָתָהּ שֶׁלֶף יָבֵשׁ изначально стояла фраза יִבֹּשׁ קִדְמָתָהּ שֶׁלֶף יָבֵשׁ — «которую восточный ветер опалает [и] она чахнет» (קִדְמָתָהּ — «восток, восточный ветер»; יָבֵשׁ — «иссушать», см. Быт 41:6, 23,

<sup>969</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Die Psalmen 101–150. P. 417.

27)<sup>970</sup>. В пользу данной эмендации может свидетельствовать текст перевода Sexta по Гексаплам, в котором речь идет о траве, которая чахнет *πρὸ τοῦ ἐκστερεῶσαι* — «прежде, чем затвердеет». Лесли Аллен, напротив, полагает, что исправление, предложенное авторами BHS на основе 4 Цар 19:26, вряд ли уместно, поскольку в таком случае требуется удалить слово *יָבֵשׁ* «засыхает» (ст. 6) из масоретского текста, а в его поддержку служит игра слов между *יָבֵשׁוּ* «да постыдятся» (ст. 5) и *יָבֵשׁוּ*, «засохнут» (ст. 6)<sup>971</sup>.

Ряд исследователей, начиная с фон Ортенберга, полагает, что в изначальном тексте была не форма глагола *הִלֵּשׁ* «вытягивать, исторгать», а глагола *הִלֵּה* «прорасти»<sup>972</sup>. Карл Кейл и Франц Делич считали, что в контексте псалма *רִיבֵי* «травы» выступает объектом по отношению к глаголу *הִלֵּשׁ*, который принимает значение «выдвигаться, развиваться»<sup>973</sup>. В пользу гипотезы о «прорастании» травы служат те греческие рукописи, согласно которым трава засыхает *πρὸ τοῦ ἐξανθῆσαι ἐξηράνθη* — «прежде цветения» (*ἐξανθέω* — «цвести, отцветать, линять, блекнуть»; U, Sa, 1219, 2013). В ревизии Аквилы — *ὁ ἀρχῆθεν ἀνέθαλεν* «который изначально процвел» (*ἀναθάλλω* — «расцветать опять, получать новые силы»), в переводе блаженного Иеронима с древнееврейского — *statim ut viruerit* «как только зазеленеет (вырастет)». Симмах говорит о засыхании травы *πρὸ τοῦ ἐκκαυλῆσαι* «прежде появления стебля» (*ἐκκαυλέω* — «появление стебля, развитие ствола»).

Все это говорит о том, что трудный для понимания еврейский текст *יָבֵשׁוּ הִלֵּשׁ לִמְדָשׁ*, который переводится на русский язык как «прежде, нежели будет исторгнута», в греческих переводах мог интерпретироваться по-разному: «прежде, чем будет вырвана» и «прежде, чем прорастет». При этом Септуагинта показывает большую близость к МТ, чем ревизии Аквилы, Симмаха и перевод Иеронима с еврейского.

**Ст. 7.** Согласно Септуагинте, в первой половине стиха речь идет о том, что жнец наполняет *τὴν χεῖρα αὐτοῦ* «руку свою». Святитель Иоанн Златоуст употребляет синоним: *τὴν δράκα αὐτοῦ* — «руку свою»<sup>974</sup>.

Масоретский текст второй половины седьмого стиха краткий: *וְיָבֵשׁוּ מְעַמְרֵהוּ* — «и собирающий за пазуху». В Септуагинте мы встречаем развернутое выражение: *καὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ ὁ τὰ δράγματα συλλέγων* — «и [за] пазуху свою собирающий колосья». Существительное *κόλπος* показывает, где собиратель снопов хранит то, что было собрано во время урожая. Это слово может указывать на складку верхней одежды в области груди, которую жнец, держа перед собой,

<sup>970</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 870 ; Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 7, 2011. P. 187–188.

<sup>971</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 247.

<sup>972</sup> V. Ortenberg E. F. J. Zur Textkritik der Psalmen. Halle : Mühlmann, 1861. P. 30.

<sup>973</sup> Keil C. F., Delitzsch F. Commentary on the Old Testament. Vol. 5. P. 775.

<sup>974</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 372.



может использовать как сумку (отсюда κόλλος также — «нагрудник», «лоно женщины/утроба»; ср. Ис 49:22)<sup>975</sup>.

В переводах Аквилы и Quinta вместо τὸν κόλλον αὐτοῦ, как указывает Ф. Филд со ссылкой на Сиро-Гексаплы, стояло выражение «соединение τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ *рук / объятий* его»<sup>976</sup>. Стремясь уйти от многозначности существительного κόλλος «утроба, грудь, пазуха» авторы данных ревизий используют слово ἀγκάλη «рука, объятия». Слово ἀγκάλη является синонимом употребленного в первой половине стиха слова χεῖρ «рука». Повтор синонимов меняет ритм фразы и ее звучание: «ею не наполнит *руку свою* жнущий и *рук своих* собирающий колосья».

Еврейское причастие קצור имеет значение «собирать срезанные колосья». Греческий переводчик LXX использовал его буквальное значение, но передал двумя словами ὁ τὰ δράγματα συλλέγων — «собирающий колосья», поскольку в греческом языке отсутствует глагол, описывающий процесс собирания колосьев одним словом.

**Ст. 8.** Упоминание пахарей на поле, травы на кровле, жнеца, собирающего урожай, погружает читателя псалма в атмосферу сельской жизни. Из контекста становится ясно, что разные народы трудятся на полях по соседству. Лица, притесняющие евреев, «ненавидящие Сион» (ст. 5), должны постыдиться и обернуться назад. О них, как указано в псалме LXX, οἱ παράγοντες — «проходящие мимо» — не скажут: «благословение Господне на вас (ἐφ' ὑμᾶς); благословляем вас (ὑμᾶς) именем Господа!» (ст. 8). В масоретском тексте, как и во многих вариантах перевода Септуагинты, в данном благопожелании дважды употребляется местоимение ὑμᾶς «вас» (Bo, Sa, R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup>, Ga, Tht, A'). Повтор слов «благословение... на вас / благословляем... вас» придает фразе поэтический ритм и музыкальное звучание. Отрицание «не скажут» (ст. 8), которое стоит перед данным выражением, подчеркивает недоброжелательное отношение евреев к «ненавидящим Сиона».

В Синайском кодексе, как в ряде иных свидетелей LXX, вместо местоимения второго лица ὑμᾶς «вас» употребляется местоимение первого лица ἡμᾶς «нас» (T, Tht, 55). Пожелание παράγοντες «проходящих мимо» в таком случае получает иное звучание: «благословение Господне на нас (ἐφ' ἡμᾶς); благословляем вас (ὑμᾶς) именем Господа!» (ст. 8). Замену ὑμᾶς на ἡμᾶς можно назвать теологически мотивированной. Употребление ἡμᾶς вместо ὑμᾶς может намекать, что благословение Господне априори пребывает на сынах Израиля или каких-то избранных лицах, а уж они преподают его другим людям.

В большинстве рукописей LXX говорится о том, что собирающих колосья прохожие εὐλογῆκαμεν — «благословили». Форма греческого глагола perf. ind. act. 1 pl. от εὐλόγῳ

<sup>975</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1848.

<sup>976</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 286.

соответствует еврейскому בָּרַכְנוּ «благословляем», piel perf. 1 pl. от בָּרַךְ. Обратим внимание, что греческий переводчик относит время действия к прошлому («благословили»), в то время как масоретский текст говорит о настоящем («благословляем»). В иных случаях там, где масоретский текст использует перфект מָלֵא «наполняет», דָּבָרָם «говорят», переводчик LXX употребляет аористы ἐπλήρωσεν «наполнил» и εἶπαν «сказали» (ст. 7-8а). Разница в употреблении времен может быть объяснена литургической функцией псалма. В Иерусалимском Храме он актуализировался каждый раз, когда паломники приходили туда за священническим благословением. В диаспоре псалом не выполнял литургической функции, а служил воспоминанием о былых паломничествах на Сион. Возможно, это повлияло на перевод. В то время как в масоретском тексте действие разворачивается в настоящем времени: «благословляем вас именем Господним!», в Септуагинте подчеркивается, что проходящих «уже благословили».

В Синайском кодексе меняется время глагола: εὐλογήσομεν «благословим» (fut. ind. act. 1 pl. от εὐλογέω). В латинских рукописях VI века встречаются переводы benedicimus — «благословляем» (praes. ind. act. 1 pl. от benedico, «хорошо отзываться, хвалить, благословлять», La<sup>R</sup>) и benedicamus — «да благословим» (praes. conj. hortativus act. 1 pl. от benedico, La<sup>G</sup>). В случае εὐλογήκαμεν (LXX) действие завершённое — уже «благословили»; в остальных случаях выражается намерение, благословение должно быть преподано.

Описанное в 8 стихе взаимное благословение, как полагают исследователи, могло быть либо формой приветствия членов общины входящих в Храм паломников, либо формой священнического благословения паломникам, покидающим Храм<sup>977</sup>. Второе предположение выглядит весьма правдоподобным. В православной богослужебной традиции возглас священника «благословение Господне на вас...» и поныне звучит в завершении литургии перед тем, как прихожане начнут расходиться по домам.

**Резюме.** Эрих Ценгер полагает, что в масоретском тексте присутствуют метафоры пахоты, посева и жатвы, почерпнутые из мира сельскохозяйственной жизни. Картина мира в первой части греческого псалма (ст. 1–4), напротив, ближе к городскому культурному контексту<sup>978</sup>. Действительно, употребление глагола τεκταίνομαι «создавать планы, строить» в 3 стихе псалма ближе к городскому контексту (работа с деревом и камнем, обработка металла), чем корень еврейского глагола שָׂרַפּ со значением «орать, пахать плугом», указывающего на деревенскую жизнь.

В 1–4 стихах греческого псалма метафора притеснения меняется на картину войны (πολεμέω — «вести войну», ст. 1–2; οἱ μισοῦντες — «ненавидящие», ст. 5), вместо πύργου «веревки,

<sup>977</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1848.

<sup>978</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Die Psalmen 101–150. P. 418-419.

уз» нечестивых переводчики указывают на ἀρχένας «шеи» грешников (ст. 4; ср. истории об обезглавливании ведущих войну царей в Нав 10:24-26; 1 Цар 17:51). Поскольку во 2 псалме слово לַבַּי «веревка» переведено как ζυγὸν «ярмо» (см. Пс 2:3), следовательно, мы имеем дело с метонимией. Переводчик сместил акценты, чтобы показать, как ἀμαρτωλοί «грешники» (ст. 3–4) будут наказаны за свое ἀνομία — «беззаконие» (ст. 3).

Метафоры притеснения с юности, человека с длинными бороздами на спине и разрубания уз (веревки) были атрибутами рабства (ст. 2–4 МТ), что может свидетельствовать о том, что Вавилонский плен был той атмосферой, которая повлияла на написание еврейского текста псалма (VI в. до н. э.). Обозначенный в греческом переводе образ войны и противостояния (пересиливания), грешников, которые за спиной строят козни и умножают беззакония, шеи которых Господь изрубил (ст. 2–4 LXX), мог быть характерен для эпохи греко-римской экспансии на новые территории Средиземноморья и гражданских войн в Палестине в период восстания Маккавеев (II в. до н. э.).

Работая над текстом, переводчики Септуагинты обращались к военной лексике, поскольку состояние войны было реальностью их повседневной жизни. Их деятельность была связана не со вспахиванием полей, а с написанием деловых документов или толкованием правовых норм Закона. Поэтому, когда они встречали вышедшие из употребления слова или неясные выражения, то могли иначе понять текст и, соответственно, иначе интерпретировать. Кроме того, употребляя ἀνομίαν «беззаконие» вместо πληγῶν «борозды» они тем самым создали ссылку на следующий псалом, где νόμος «закон» и ἀνομία «беззаконие» являются ключевыми понятиями (см. Пс 129:3, 5, 8 LXX). Переводчики-книжники дважды охарактеризовали своих врагов словом ἀμαρτωλός — «грешный, нечестивый», акцентируя внимание на совершенном ими ἀνομία, «беззаконии» (Пс 128:3–4). Историко-культурная среда, в которой они жили, в какой-то мере объясняет причины несовпадений еврейского текста псалма с его переводом LXX.

## Псалом 129

**Таблица 32. Перевод 129 псалма с древнегреческого языка на русский**

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε, κύριε· <sup>2</sup> κύριε, εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου· γενηθήτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου.	Песнь ступеней. <sup>1</sup> Из глубин возопил к Тебе, Господи, <sup>2</sup> Господи, услышь голос мой! Да будут уши Твои обращены к голосу моления моего.

<p><sup>3</sup> ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ, κύριε, κύριε, τίς ὑποστήσεται; <sup>4</sup> ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἴλασμός ἐστιν. <sup>5</sup> ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε, κύριε, ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου. <sup>6</sup> ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός· ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραηλ ἐπὶ τὸν κύριον. <sup>7</sup> ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος, καὶ πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις, <sup>8</sup> καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραηλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ.</p>	<p><sup>3</sup> Если беззакония Ты заметишь, Господи, Господи, кто выстоит? <sup>4</sup> Но у Тебя помилование. <sup>5</sup> Ради закона Твоего я ждал Тебя, Господи, ждала душа моя слова Твоего. <sup>6</sup> Понадеялась душа моя на Господа от стражи утренней до ночи. От стражи утренней пусть уповаает Израиль на Господа: <sup>7</sup> поскольку у Господа милость и многое у Него искупление, <sup>8</sup> и Он избавит Израиля от всех беззаконий его.</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Ст. 1.** В начале псалма LXX ἐκ βαθέων ἐκέκραζά σε, κύριε — «из глубин возопил к Тебе, Господи» (ср.: Пс 118:146) есть разночтения в рукописях: в некоторых (S, A') употребляется местоимение σύ «ты» в роли прямого дополнения σε «тебе» (acc. sing.), в иных случаях (L') — σοι «тебе» (dat. sing.) как *dativus commodi*, а в Веронской Псалтири (R) — с предлогом πρὸς σέ «к тебе».

У Аквилы сказано: ἐκ βαθέων ἐπεκαλεσάμην σε, κύριε — «из глубин я призвал [на помощь] Тебя, Господи». У Симмаха: ἐκ βαθυτάτων ἐκάλεσά σε, κύριε «из глубин я призвал Тебя, Господи». Разница между словами βάθος и βαθύτης заключается в том, что в первом случае мы имеем дело с «глубиной» как расстоянием от поверхности земли, а во втором случае — с каким-то переживанием, исходящим из «глубины» души. Это позволяет нам сделать вывод, что перевод Симмаха нацелен на то, чтобы передать всю глубину переживаний лирического героя псалма, а не какой-то глубокой ямы, откуда он зовет на помощь.

**Ст. 2.** В масоретском тексте псалмопевец обращается ко Господу с просьбой: *יְהִי קוֹלִי שְׁמוּעָה*, «послушай голос мой». Согласно тексту Септуагинты, лирический герой обращается ко Господу со словами: εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου — «прислушайся к голосу моему!».

В некоторых рукописях Септуагинты просьба псалмопевца звучит несколько иначе: прислушайся к τῆς προσευχῆς — «молитве» моей (He, A) или вслушайся в τὴν προσευχὴν — «молитву» мою (R, La<sup>R</sup>). Такое же понимание «голоса» как «молитвы» мы встречаем в 63 псалме Веронской Псалтири (см.: Пс 63:2). Внесение уточнения в Пс 63:2 выглядит не совсем удачным, поскольку в тексте псалма Септуагинты εἰσάκουσον, ὁ θεός, τῆς φωνῆς μου ἐν τῷ δέεσθαί με — «услыши, Боже, *голос мой* в прощении моем» слово φωνή «голос» является компонентом просьбы. Замена φωνή на προσευχή в Веронской Псалтири и в некоторых переводах LXX (Bo, Ga,

Не) придает переводу интерпретирующий характер: «услыши, Боже, *молитву мою* в прощении моем».

**Ст. 3.** Третий стих начинается словами: ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ, κύριε, κύριε «если беззакония [Ты] увидишь, Господи, Господи».

Древнееврейский текст псалма различает титулы Господа: יהוה (ст. 1, 5, 7), ה' (ст. 3) и יהוה (ст. 2, 3, 6). Имя יהוה по преимуществу переводится в Септуагинте как κύριος, реже как θεός (см. Быт 4:1). Имя יהוה чаще переводится как κύριος, реже как δεσπότης (см. Быт 15:2) или θεός (см. Ис 3:17). Повтор обращения «κύριε, κύριε» в Септуагинте может говорить о том, что в еврейском источнике было написано либо יהוה יהוה «Господи, Господи» (что подтверждается в отношении данного псалма чтениями из средневековых еврейских рукописей), либо יהוה יהוה «Владыка, Господи!» (см. Нав 7:7). Как показал Брайан Бекман, нестандартные варианты перевода יהוה и יהוה в Притчах LXX свидетельствуют о том, что переводчики использовали такие термины, как θεός и κύριος (см. Притч 3:4-7, 19) как взаимозаменяемые. Это значит, что разные имена Бога в тексте LXX не отражают иную теологию, чем еврейский текст Библии<sup>979</sup>. В саидском переводе сочли второе κύριε «Господи» излишним и потому его опустили (Sa).

В латинской рукописи S. Germani VI века (La<sup>G</sup>) вместо iniquitates observabis — «будешь наблюдать несправедливости» (= ἀνομίας παρατηρήσῃ) перевода Иеронима стоит выражение iniquitas adsistit — «станет/появится несправедливость». Переводчик La<sup>G</sup> опускает слова «Господи, Господи» (Domine Domine = Κύριε Κύριε) и получает иное по смыслу выражение: si iniquitas adsistit quis sustinebit «если станет несправедливость, кто выстоит/выдержит». Если в Септуагинте действующим лицом является κύριος «Господь», то в рукописи La<sup>G</sup> действующим лицом становится iniquitas — «несправедливость». «Несправедливость» становится характеристикой той реальности, перед которой никто не может устоять. Хотя в тексте La<sup>G</sup> отсутствуют слова Domine Domine, в понимании переводчика, на наш взгляд, Господь остается Тем единственным, Кто может изменить реальность. Его имя не упоминается, но очевидно, что, когда все вокруг парализовано силами зла, только вмешательство сверхъестественных сил может переменить настоящее положение дел.

**Ст. 4–5.** В изданиях MT и LXX в стихах 4–5 деление текста не совпадает. После слов ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν — «ибо у тебя умилоствление / примирительная жертва» (ст. 4) издатели греческого текста ставят точку. В этом случае союз ὅτι «что, потому что» соединяет предложение с предыдущим стихом.

<sup>979</sup> Beeckman B. Theologica variatio? An examination of the variation in the Greek rendering of יהוה and יהוה in LXX Proverbs // HTS Theologiese Studies / Theological Studies. 2022. Vol. 78. No. 1, a7448. P. 6.

В 4 стихе масоретского текста выражение «ибо с Тобой прощение» продолжается словами לָמַעַן תִּירָא — «чтобы Тебя боялись». Аквила буквально перевел эту фразу: ἕνεκεν φόβου — «ради страха». В столбце Quinta Гексапл написано ὅπως ἐπίφοβος ἔσῃ — «чтобы Ты был страшным», т. е. «чтобы Тебя боялись».

В ревизии Симмаха выражение ἕνεκεν νόμου — «ради закона» является переводом древнееврейского לָמַעַן תִּירָא с огласовкой, отличной от МТ. Вместо глагола в породе *niph'al impf.* 2 *sing.* תִּירָא «Ты будешь почитаем / Тебя будут бояться» Симмах увидел в тексте слово «закон» в той форме его написания תּוֹרָא, которая встречается в кумранских рукописях<sup>980</sup>.

В 5 стихе Гёттингенской Септуагинты мы встречаем выражение ἕνεκεν νόμου σου — «ради закона Твоего», которое предполагает наличие местоименного суффикса у глагола в еврейском Vorlage. В переводе Псалтири с греческого языка блаженный Иероним опирается на Септуагинту, когда пишет: *propter legem tuam* — «из-за закона Твоего». С тем же самым мы встречаемся в *Psalterium Gallicanum* и в ряде греко-латинских рукописей (R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup>, Aug). Выражение Феодотиона τοῦ νόμου σου «ради закона Твоего» предполагает написание слова תּוֹרָא с местоименным суффиксом תּוֹרָתְךָ «закон Твой». Суффикса 2 *sing.* в этом месте МТ нет, хотя он есть в других местах Танаха.

В Синайском кодексе, как и в значительном числе иных греческих рукописей (Bo, Sa-2017, L', Su, A'), употребляется выражение ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου — «ради имени Твоего». Греческое слово ὄνομα «имя» в Септуагинте является устойчивым эквивалентом древнееврейского слова שֵׁם «имя». Переводчик не мог перепутать תּוֹרָא / תּוֹרָתְךָ («бояться Тебя / закона Твоего») с שֵׁם / שְׁמֶךָ («имя / имени Твоего»). Можно допустить, что в процессе копирования греческого перевода первоначальный ἕνεκεν τοῦ νόμου σου был переписчиком заменен более привычным ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου (ср. Пс 22:3; 78:9). Хотя в греческом тексте Исаяи встречается перевод ἰλητοῦρητο конструкцией καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (см. Ис 42:4), это не говорит о том, что переводчик Псалтири ориентировался на греческий текст Исаяи, в котром слово ὄνομα «имя» однажды служит эквивалентом для слова תּוֹרָא «закон» (второй раз во всей Септуагинте употребление такого нетипового эквивалента встречается в 2 Пар 6:16). То же самое можно сказать и про перевод *Sexta* по столбцам Гексапл Оригена: ἕνεκεν τοῦ γνωσθῆναι τὸν λόγον σου — «ради познания слова Твоего». Вероятно, переводчик пользовался другой рукописью или пересказал еврейский Vorlage в стиле таргума.

Славянский перевод Елизаветинской Библии «ради имени Твоего» восходит к греческому ὀνόματος. Такое выражение П. Юнгеров называет «общеупотребительным чтением» и помещает

<sup>980</sup> Clines D. J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 8. P. 612.

в основной текст своего перевода псалмов, хотя сам же отмечает, что Александрийский кодекс, Феодотион, Златоуст, Феодорит и Вульгата свидетельствуют в пользу νόμου, а не ὀνόματός<sup>981</sup>.

После слов אַתָּה יָרֵאָה לְפָנַי — «чтобы Тебя боялись» в масоретском тексте стоит знак *sof pasuk* (:), который указывает на конец стиха. Греческие переводы продолжают начатую ранее мысль и после слов ἕνεκεν τοῦ νόμου σου — «ради закона Твоего» читают без всякого знака препинания выражение ὑπέμεινά σε, κύριε — «потерпел/ожидал Тебя, Господи». Местоимение се отсутствует в Синайском кодексе, что ближе к масоретской версии текста אָנֹכִי יָרֵאָה לְפָנַי — «я ожидал Господа», в которой нет предлогов и местоимений. В столбце Quinta Гексапл Оригена приводится близкий по смыслу перевод: προσεδόκησα τὸν κύριον — «ожидал Господа». У Симмаха вместо выражения ὑπέμεινά σε употребляется διέμεινα κύριον «я [постоянно] ожидал Господа»<sup>982</sup>.

Во второй половине 5 стиха псалма LXX приводится выражение ὑπέμεινεν ἡ ψυχή μου εἰς τὸν λόγον σου — «ждала душа моя для слова Твоего / по слову Твоему». Слово λόγος в данном случае является распространенным переводом еврейского דְבָרִים. Аквила и Quinta вместо λόγος, «слово», употребляют существительное ῥῆμα — «речь, слово, изречение»<sup>983</sup>. Оба греческих слова, λόγος и ῥῆμα, в Септуагинте служат эквивалентами еврейского דְבָרִים.

В Синайском кодексе, как и в ряде иных рукописей и вторичных переводов (Bo, 55), приводится существительное с артиклем τὸν νόμον — «обычай, закон» (ст. 5). Греческое νόμος чаще всего служит эквивалентом еврейского הַחֹק. Не иная рукопись, а другое понимание текста обусловило выбор переводчика слова νόμος и изменило значение всей фразы: ждала душа моя не просто «слово» Господа, а Его «закон». Такая же замена λόγος, «слово», на νόμος, «закон», встречается в Синайском кодексе и в других местах (см. Пс 118:106). Следовательно, Синайский кодекс, как и некоторые рукописи, демонстрирует не иной Vorlage, а следы редактирования греческого текста.

У Исихия Иерусалимского вместо единственного числа τὸν λόγον «слово» употребляется множественное число τοὺς λόγους «слова». Поскольку такой перевод не подтверждается иными

<sup>981</sup> Юнгер П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 199. Исходя из симпатии казанского профессора к церковно-славянскому переводу, который он постоянно защищает в критическом аппарате, его издание вряд ли можно назвать чистым переводом греческого Ветхого Завета на русский язык без примеси славянизмов. Скорее, труд Юнгера представляет собой адаптированный для понимания верующими перевод славянской Псалтири с правками по греческому тексту.

<sup>982</sup> Слово «постоянно» мы добавляем в перевод, поскольку префикс διά «через» перед глаголом μένω в сложных словах означает движение от начала до конца в пространстве и во времени. — См. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 301; Глагол μένω с винительным падежом означает «ждать, ожидать кого-либо». — Там же. С. 796.

<sup>983</sup> В свое время Доменик Бартелеми показал связь ревизии *kaige* с переводами Аквилы и Феодотиона. На основании ряда характеристик редакции *kaige* Герман-Йозеф Венец пришел к выводу, что в ревизиях Псалтири перевод не только Феодотиона, но и Quinta принадлежит к группе *kaige*. По его убеждению, в ревизиях Псалтири между Аквиллой и Quinta даже более тесная связь, чем между Аквиллой и Феодотионом. — Venetz H. J. Die Quinta des Psalteriums : Ein Beitrag zur Septuaginta-und Hexaplaforforschung. P. 51–71, 84–90.

рукописями и слово  $\text{רַבִּי}$  стоит в масоретском тексте в единственном числе, его следует признать интерпретацией: святой Исихий привносит в текст свое понимание его.

Издатели *Biblia Hebraica Stuttgartensia* указывают, что к слову  $\text{רַבִּי}$  «слово» в еврейских рукописях могут добавляться разные местоименные суффиксы:  $\text{רַבִּי}$  «слово Его» (Ленинградский кодекс, 11QPs<sup>a</sup>) и  $\text{רַבִּיִךְ}$  «слово Твое» (средневековые манускрипты)<sup>984</sup>. С этим различием мы встречаемся и в переводах на разные языки:  $\text{τὸν λόγον αὐτοῦ}$  — «слово Его» (S, 2017, La<sup>G</sup>, Ga) и, соответственно,  $\text{τὸν λόγον σου}$  — «слово Твое» (*Psalterium Turicense* и иные рукописи)<sup>985</sup>. У Аквилы и в ревизии *Quinta*, как и в МТ, употребляется местоимение 3 лица  $\text{αὐτοῦ}$ , «его». В Гёттингенской Септуагинте приводится местоимение 2 лица  $\text{σου}$ , «твое». В этом случае, как видно, в издании греческой Псалтири предпочитается чтение, отличное от МТ. Возможно, выбор издателей был обусловлен не текстологическими мотивами (опора на старейшие из манускриптов, свидетельства большинства рукописей LXX), а риторическими — а именно, чтобы показать, что между выражениями  $\text{νόμου σου}$  и  $\text{λόγον σου}$  в 5 стихе псалма есть параллелизм.

После фразы  $\text{ὕπεμεινεν ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου}$  в основном тексте издания Гёттингенской Септуагинты ставится точка, а следующее слово  $\text{ἤλπισεν}$  относится к началу 6 стиха. В ревизии Аквилы предполагается другое деление текста на поэтические элементы:  $\text{ὕπεμεινεν ἡ ψυχὴ μου, καὶ τὸ ῥῆμα αὐτοῦ ἐκαράδοκῆσα}$  — «ожидала душа моя, и речи его я дождался»<sup>986</sup>. Союз  $\text{καί}$  предполагает трехчастный параллелизм, что соответствует масоретскому тексту, в котором глагол  $\text{אֶחְיֶה}$  «я ожидаю с надеждой» завершает последнюю часть выражения: «я ожидаю Господа, ожидает душа моя, и на слово Его я уповаю». Деление стиха на три колона придает мысли логическую завершенность, ясность и делает его поэтичным.

**Ст. 6.** В начальной фразе 6 стиха МТ отсутствует глагол, отчего все выражение выглядит незавершенным:  $\text{נַפְשִׁי לַיהוָה}$  — «душа моя на Господа» (во фрагментах из Каирской генизы и в некоторых средневековых рукописях прибавляется  $\text{לִי}$ ).

Кумранская рукопись 11QPs<sup>a</sup> и Септуагинта начинают смысловую фразу с близких по значению слов  $\text{אֶחְיֶה}$  «понадеялся» и  $\text{ἤλπισεν}$  «понадеялась [душа моя]». Поскольку в этом месте кумранская рукопись повреждена и содержит лакуны, можно только гадать, что в ней, как и в греческом переводе, выражение «душа моя» следовало сразу за глаголом «ждать / надеяться». На границе 5 и 6 стихов в рукописи 11QPs<sup>a</sup> присутствуют два однокоренных глагола  $\text{אֶחְיֶה אֶחְיֶה}$  — «я надеялся, ты надейся»<sup>987</sup>, которые представляют собой формы *hif. perf. 1 sing.* и *hif. imperat. 2*

<sup>984</sup> См. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. P. 1212.

<sup>985</sup> См. Rahlfs A. *Psalmi Cum Odis*. P. 312.

<sup>986</sup> Глагол  $\text{καράδοκέω}$  означает «дождаться результата». — См. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. P. 877.

<sup>987</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. P. 703.



sing. f. от глагола  $\text{לָחַל}$ . Императив  $\text{לְחַלְּךָ}$  встречается также в Пс 41:6, 12 и 42:5. Некоторые исследователи предполагают, что второй глагол при переписывании еврейских рукописей в масоретской традиции на каком-то этапе выпал. Их выводы влияют на те издания текста Библии, где в конце 5-го и в начале 6-го стиха ставятся близкие по значению глаголы «ожидать, надеяться, уповать»: *Et j'attends sa promesse. Mon âme compte sur le Seigneur* — «И я жду Его обещания. Моя душа *полагается* на Господа» (Louis Segond, La Sainte Bible, 1996); and in his word I *hope*; my soul *waits* for the Lord — «и на слово Его я *надеюсь*, моя душа *ждет* Господа» (New Revised Standard Version, 1989; English Standard Version, 2016); *ich warte auf sein Wort. Meine Seele wartet auf meinen Herrn* — «я *жду* Его слова. Моя душа *ждет* моего Господа» (Die Bibel: Einheitsübersetzung Der Heiligen Schrift, 2017); Und ich *warte* auf sein Wort. Ich *sehne mich* nach dem Herrn — «И я *жду* Его слова. Я *жажду* Господа» (Neue Evangelistische Übersetzung, 2019).

Последнее слово 5 стиха МТ  $\text{אֲנִי מְחַלְּכֵהוּ}$  «я жду» синтаксически и стихометрически является частью 6 стиха псалма Септуагинты. Вместо первого лица  $\text{אֲנִי מְחַלְּכֵהוּ}$  здесь читается третье лицо аориста  $\text{ἤλπισεν}$  «понадеялась» (как в ст. 1 и 5). В силу иного деления текста на смысловые отрывки начало 6 стиха LXX читается так:  $\text{ἤλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον}$  — «понадеялась душа моя на Господа». Последовательность слов в данном предложении соответствует синтаксису грамматики еврейского языка: предложение начинается сказуемым, за которым следуют подлежащее и второстепенные члены. В одной из рукописей (2017) отсутствует определенный артикль  $\text{τὸν}$ , что может быть обусловлено еврейским источником, в котором перед словом  $\text{יהוה}$  «Господь» артикль отсутствует (см. Пс 2:12).

Масоретский текст второй половины 6 стиха краткий:  $\text{מִשְׁמָרִים לְבָקָר מִשְׁמָרִים לְבָקָר}$  — «более, чем стражники утра, стражники утра». Он говорит о лицах, «охраняющих» город, во множественном числе —  $\text{מִשְׁמָרִים}$ , «стражники / сторожащие» (part. pl. m. от глагола  $\text{שָׁמַר}$ ). Аквила, как в масоретском тексте, употребляет причастие множественного числа:  $\text{ἀπὸ φυλασσόντων τὴν πρωῖαν}$  — «от/после сторожащих утром / с утра».

Греческий текст LXX употребляет существительное  $\text{φυλακή}$ , которое может означать: 1) акт содержания под стражей или несения караула; 2) деление ночи на отрезки времени; 3) охраняемое место или темницу; 4) охранников, дозорных; 5) бдительное хранение Закона, следование в соответствии с божественными предписаниями<sup>988</sup>. Указанная в 129 псалме  $\text{ἡ φυλακὴ πρωῖα}$  «утренняя стража» обозначает последнюю часть ночи<sup>989</sup>.

<sup>988</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 722.

<sup>989</sup> Если римляне делили ночь на четыре стражи, с шести вечера до шести утра (см. Мф 24:43; Лк 12:38), то греки на три. Такое деление ночи засвидетельствовано в Новом Завете (см. Мк 13:35, где упоминаются  $\text{ὄψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία, πρωῖ}$  — «поздно / вечер, полночь, пение петухов и утро». — См. Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 1067.

Получается, что наглядный еврейский образ храмовых стражников, которые с нетерпением ждут утра, чтобы смениться и отдохнуть (ст. 6), греческий переводчик LXX заменяет образом души, которая уповает на Господа с раннего утра до самого вечера. Не меняя букву текста при переводе выражения  $\text{מְשַׁרְיִם לְבָקֶרֶת}$ , он получает иной смысл путем превращения еврейского параллелизма «душа моя [ждет] — Господа / стражники [ждут] — утра» в распространенное предложение «[уповет] душа моя на Господа от стражи утренней...». Для этих целей он переводит существительное  $\text{בֶּקֶרֶת}$  «утро» прилагательным  $\text{πρωία}$  «утренний», подразумевая под «утренней стражей» указание на ранние часы утра. Как следствие, вместо метафоры ожидающих «утра стражников» появляется аскетическое обращение к душе читателя — постоянно надеяться на Господа, от «утренней стражи» ( $\text{φυλακῆς πρωίας}$ ; ст. 6) вплоть «до вечера» ( $\text{μέχρι νυκτός}$ ).

Существенное различие LXX от МТ заключается в том, что после первой фразы «от стражи утренней» в греческом переводе прибавляется  $\text{μέχρι νυκτός}$  — «до ночи». Эта экзегетическая вставка засвидетельствована в Sy и в латинских переводах: *ad noctem / in noctem (iuxta Septuaginta, Ga, RO, Moz, Med)*. Отсюда следует, что в Септуагинте и зависимых от нее переводах речь идет о том, что лирический герой псалма уповает на Господа весь день — «от утренней стражи до ночи».

В Александрийском кодексе вместо  $\text{μέχρι}$  употребляется союз  $\text{καί}$ , что подразумевает ожидание Господа  $\text{ἀπὸ φυλακῆς πρωίας καὶ νυκτός}$  — «от стражи утренней и ночи».

У Симмаха перевод более близкий к масоретскому тексту:  $\text{ἀπὸ φυλακῆς πρωϊνῆς ἕως φυλακῆς πρωϊνῆς}$  — «от стражи утренней до стражи утренней». Поскольку в масоретском тексте нет предлога соединяющего части предложения, Симмах, скорее всего, добавил  $\text{ἕως}$  «до» для уточнения времени.

В третьей части 6 стиха, согласно изданию Гёттингенской Септуагинты, следует фраза  $\text{ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον}$  — «от стражи утренней пусть уповет Израиль на Господа». Выражение  $\text{ἀπὸ φυλακῆς πρωίας}$  (=  $\text{מְשַׁרְיִם לְבָקֶרֶת}$  МТ) встречается в 6 стихе дважды. По всей видимости, в некоторых еврейских рукописях оно отсутствовало, или некоторые переводчики сочли его излишним и не стали повторять. Поэтому повторение данной фразы отсутствует в Синайском кодексе. Во многих латинских переводах также отсутствует повтор выражения «от стражи утренней», из чего следует иное прочтение всего 6 стиха: *a custodia matutina usque ad noctem speret Israhel in Domino* — «от стражи утренней до ночи да надеется Израиль на Господа» (Ga, RO). Более того, в Галликанской Псалтири также отсутствует окончание стиха *in Domino* «на / в Господа» (=  $\text{ἐπὶ τὸν κύριον}$ ; Ga), что делает мысль незавершенной.

**Ст. 7.** Масоретский текст 7 стиха начинается со слов  $\text{יְהוָה יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵינוּ}$  — «уповай, Израиль, на Господа!». Данная фраза в большинстве изданий Септуагинты относится к предыдущему стиху. При этом в масоретском тексте глагол стоит в императиве, предполагающем второе лицо

לְךָ — «ты [Израиль] уповай, ожидай», а в Септуагинте — в третьем лице: ἐλπισάτω, «пусть он [Израиль] уповаает» (предположительно לְךָ?). В таком случае выражение еврейского текста является завершённым предложением, призывающим Израиль надеяться на Господа. В нем чувствуется вовлеченность автора в происходящее, в то время как греческий текст показывает некоторую отстраненность переводчика — он словно смотрит на народ Израильский со стороны.

Согласно Септуагинте, милость пребывает παρά τῷ κυρίῳ «с Господом» (= הַיְהוָה מַלְאכָה МТ)<sup>990</sup>, Он ее обладатель, милость — один из Его атрибутов (ст. 7). После слова ἔλεος «милость» в Александрийском кодексе прибавляется глагол ἐστί(ν) «есть» (est во многих латинских рукописях<sup>991</sup>), который относится к слову «Господь», стоящему в дательном падеже (τῷ κυρίῳ).

В Веронской Псалтири (R; аналогично в рукописи 1219) меняется падеж дополнения παρά τοῦ κυρίου — «со стороны / от Господа» (ст. 7). Замена дательного падежа родительным (τῷ на τοῦ) наблюдается и в 4 стихе данного псалма (σοί LXX меняется на σοῦ в R). Варианты перевода показывают разное отношение писцов — редакторов рукописей к милости Божией. В Септуагинте речь идет об описании онтологической характеристики Господа, Которому принадлежит милость. Веронская Псалтирь показывает процесс в его динамике: милость исходит от Господа, Господь источает милость.

Фредерик Филд указывает, что в тексте LXX, восстановленном им по Сиро-Гексаплам, употреблено παρά τοῦ κυρίου, а на полях указано παρά τῷ κυρίῳ<sup>992</sup>. В таком случае предполагается, что чтение παρά τοῦ κυρίου было первичным.

**Ст. 8.** Масоретский текст псалма завершается словами וְהוּא יִפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל־עֲוֹנוֹתָיו — «и Он искупит Израиля от всех беззаконий его». В близком по значению выражении ἐκ πασῶν τῶν ἁνομιῶν αὐτοῦ греческой рукописной традиции Септуагинты встречается разночтение в употреблении местоимения αὐτός. В Синайском кодексе и многих иных греческих рукописях это местоимение употреблено в gen. sing. αὐτοῦ — «его». В греческой Psalterium Turicense (аналогично в 2017) и в свидетелях латинского перевода (La<sup>G</sup>, L<sup>pau</sup>, He) это местоимение употреблено в gen. pl. αὐτῶν / eorum — «их» (см.: Parisinus lat. 11947; Psalterium Mediolanense). Разница в рукописях показывает, что в некоторых из них речь идет о *graxe* Израиля, в других — о *graxax* народа. Замена единственного числа на множественное, вероятно, была связана с

<sup>990</sup> Использование разных падежей (gen. и dat.) в конструкциях παρά + κύριος засвидетельствовано в книге Притч. Но в Притчах данные конструкции отражают иные формы МТ: παρά + dat. используется пять раз для того, чтобы отразить לְיְהוָה (см. Притч 16:11), מִיְהוָה (12:2), יְהוָה без предлога (15:11, 16:7 [LXX 15:28] и 17:3); παρά + gen. используется пять раз, чтобы отразить מִיְהוָה (см. Притч 8:35, 16:33, 20:24 и 29:26) и לַיהוָה (21:31). В отличие от 129 псалма, в Притчах ни разу παρά τῷ κυρίῳ не служит эквивалентом масоретского יְהוָה מַלְאכָה. Отсюда можно заключить, что переводчик псалма не опирался на технику перевода предлогов с божественными именами, представленную в Притчах. — Beeckman B. Theologica variatio? An examination of the variation in the Greek rendering of יְהוָה and מַלְאכָה in LXX Proverbs. P. 4.

<sup>991</sup> См. Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 312.

<sup>992</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 287.

намерением переписчиков согласовать местоимение αὐτός с предшествующим существительным τῶν ἀνομιῶν, «беззаконий».

**Резюме.** Оттенки титулов Господа יהיה, ה' и יהוה, которые придают метафоре «Покровитель-слуга» в МТ определенную яркость, не могут быть имитированы в Септуагинте. Греческий перевод во всех случаях опирается на единый эквивалент κύριος «Господь», в результате чего слово κύριος появляется почти в каждом стихе псалма LXX. Дистанция между Господом и Его слугой в МТ подчеркивается таким словом, как תַּהֲנוּנָי — «моления мои», намекающими на плач и жалобный стон просителя (см. Иер 3:21; Зах 12:10). Выражение δεήσεώς μου — «молитва / просьба моя» имеет оттенок требования (см. 4 Цар 8:45; 2 Пар 6:29), но отнюдь не преклонения перед Господом как Творцом, с Которым заключается Завет (см. Исх 34:8, 10). Очевидно, что переводчик LXX не воспроизводит те параллели с книгами Ветхого Завета, которые наблюдаются в 129 псалме МТ<sup>993</sup>.

Слово חַטֹּאת «грехи» (см. Иер 50:20) привычным для Псалтири LXX образом переведено как ἀνομία «беззакония, нарушения закона» (ст. 3; см. также ст. 8b). Это подготавливает нас к теологии Закона (νόμος; ст. 5), которая существенным образом отличает масоретский текст псалма от греческого перевода LXX. Теология Закона предлагает в Божьем «слове» видеть руководство для повседневной жизни и обещание спасения от беззакония (ср. ст. 3, 8). У Господа уже не просто חַטֹּאת «прощение» (см. Дан 9:9; Неем 9:17), а ἰλασμός «примирение, умиротворение» (ст. 4). Здесь ἰλασμός уже не имеет культового значения, не намекает на акт «искупления» (см. употребление כִּפּוּר в Лев 25:9; Чис 5:8 и חַטֹּאת Иез 44:27). Прощение с осознанием своего ἀνομία «беззакония» (ст. 3а) заменяет в псалме «искупительные» жертвенные обряды, склоняя Бога к «прощению» (חַטֹּאת; ст. 4а) посредством молитвы. Греческий перевод псалма соответствует богословским особенностям новозаветной эпохи (ср. Лк 18:13-14). В отличие от псалма МТ, псалом LXX говорит о пришедшей свыше милости не в силу преклонения перед Всевышним, но в силу какого-то более близкого уровня взаимных отношений между Богом и просителем.

В выражении מִשְׁמָרִים — «как сторожа / хранители» (ст. 6bc) греческий переводчик интерпретировал предлог מִן «от» не как сравнение, а как указание на время ἀπό «от». При этом он иначе, чем масореты, понял значение консонантной основы слова: מִשְׁמָרִים «[ночные] часы / стражи» (ср. Пс 38:2). Чтобы сделать перевод более выразительным, был добавлен не только элемент ἀπό, но и выражение μέχρι νυκτός «до ночи» (ст. 6b). Недостающий глагол был заимствован из 7 стиха МТ, но при этом у него появилась отличная от МТ огласовка: в МТ חָלַי является глаголом в форме piel impv. 2 sing. «жди», ἐλλισάτω в греческом переводе соответствует

<sup>993</sup> Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 440.

לְהִי־ глагола породы hifil 3 sing. «будет надеяться». С точки зрения теологии разница заключается в том, что масоретский текст подчеркивает интенсивность «ожидания» («более чем...») и дважды объединяет метафору «стражей» с וְשָׁרְיָ «я» просителя, в то время как Септуагинта подчеркивает продолжительность «ожидания» («с раннего утра и до ночи» = постоянно) и применяет это утверждение как к «я» просителя, так и ко всему Израилю.

Перевод глагола הָיָה «ожидать с надеждой на исполнение ожидаемого» как ὑπομένω «ждать», а глагола לְהִי «ждать» словом ἐλπίζω «надеяться» является особенностью Псалтири Септуагинты. В классическом греческом языке значение инфинитива ἐλπίζειν было более нейтральным — «ожидать, предполагать» — и могло использоваться даже в случае не самых благоприятных ожиданий. В греческой Псалтири данный глагол используется с положительным смыслом «ожидать хорошего от... / полагать надежду на...» и указывает не столько на то, что ожидается, сколько на того, от кого ожидаются какие-то блага. Как показала Аннели Эймелеус, объектом глагола ἐλπίζειν в подавляющем большинстве случаев является «Господь/Бог» (24/73), относящееся к Нему местоимение (33/73) или указание на Его милость или тому подобное (6/73)<sup>994</sup>. Сказать «ты моя надежда» в греческих псалмах близко к высказыванию «ты моя *единственная* надежда». Таковую коннотацию несет глагол ἐλπίζειν в большинстве случаев употребления его в псалмах, что объясняет его частое употребление в Псалтири, если рассматривать ее как собрание молитв.

Глагол ἐλπίζειν в псалмах, как правило, связан с предлогом ἐπί, который сочетается как с винительным (74 %), так и с дательным падежом (26 %)<sup>995</sup>. Сочетания глагола с предлогом ἐπί не являются стилистическими вариантами, но, как отмечает Эймелеус, показывают различное понимание контекстов: «Поскольку в обычном греческом языке глагол ἐλπίζειν используется не очень часто в сочетании с предложной фразой, обозначающей человека или предмет, на которых основана или на которые направлена надежда, носитель языка, возможно, связал этот падеж либо с «иметь веру в» (с дательным, как и πεποιθέναι), либо с «возлагать надежду на» (с винительным, выражающим направление)... винительный падеж подчеркивает ожидание будущего исполнения надежды, тогда как дательный падеж лишь выражает веру просителя в Бога»<sup>996</sup>.

Схожие выражения ἤλπισεν / ἐλπισάτω ἐπὶ τὸν κύριον в 129 псалме повторяются дважды (ст. 6ab). Тем самым выражается надежда, что Господь явит «милость» и «многое избавление» (ст. 7). Употребленная в LXX последовательность глаголов ὑπομένειν и ἐλπίζειν является как

<sup>994</sup> Aejmelaeus A. Faith, hope and interpretation: a lexical and syntactical study of the semantic field of hope in the Greek Psalter // Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint : Presented to Eugene Ulrich / Eds. P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam. Leiden, Boston : Brill, 2006. P. 363.

<sup>995</sup> Aejmelaeus A. Faith, hope and interpretation: a lexical and syntactical study of the semantic field of hope in the Greek Psalter. P. 360–376.

<sup>996</sup> Ibid. P. 373.

риторическим приемом, так и весомым богословским утверждением. В то время как в 5 стихе МТ/LXX говорится об ожидании «слова Господа», притом что вопрос о содержании этого «слова» остается открытым (это может быть как положительное, так и отрицательное повеление Всевышнего), характер описания надежды в LXX (ἐλπίζω + ἐπί с аккузативом) показывает, что решение Господа должно быть только положительным. Проситель надеется на Него с полной уверенностью, терпеливо («с утренних часов и до ночи»), и к этой непрестанной надежде призывает весь Израиль (ст. 6b).

## Псалом 130

Таблица 33. Перевод 130 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν· τῷ Δαυίδ. Κύριε, οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία, οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, οὐδὲ ἐπορεύθην ἐν μεγάλοις οὐδὲ ἐν θαυμασίοις ὑπὲρ ἐμέ. <sup>2</sup> εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν, ἀλλὰ ὑψῶσα τὴν ψυχὴν μου ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, ὡς ἀνταπόδοσις ἐπὶ τὴν ψυχὴν μου. <sup>3</sup> ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.</p>	<p>Песнь ступеней. Давиду. <sup>1</sup> Господи, не возносилось сердце мое, и не были подняты очи мои, и не был приведен я ни в великое, ни в удивительное, что выше меня. <sup>2</sup> Если бы я не <i>был смиренным</i>, но <i>возвысил</i> душу мою, как отнятый от молока на мать свою, <i>тогда воздай душе моей</i><sup>997</sup>. <sup>3</sup> Да уповаet Израиль на Господа отныне и до века.</p>
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** В надписании псалма в масоретском тексте, во многих рукописях Септуагинты и зависимых от нее переводов содержится заголовок: Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν· τῷ Δαυίδ — «песнь ступеней. Давиду» (= 7177 МТ; S, R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup>, Vulg, Sy, He, A). Имя Давида также

<sup>997</sup> В данном случае прибегаем к интерпретирующему переводу, поскольку буквальный перевод «как *воздаяние* на душу мою» лишен смысла. Перевод П. Юнгера «то так и воздай душе моей» тоже интерпретирующий. В предложенном нами варианте предполагается, что выражение «на мать свою» подразумевает возношение человека по отношению к Богу, уподобляемое безрассудному восстанию младенца на свою мать. «Воздаяние» в таком случае подразумевает наказание.

присутствует в надписаниях псалма у Аквилы и Симмаха, но не в дательном, как в LXX, а в родительном падеже: ᾄσμα τῶν ἀναβάσεων τοῦ Δαβὶδ — «песнь восхождений Давида».

Надписания τῷ Δαβὶδ «Давиду» нет в ряде коптских и греко-римских рукописей (Sa, 2017, Ga, L, Tht, 1219). Таргум Псалмов, как и латинский перевод *iuxta Hebraeos* (за исключением некоторых рукописей), не содержит этого упоминания, в отличие от Мидраша Тегиллим и комментария Давида Кимхи, в которых посвящение Давиду есть.

Такие колебания подчеркивают изменчивый характер ссылки на «Давида» в текстуальной традиции. В отличие от 131 псалма, в котором речь идет о нахождении ковчега и вечном царствовании на Сионе потомков Давида, заголовок «Давиду» или «Давида» кажется неуместным по отношению к 130 псалму, в котором нет никаких аллюзий на исторические события, связанные с героическим царем. Вряд ли упоминание легендарного царя перешло из одного псалма в другой по недосмотру переписчиков рукописей. Скорее всего, перед нами следы влияния герменевтической традиции (иудейской и христианской), которая стремилась показать, что Давиду как царю необходимо было быть смиренным<sup>998</sup>.

Так, по мнению Давида Кимхи, «Давид сказал о себе в [песнях] ступеней, посвященных изгнанию. То есть как вел себя он, так сынам Израэля надлежит себя смиренно вести в изгнании»<sup>999</sup>. Мысли Кимхи повторяются в Мидраше Тегиллим (дошедшая до нас версия мидраша датируется более поздней эпохой, чем сочинения Кимхи), где показывается, как Давид проявлял смирение на разных этапах своей жизни: ст. 1а, когда Самуил помазал его (см. 1 Цар 16:13); ст. 1б, когда он убил Голиафа (см. 1 Цар 17 гл.); ст. 1с, когда вызволил ковчег из филистимского плена (2 Цар 6 гл.) и был помазан в цари над Израилем (2 Цар 5:1-11). В Мидраше Тегиллим приводится толкование 2-го стиха псалма, согласно которому Давид произносит следующие слова: «подобно ребенку, который не стыдится, когда его разоблачают в присутствии матери, я успокоил свою душу перед Тобой и не постыдился смирить себя ради Тебя и ради Твоей чести»<sup>1000</sup>.

В греко-латинской герменевтике также существовала традиция возвеличивания смирения и кротости Давида. Например, Евсевий Кесарийский в толковании на 130 псалом использует

<sup>998</sup> Современные экзегеты отмечают, что в «давидовых» псалмах облеченные властью люди довольно часто упрекаются в надменности (см. Пс 17:28; 33:7; 100:5). Употребленное в 131 псалме выражение לִבְּךָ גָּבַר — «возвысить сердце» в еврейской Библии относится также к царям: *in bonam partem* к Иосафату (2 Пар 17:6), *in malam partem* к Озии (2 Пар 26:16), к Езекии (2 Пар 32:25), к царю Тира (Иез 28:2,5,17). Более того, поскольку Езекия возвысил свое сердце לִבְּךָ גָּבַר — «и за благодеяния Ему не воздал» (2 Пар 32:25; ср. לִבְּךָ גָּבַר в Пс 130:2), гнев Божий обрушился как на него, так и на Иуду с Иерусалимом. По мнению Л. Кроу, иноземные цари в пророческой литературе осуждались прежде всего за их высокомерие (см. Ис 14–19 и Иез 26–28). Отсюда можно заключить, что в виде намеков или прямых упреков в библейской литературе к царям предъявлялось требование быть смиренными. — Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134)*. . . P. 97.

<sup>999</sup> Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 263.

<sup>1000</sup> *The Midrash on Psalms*. Vol. 2. P. 316.

образ кроткого Давида как пример смирения, которое должен проявлять весь народ Божий: «Как я, — говорит царь Давид, — человек такого величия и достоинства, смирился и предложил себя Искупителю, Избавителю и Спасителю, так и весь остальной Израиль я приглашаю смело приблизиться к Искупителю»<sup>1001</sup>. Для Исихия Иерусалимского смирение Давида является прообразом смирения Иисуса Христа. В комментарии на 130 псалом Исихий отмечает, что «Давид сказал это о себе. Но относится это и ко Христу, потому что Он смирил Себя, не считая воровством быть равным Богу»<sup>1002</sup>. Сопоставляя слова Пс 130:1 с Пс 15:8, святитель Амвросий Медиоланский отмечал, что, показывая нам пример, Давид рассудил: грех, совершенный при похищении жены Урии, должен быть смыт слезами покаяния<sup>1003</sup>.

Таким образом, в отличие от тех поэтических произведений, где прославляются доблести Давида и его особая избранность, псалом 130 может рассматриваться как тот случай, когда на надписание «Давиду» повлияло представление о младенческой кротости царя, припавшего к груди своего Бога со слезами. Поскольку в иудейской герменевтике все описываемое в псалме прямо ассоциировалось с Давидом, необходимость в соответствующем заголовке была более очевидной, чем для христианских экзегетов, которым важнее было увидеть в 130 псалме прообразы Христа, а не истории из жизни самого Давида.

**Ст. 1.** Масоретский текст псалма начинается со слов: לַיהוָה לִבִּי הִתְנַחֵם — «Господи, сердце мое не возгордилось». В Гёттингенской Септуагинте псалом начинается словами Κύριε, οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία — «Господи, не вознеслось сердце мое». Греческая фраза ориентируется на оборот с глаголом ἔγειρε «возвышать» (см. Втор 8:14; 17:20; Ос 13:6; Иер 48:29; Дан 11:12; Сир 15:5), а не הִתְנַחֵם «быть надменным», как в МТ<sup>1004</sup>. Если читать греческий перевод в отрыве от еврейского текста, то, как указывает Михаэла Баукс, греческий оборот может иметь положительную коннотацию, чего нельзя сказать про МТ<sup>1005</sup>. Более того, формы перфекта еврейских глаголов (הִתְנַחֵם, רָמָה, הִתְנַחֵם) могут говорить о действии в настоящем, в то время как пассивные аористы греческого псалма (ὑψώθη, ἐμετεώρισθησαν, ἐλορεύθη) делают акцент на действии, завершившемся в прошлом.

Последовательность слов в предложении в основном тексте Гёттингенской Септуагинты такова: Κύριε, οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία (S, 2017, R, A'). В греческом языке притяжательное

<sup>1001</sup> Ὡσπερ ἐγὼ, φησὶν ὁ βασιλεὺς Δαυὶδ, τοσοῦτος ὢν καὶ τοιοῦτος ἀνὴρ, ταπεινὸν ἑμαυτὸν κατέστησα, καὶ προσήγαγον ἑμαυτὸν τῷ ἰλασμῷ καὶ τῷ Λυτρωτῇ καὶ Σωτῆρι, οὕτως καὶ τῷ λοιπῷ Ἰσραὴλ ἐπαγγέλλομαι θαρσοῦντως προσίναи τῷ ἰλασμῷ. — Eusebius Scr. Eccl. et Theol. Commentaria in Psalmos // PG. Vol. 24, 1857. Col. 25.

<sup>1002</sup> Ταῦτα μὲν ὁ Δαυὶδ περὶ ἑαυτοῦ λέγει. νοεῖται δὲ καὶ εἰς τὸν Χριστόν, ὅτι ἐταπεινώσεν ἑαυτόν, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσάμενος τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. — Hesychius. Commentarius brevis. Psalm 130:2 // Jagic V. Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio Graeca. Vienna : Holzhausen, 1917. P. 268.

<sup>1003</sup> См. Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 54.

<sup>1004</sup> Использование глагола ὑψώω в качестве эквивалента הִתְנַחֵם в 2 Пар 17:6 следует признать зависимым от псалма, поскольку Псалтирь переводилась на греческий язык раньше Второй книги Паралипоменон.

<sup>1005</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1850.



местоимение может стоять между артиклем и определяемым словом или после определяемого слова<sup>1006</sup>. Поскольку глагол употреблен в пассивном залоге, у него не может быть объекта. Отсюда ясно, что переводчик следует порядку слов в предложении, принятому в еврейском языке. В Вашингтонском кодексе, в Psalterium Turicense и в рукописях Лукиановской рецензии (L, Tht) порядок слов исправлен на более привычный для греческого синтаксиса: Κύριε, οὐχ ὑψώθη ἡ καρδία μου — «Господи, не вознеслось сердце мое».

Словосочетание לֵב הַבָּיִת «быть надменным сердцем» встречается в еврейской Библии довольно часто (Иез 28:2, 5, 17; Притч 16:5; 2 Пар 26:16, 32:25-26). В большинстве случаев местоименный суффикс присоединяется к существительному לֵב «сердце». Как и в других подобных случаях в 130 псалме мы встречаем выражение לֵבִי לֹא־תִגְבֹּה «не возгордилось сердце мое» (Пс 130:1 МТ), в котором местоимение «мое» стоит после существительного «сердце». В греческом переводе LXX οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία местоимение μου относится к слову ἡ καρδία, но стоит оно не после, а перед существительным. Порядок слов, по сравнению с МТ, отличается, но с точки зрения греческой грамматики ничего необычного здесь нет.

Согласно Септуагинте, лирический герой псалма не был приведен ἐν μεγάλοις «в великие», т. е. не занимал себя великими делами, не пытался постигнуть чудные дела Божии. Аквила и Феодотион используют слово μεγαλωσύνη, которое употребляется в LXX только по отношению к Богу и описывает Его величие и славу: ἐν μεγαλωσύναις «в величиях [Бога]» (ср. Втор 32:3; Пс 78:11; 144:3; 150:2). Симмах употребляет существительное μεγαλειότης «величие» со значением качества или состояния, когда человек испытывает к кому-либо высокое уважение: ἐν μεγαλειότησιν «в величиях» (ср. Иер 33:9; Дан 7:27). Слово μεγαλειότης, в отличие от μεγαλωσύνη, не обязательно относится к Богу в LXX. Следовательно, Аквила и Феодотион в своем переводе заостряют внимание на том, что лирический герой псалма не входит в великие тайны Бога.

Согласно Септуагинте, герой псалма также не был приведен ἐν θαυμασίοις ὑπὲρ ἐμέ — «в удивительное выше меня». Прилагательное θαυμάσιος имеет значение «нечто удивительное, достойное удивления» и даже «чудесное» (см. Исх 3:30; Мф 21:15). Симмах и Феодотион: ἐν ὑπερβάλλουσιν ὑπὲρ ἐμέ — «в превосходящие выше меня». Глагол ὑπερβάλλω имеет значение «превосходить, отличаться». В таких выражениях как ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη — «любовь, превосходящая знание» (Ефес 3:19) подчеркивается, что нечто может превосходить меру человеческого познания. Если θαυμάσιος говорит о чем-то совершенно непостижимом, находящемся за пределами человеческого сознания, то причастие ὑπερβαλλούσων как-то связано с познавательной деятельностью разума (описывает явления, указывая на границы познания).

<sup>1006</sup> Соболевский С. И. Древнегреческий язык. С. 73.

Следовательно, как Септуагинта, так и ревизии Симмаха и Феодотиона намекают на нечто «удивительное», превосходящее границы познания.

В 1 стихе псалма четыре раза повторяется отрицание «не». В первых трех случаях в МТ употреблена частица אֵל «не / нет», которая в греческом переводе отражается в виде элементов οὐχ, οὐδέ, οὐδέ. В четвертом случае перед выражением МТ לִאֱלֹהִים «и в чудесные» частицы אֵל нет, поскольку перед причастием לִאֱלֹהִים нет глагола. Перед выражением ἐν θαυμασίοις «в удивительные» в Септуагинте появляется союз οὐδέ «и не» (= אֵל), который, по всей видимости, был добавлен переводчиком для придания произведению единообразия. Благодаря вставке οὐδέ представленный в псалме синтетический поэтический параллелизм становится более отчетливым.

**Ст. 2.** Второй стих псалма можно разделить на четыре колона: «Если бы я не был смиренным / но возвысил душу мою / как отнятый от молока на мать свою / как воздаяние для души моей».

Еврейская конструкция אֵל־אָ... ׀ в масоретском тексте подразумевает эллипсис «если не... и», который можно перевести утвердительно: «но/действительно я смирил/утихомирил и успокоил свою душу» (Пс 130:2 МТ; см. английские переводы NKJV, NRSV, ESV). Такие конструкции с אֵל־אָ в зависимости от контекста могут переводиться в Септуагинте различным образом: ἤ μὴν — «конечно» (Числ 14:35), ὅν... οὕτως — «как... так» (Ис 14:24), εἰ μὴ — «разве не» (Ис 40:28) и проч. В греческом переводе 130 псалма конструкция אֵל־אָ... ׀ была переведена дословно: εἰ μὴ... ἀλλά — «если не... но». В результате соединения фраз μὴ ἐταπεινοφρόνουν «не был смиренным» и ὑψωσα «возвысил» противительным союзом ἀλλά «но, однако» смысл стиха в корне изменился: «если бы я не был смиренным, но возвысил душу мою». Для перевода редкого еврейского глагола יְהַיֵּשׁ «я утихомирил» греческий переводчик использовал неологизм ἐταπεινοφρόνουν (прилагательное ταπεινόφρων засвидетельствовано в Притч 29:23)<sup>1007</sup>.

В Синайском и Вашингтонском кодексах употреблен не союз ἀλλά, а καί «и» (= ׀ МТ), который не вносит никаких противопоставлений, но уточняет эмоциональное состояние героя.

Согласно МТ, псалмопевец יְהַיֵּשׁ יְהַיֵּשׁ, «успокоил душу свою», в Септуагинте же — ὑψωσα τὴν ψυχὴν μου, «возвысил душу свою». Это говорит о том, что 1) возможно, греческие переводчики приняли букву ה за ו и потому прочитали слово יְהַיֵּשׁ «успокоил» как יְהַיֵּשׁ «возвысил», или 2) разночтение, связанное с чередованием ה / ו, произошло вследствие текучести еврейского текста на ранних этапах. В итоге в еврейской и в греческой Библиях сформировались две непохожие друг на друга идеи: 1) «воистину я утихомирил и успокоил свою душу, как дитя,

<sup>1007</sup> Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1850.

отнятое от груди у матери» (МТ); 2) «если бы я не был смиренным, но возвысил душу свою, как отнятый от молока (младенец) на мать свою...» (LXX).

Вместо слова ψυχήν «душа» (LXX) в некоторых рукописях употребляется слово καρδία «сердце» (Sy, A) или φωνήν «голос» (Bo, 55). Существительное καρδία вместе с глаголом ὑψώω встречается также в первом стихе псалма LXX. Вероятно, ошибка произошла на этапе копирования древнего перевода, а писцы рукописей Sy и A могли ее не заметить, поскольку решили, что во втором стихе псалма описывается тоже состояние, что и в первом. Визуально повтор схожих выражений ὑψώθη μου ἢ καρδία и ὑψωσα τὴν καρδίαν μου (ст. 1 и 2) в Александрийском кодексе выглядит как библейский параллелизм.

Те переводчики или переписчики рукописей (Bo, 55), которые употребили слово φωνή «звук, голос, речь»<sup>1008</sup> вместо ψυχήν «душа», заострили внимание на крике младенца. В этом случае они, вероятно, хотели уточнить описанное в псалме состояние лирического героя: возвышающий «душу свою» человек подобен младенцу, возвышающему «голос свой». Младенческий крик предполагает спонтанную реакцию на события, в которой нет ноты превозношения или заблуждения. Таким образом, если выражение ὑψωσα τὴν ψυχήν μου — «возвысил душу мою» — предполагает ответственность псалмопевца за превозношение от прикосновения к тайнам Божиим, то слова ὑψωσα τὴν καρδίαν μου или ὑψωσα τὴν φωνήν μου снимают с него такую ответственность. Они показывают непосредственную реакцию на соприкосновение с дивными делами Божиими, восприятие их по-детски, без размышлений о непостижимом.

Вторая половина стиха сложна для понимания, поскольку масоретский текст содержит некоторую неоднозначность: מְגַמֵּל עָלַי לְמִן «как отнятый [от груди] на матери своей» и מְגַמֵּל עָלַי מִנִּי «как отнятый [от груди] от меня — душа моя». Эти фразы могут переводиться по-разному, в зависимости от предпочтений переводчика<sup>1009</sup>. В отношении выражения מְגַמֵּל עָלַי издатели BHS предлагают эмендации: מְגַמֵּל עָלַי или מְגַמֵּל עָלַי<sup>1010</sup>. Исправление пассивного причастия מְגַמֵּל «как

<sup>1008</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 1967.

<sup>1009</sup> Иностранные издания Библии демонстрируют различные подходы к пониманию 130 псалма: like a weaned child with its mother; my soul is like the weaned child that is with me — «как отнятый от груди ребенок со своей матерью; моя душа подобна отнятому от груди ребенку, который со мной» (New Revised Standard Version, 1989); like a weaned child with its mother; like a weaned child is my soul within me — «как отнятый от груди ребенок со своей матерью; как отнятый от груди ребенок моя душа во мне» (English Standard Version, 2016); wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter, wie das gestillte Kind, so ist meine Seele in mir — «как вскормленный грудью ребенок у своей матери, как вскормленный грудью ребенок, так душа моя во мне» (Einheitsübersetzung Der Heiligen Schrift, 2017); comme un enfant sevré qui est auprès de sa mère; j'ai l'âme comme un enfant sevré — «как отнятый от груди ребенок, который у матери своей; моя душа — как отлученный от груди ребенок» (La Sainte Bible Louis Segond, 1996).

<sup>1010</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 1213. В «Словаре классического иврита» Д. Клайна отмечается, что выражение Пс 130:2 с пассивным причастием от глагола מְגַמֵּל עָלַי можно перевести так: מְגַמֵּל עָלַי «as a weaned child is my soul upon me», а с учетом эмендаций: מְגַמֵּל עָלַי — «you deal generously with my soul» или מְגַמֵּל עָלַי — «my soul is weaned upon me». В пользу второго типа замены говорит и лексикон HALOT, где, в частности, указывается, что מְגַמֵּל «следует

отнятое от груди дитя» (см. также Ис 28:9) на глагол в форме имперфекта  $\text{לָמַל}$  «отнята (душа моя) от груди», т. е. «успокоена», в свое время было предложено Мовинкелем, а затем принято Гункелем, Вайзером и Краусом<sup>1011</sup>. Данная эмендация принимала во внимание чтение Синайского кодекса  $\text{\textepsilon}\omega\varsigma \text{\textalpha}\nu\tau\iota\text{\textrho}\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  «до [Твоего] воздаяния / отплаты». Как полагает Лесли Аллен, здесь присутствует ошибочное написание выражения  $\text{\textomega}\varsigma \text{\textalpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$  «как воздаяние» (=  $\text{\textepsilon}\omega\varsigma \text{\textalpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$ ;  $\text{\textalpha}\nu\tau\iota\text{\textrho}\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  в Александрийском и Ватиканском кодексах)<sup>1012</sup>. Если возводить записанное в МТ  $\text{\textmu}\text{\textmu}\text{\textmu}$  не к глаголу  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  «действовать в соответствии, отлучать (от груди), делать зрелым», а к существительному  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  «воздаяние, благодеяние» (см.  $\text{\textepsilon}\omega\varsigma \text{\textmu}\text{\textmu}$  в 2 Пар 32:25)<sup>1013</sup>, то мы получим выражение  $\text{\textomega}\varsigma \text{\textalpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$ , указанное в Гёттингенской Септуагинте.

В одном и том же 2 стихе переводчик по-разному передал значение  $\text{\textmu}\text{\textmu}$ : в первом случае как  $\text{\textalpha}\lambda\omicron\gamma\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha\kappa\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  — «отлученный от молока [матери]», во втором случае как  $\text{\textalpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$  — «воздаяние». Напрашивается предположение, что во втором случае употребления  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  в еврейском Vorlage Септуагинты присутствовала дополнительная буква *waw*. Читая в тексте  $\text{\textmu}\text{\textmu}$ , масореты понимали данное слово как причастие  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  «отнятый» (part. pass. от глагола  $\text{\textmu}\text{\textmu}$ ), а греческий переводчик видел в тексте  $\text{\textmu}\text{\textmu}$ , которое понял как  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  — «воздаяние» и потому перевел его как  $\text{\textalpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$  (см. Ис 59:18). Не исключено, правда, что  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  было понято переводчиком в качестве существительного с дефективным написанием, т. е.  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  «воздаяние».

В большинстве рукописей Септуагинты союз  $\text{\textomega}\varsigma$  «как, подобно» служит для сравнения души с отлученным от груди ребенком. Употребленное в Синайском кодексе слово  $\text{\textepsilon}\omega\varsigma$  «пока, до тех пор, пока, в то время как» служит для описания колебаний псалмопевца: он возносил душу некоторое время, до тех пор пока был питающимся молоком матери ( $\text{\textepsilon}\omega\varsigma \text{\texttau}\acute{o} \text{\textalpha}\lambda\omicron\gamma\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha\kappa\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ <sup>1014</sup>).

Употребление предлога  $\text{\textepsilon}\pi\acute{\iota}$  с аккузативом в третьем колоне LXX позволяет различно понимать выражение  $\text{\textepsilon}\pi\acute{\iota} \text{\texttau}\eta\nu \text{\textmu}\eta\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \text{\textalpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$ : как указание на место — «на матери своей»; как указание на направление — «на мать свою», для описания присутствия «перед своей матерью»; во враждебном смысле — «против своей матери»<sup>1015</sup>. Юнгеров предложил перевод, который усваивает направительное значение предлога  $\text{\textepsilon}\pi\acute{\iota}$ : «как вскормленное дитя к матери своей»<sup>1016</sup>. В этом случае направление толкования 2 стиха у него такое: если я не смиренномудрствовал, но

читать как»  $\text{\textmu}\text{\textmu}$ . — Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 2. P. 364 ; The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1, 1996. P. 197.

<sup>1011</sup> Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. Psalms 101–150. P. 259.

<sup>1012</sup> Ibid.

<sup>1013</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 168.

<sup>1014</sup> Глагол  $\text{\textalpha}\lambda\omicron\gamma\alpha\lambda\alpha\kappa\tau\acute{\iota}\omega$  неоднократно служит в Септуагинте эквивалентом для форм еврейского глагола  $\text{\textmu}\text{\textmu}$  «отнимать» (см. Быт 21:8; 1 Цар 1:22; Ос 1:8; Ис 28:9).

<sup>1015</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 622.

<sup>1016</sup> Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. С. 199.

молитвенно возносил душу свою к Богу, как вскормленное дитя к матери своей, то так и воздай душе моей (поступи со мной по материнской любви)<sup>1017</sup>. Проблема такой интерпретации псалма заключается в том, что смирение здесь не сочетается, а противопоставляется молитве к Богу.

Четвертый колон стиха в Гёттингенской Септуагинте завершается словами: ὡς ἀνταλόδοσις ἐπὶ τὴν ψυχὴν μου — «как воздаяние на душу мою» (Bo, Sa-2017, Т, 1219). В греческом предложении протасиса нет: есть условие «если», но нет следствия «то». По всей видимости, еврейское слово לַמָּוֶה было прочитано переводчиком как предлог с существительным לַמָּוֶה «воздаяние» (ἀνταλόδοσις; ср. перевод לַמָּוֶה как ἀνταλόδοσιν в Пс 93:2 и перевод לַמָּוֶה как κατὰ τὸ ἀνταλόδομα в 2 Пар 32:25), в то время как масореты увидели за конструкцией לַמָּוֶה причастие לַמָּוֶה «отлученный [ребенок]». Как следствие, образ женщины, от лица которой, по всей видимости, ведется речь в МТ, в переводе LXX был утрачен.

В некоторых рукописях Септуагинты наблюдаются однокоренные слова к ἀνταλόδοσις «взаимная отдача, взаимное возвращение, воздаяние»: 1) ἀνταλόδοσις «воздаяний/воздаяний» (nom./acc. pl.; A); 2) ἀνταλόδοσις «ты воздашь» (fut.ind. act. 2 sing. от ἀνταλόδομι; S); 3) ἀνταλόδοσις «ты воздашь» (η вместо ει в окончании, скорее всего, является иной формой написания fut. ind. act. 2 sing. от ἀνταλόδομι; He). В первом случае (A) понимание стиха будет таким: «как воздаяния для души моей», во втором и третьем случаях (S; He) — «как ты воздашь для души моей».

Переводы на латинский язык свидетельствуют о том, что было две редакции Септуагинты. В первом случае переводчики следовали греческому существительному ἀνταλόδοσις, которое перевели как retributio «воздаяние» в (La<sup>R</sup>, Aug, Ga), во втором случае — глаголу ἀνταλόδοσις, который переводился ими как retribuēs «ты воздашь» (La<sup>G</sup>). Слово ablactata (причастие от ablactatio — «отлучение от груди»), употребленное Иеронимом в переводе iuxta Hebraicum, близко к масоретской традиции.

Перевод Аквилы, восстановленный Ф. Филдом по Сиро-Гексаплам, такой: εἰ μὴ προσέθηκα καὶ κατεσιώπησα ψυχὴν μου, ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένος ἐπὶ μητέρα αὐτοῦ, ὡς ἀπογεγαλακτισμένος ψυχὴν μου ἐπ’ ἐμέ — «если я не поставил и водворил тишину [в] душе моей, как отнятый от молока матери его, как отнятый [от молока] души моей для меня»<sup>1018</sup>. Перевод данной фразы свидетельствует о стремлении Аквилы дословно передать смысл еврейского источника. Его перевод похож на подстрочник, в котором, как и в масоретском тексте, перед словами ψυχὴν, μητέρα, ψυχὴν отсутствуют артикли.

<sup>1017</sup> Там же.

<sup>1018</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 287. Глагол προσέθηκα «присоединил» — это аорист προσέθημι «прилагать, прикладывать, приставлять, прибавлять, присоединять, налагать, причинять, приписывать, давать, предоставлять», глагол κατεσιώπησα «водворил тишину» — это аорист от κατασιώπῳ «молчать, хранить молчание, водворять тишину, успокаивать». — Montanari F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. P. 1828, 1079.

Ревизия Симмаха не похожа ни на масоретский текст, ни на Септуагинту: *εἰ μὴ ἐξίσωσα καὶ ὡμοίωσα τὴν ψυχὴν μου ἀπογεγαλακτισθέντι πρὸς μητέρα αὐτοῦ, οὕτως ἀνταποδοθεῖν τῇ ψυχῇ μου* — «если не сделаю равной и не уподоблю душу мою лишенному молока в присутствии матери его, так воздаст [Он] душе моей». Этот перевод Симмаха цитирует блаженный Феодорит Кирский, который, сравнивая Симмаха с Септуагинтой, толкует второй стих псалма следующим образом: «Если, говорит, подобно младенцу, отдаленному ныне от груди матери, я [не] испугался Тебя и [не] подчинил Тебе себя самого, но имел гордую мысль, тогда я считаю достойным принять свое воздаяние»<sup>1019</sup>.

Сравнивая Септуагинту с ревизиями, можно отметить следующее. Масоретский текст говорит о том, что псалмопевец «успокаивал» свою душу, Септуагинта — «возвысил», Симмах — «уподобил» душу младенцу. Лексика разная, но при этом цель псалма остается той же: передать ощущение страха, который переживает младенец, отнятый от груди матери. Текстуальная и интерпретационная традиция, на которую опираются масореты, подчеркивает экспрессию путем повторения выражения «как отнятый [ребенок]...». Аквила при переводе основывается на пртомасоретском тексте. В Септуагинте и у Симмаха мысль псалма развивается за счет появления идеи «воздаяния» душе.

В отличие от Юнгера, мы полагаем, что слово «воздаяние» здесь не содержит никаких положительных коннотаций, подразумевающих получение каких-то благ от Господа. Герой псалма получает «воздаяние» душе из-за своего превозношения (*ὑψώσα τὴν ψυχὴν μου*)<sup>1020</sup>, а не за молитвенное возношение души к Богу. Симмах не указывает на Господа, но подразумевает, что за отдаление от Бога Он воздаст: как удалившемуся от матери младенцу ничего хорошего не светит, кроме голода, так и душе, отделившейся от Господа, не стоит ждать от Него хорошего воздаяния. Тот же негативный оттенок «воздания» в смысле «наказания», как мы показали выше, усматривает в псалме блаженный Феодорит. В силу трудности для понимания греческой фразы мы предлагаем такой интерпретирующий перевод: «Если бы я не был смиренным, но превознесся, как младенец [восстал] на мать свою, тогда воздай [поделом] душе моей».

**Ст. 3.** Слово «Израиль» в масоретском тексте понимается как вокатив: «о, Израиль, надейся...». Глагол *לָפַי* В МТ имеет форму *piel imper. 2 sing. לָפַי* «надейся, ожидай».

<sup>1019</sup> *εἰ μὴ παραπλησίως, φησὶ, βρέφει νῦν ἀπαλλαγέντι θηλῆς, καὶ τὴν μητέρα δειμαίνοντι, ἔδεισά σε, καὶ ἑμαυτὸν σοι ὑπέταξα, ἀλλὰ ὑψηλὴν ἔσχον διάνοιαν, τῆς αὐτῆς ἀντιδόσεως τυχεῖν ἀξίω* «если не равно (подобно), говорит, младенцу (новорожденному), ныне освободившемуся (отделившемуся, устранившемуся) соски (груди) и боящемуся (испугавшемуся) матери, я испугался Тебя и сам себя подчинил Тебе, но имел высокий (возвышенный, надменный) ум (размышление, разум, образ мыслей, намерение, смысл), тогда я считаю достойным встретить (пережить, получить, найти, испытать) тоже (свое) воздаяние (возврат)». — Цит. по: Theodoretus. Interpretatio in Psalmos // PG. Vol. 80, 1860. Col. 1904.

<sup>1020</sup> Глагол *ὑψόω*, используемый в сочетании с *ψυχή* или *καρδία*, чаще всего принимает в Септуагинте отрицательные оттенки (Втор 8:14; 17:20; 2 Пар 26:16; 32:25; Иер 31:29), чем положительные (см. Иер 17:6).

Использованный в Септуагинте глагол ἐλπίζω в форме aor. imper. 3 sing. ἐλπισάτω «да надеется» говорит о том, что слово «Израиль» выступает здесь подлежащим: «Да надеется Израиль...» (см. Пс 4:6).

**Резюме.** В масоретском тексте употребляются синонимичные глаголы, одинаково указывающие на мирное состояние «я» просителя: יַחַמְמִי וְיַשְׁקֵינִי — «я утихомиривал и успокаивал» (ст. 2). Два состояния, описывающие умаление человека, противопоставляются парным образам «превозношения» из предшествующего стиха: надменное сердце и высокомерные глаза (ст. 1).

В Септуагинте образы из 1 и 2 стихов не противопоставляются, а связываются воедино за счет использования глагола ὑψόω «поднимать, возвышать» (ст. 1a и 2b). Однако эта связь уже не тематическая, а лексическая. Внимание к частям тела, к сердцу и глазам (ст. 1), в LXX отводится на второй план. На первый план выходит контраст между двумя концепциями жизни: εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν, ἀλλὰ ὕψωσα — «если бы я не был смиренным, но возвысил» (ст. 2b). В итоге формируются два непохожих описания размышлений лирического героя над самим собой: «умирение и успокоение» души в МТ противопоставляется превозношению и высокомерию; в LXX превозношение сердца (ὕψωθή μου ἡ καρδία, ст. 1a) ставится в параллель с превозношением души (ὕψωσα τὴν ψυχήν, ст. 2b). Еврейские метафоры «сердца» и «глаз» (см. Притч 6:17-18; 15:33–16:9) в Септуагинте, на наш взгляд, отходят на второй план по отношению к концепции двух путей, связанных с покорностью пред Богом и превозношением, ведущим к бунту против Него (см. Пс 36:7; 61:2, 6).

Выразительный образ Бога как Матери, на груди которой покоится младенец, в греческом переводе затушевывается (ст. 2). Вместо художественно-поэтического описания отношений человека с Богом на первое место выходит более философская концепция ἀνταλόδοσις «воздаяния» человеку на грех превозношения. Текстуальная традиция, опирающаяся на Септуагинту и Симмаха, дает толчок для богословских размышлений об ответственности человека пред Богом за свои мысли и поступки. Отсюда понятно напряженное внимание отцов Церкви к таким темам, как состояние ума человека и образ его мыслей. Идеи «воздаяния» нет в масоретской традиции, но именно на нее в своих размышлениях опирается блаженный Феодорит Кирский.

Таблица 34. Перевод 131 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<p><sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Μνήσθητι, κύριε, τοῦ Δαυιδ καὶ πάσης τῆς πραύτητος αὐτοῦ, <sup>2</sup> ὡς ὤμοσεν τῷ κυρίῳ, ἠΰξατο τῷ θεῷ Ἰακωβ <sup>3</sup> Εἰ εἰσελεύσομαι εἰς σκὴνῶμα οἴκου μου, εἰ ἀναβήσομαι ἐπὶ κλίνης στρωμνῆς μου, <sup>4</sup> εἰ δώσω ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου καὶ τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμὸν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου, <sup>5</sup> ἕως οὗ εὔρω τόπον τῷ κυρίῳ, σκὴνῶμα τῷ θεῷ Ἰακωβ. <sup>6</sup> ἰδοὺ ἠκούσαμεν αὐτὴν ἐν Εφραθα, εὔρομεν αὐτὴν ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ· <sup>7</sup> εἰσελευσόμεθα εἰς τὰ σκηνώματα αὐτοῦ, προσκυνήσομεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ. <sup>8</sup> ἀνάστηθι, κύριε, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου· <sup>9</sup> οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην, καὶ οἱ ὄσιοί σου ἀγαλλιάσονται. <sup>10</sup> ἕνεκεν Δαυιδ τοῦ δούλου σου μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπον τοῦ χριστοῦ σου. <sup>11</sup> ὤμοσεν κύριος τῷ Δαυιδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτήν Ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου· <sup>12</sup> ἐὰν φυλάζωνται οἱ υἱοὶ σου τὴν διαθήκην μου καὶ τὰ μαρτύριά μου ταῦτα, ἃ διδάξω αὐτούς, καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἕως τοῦ αἰῶνος καθιοῦνται ἐπὶ τοῦ θρόνου σου. <sup>13</sup> ὅτι ἐξελέξατο κύριος τὴν Σιων,</p>	<p>Песнь ступеней. <sup>1</sup> Вспомни, Господи, Давида и все <i>смирение</i> его: <sup>2</sup> как он поклялся Господу, дал обет (провозгласил) <i>Богу</i> Иакова: <sup>3</sup> «[Клянусь!] если войду в шатер дома моего, если поднимусь на постель ложа моего; <sup>4</sup> если дам сон глазам моим и векам моим сонливость <i>и покой</i> вискам моим, <sup>5</sup> пока не найду места Господу, шатер <i>Богу</i> Иакова...». <sup>6</sup> Вот, мы слышали, [что] он в Ефрафе, нашли его на равнинах <i>дубовой</i> <i>чаши</i>. <sup>7</sup> Войдем в шатры Его, поклонимся <i>на месте</i>, где <i>стали</i> ноги Его. <sup>8</sup> Поднимись, Господи, в покой Твой, Ты и ковчег <i>святыни</i> Твоей. <sup>9</sup> Священники Твои облекутся в правосудие, и благочестивые Твои будут радоваться. <sup>10</sup> Ради Давида, раба Твоего, не отвори лица помазанника Твоего. <sup>11</sup> Клялся Господь Давиду в истине, и не нарушит ее: «Из плода чрева твоего поставлю на престоле твоем. <sup>12</sup> Если сыновья твои сохранят завет Мой и свидетельства Мои эти, которым буду учить их, [то] и сыновья их <i>до</i> века будут сидеть на престоле твоем». <sup>13</sup> Ибо избрал Господь Сион,</p>



<p>ἤρετίσατο αὐτήν εἰς κατοικίαν ἑαυτῶ  <sup>14</sup> Αὕτη ἡ κατάπαυσις μου εἰς αἰῶνα  αἰῶνος,  ὧδε κατοικήσω, ὅτι ἤρετισάμην αὐτήν·  <sup>15</sup> τὴν θήραν αὐτῆς εὐλογῶν εὐλογήσω,  τοὺς πτωχοὺς αὐτῆς χορτάσω ἄρτων,  <sup>16</sup> τοὺς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηρίαν,  καὶ οἱ ὄσιοι αὐτῆς ἀγαλλιάσει  ἀγαλλιάσονται·  <sup>17</sup> ἐκεῖ ἔξανατελῶ κέρασ τῷ Δαυίδ,  ἡτοίμασα λύχνον τῷ χριστῷ μου·  <sup>18</sup> τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ἐνδύσω αἰσχύνην,  ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἔξανθήσει τὸ ἀγίασμα μου.</p>	<p><i>выбрал</i> его в жилище Себе.  <sup>14</sup> «Это место — покой Мой в <i>век</i>  <i>века</i>:  здесь поселюсь, ибо Я <i>выбрал</i> его.  <sup>15</sup> <i>Добычу</i> его [Сиона] благословляя  благословлю, нищих его насыщу <i>хлебам</i>и;  <sup>16</sup> священников его облеку спасением,  и благочестивые его радостью  будут радоваться.  <sup>17</sup> Там взращу рог Давиду,  Я приготовил лампаду помазаннику Моему.  <sup>18</sup> Врагов его облеку стыдом, а на нем  <i>расцветет святыня</i> моя».</p>
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** В Гёттингенской Септуагинте псалом озаглавлен словами *ὄδῃ τῶν ἀναβαθμῶν* — «песнь ступеней». Здесь, как и масоретском тексте, нет упоминания Давида.

Согласно ретроверсии Ф. Филда, на полях сиро-гексапларного текста стоит схожее с Септуагинтой надписание: *ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων* — «песнь восхождений». Однако рядом указывается также приписываемое Аквиле и Симмаху примечание, которого нет ни в МТ, ни в LXX: *τῷ Δαυίδ συνετῷ* — «Давиду мудрому». Данная глосса, по-видимому, не обусловлена интертекстуальными согласованиями с другими псалмами, имеющими в заголовках какую-либо форму слова *σύνεσις* «разум, способность понять»<sup>1021</sup>. Она, во всей видимости, была добавлена из контекста 1 и 10 стихов псалма, в которых упоминаются «кротость / смирение» Давида, понимаемые как доказательства его мудрости (*σύνεσις*).

Если сделать обратный перевод с сирийского на греческий, то в тексте, который был на руках у епископа Павла из Теллы (616/7 г. н. э.), могла быть фраза *τῷ Δαυίδ συνέσεως* — «Давиду мудрому» (Sy). Издатели французского перевода *La Bible d'Alexandrie* называют такое прибавление «давидизацией». По их мнению, данное явление связано с тем, что после создания первичного древнегреческого перевода (так называемый Old Greek) с течением временем все большее число псалмов связывалось с эпизодами из жизни Давида грекоязычными евреями<sup>1022</sup>.

<sup>1021</sup> В заголовках псалмов Септуагинты мы находим десять случаев употребления *συνέσεως* и три случая *συνέσει*, производные от существительного *σύνεσις*. Шесть из них относятся к Давиду (Пс 31, 51-54, 141), три — к сыновьям Кореевым (Пс 41, 43, 44), два — к Асафу (Пс 73, 77), один — к Эману (Пс 87) и один — к Ефаму Езрахиту (Пс 88). Ни один из псалмов, в названии которых встречается это слово, не имеет явной связи со 131 псалмом, кроме 88 псалма, где упоминается завет между Богом и Давидом (см. Пс 88:4-5, 29-30 и 35-36), частично повторяющий условия завета из 131 псалма (см. Пс 131:11; выражения из Пс 88:31-32 также частично напоминают Пс 131:12). При этом слово *σύνεσις* в 88 псалме не касается Давида лично. Помимо заголовков псалмов имя Давида встречается в Псалтири всего двенадцать раз, из них три раза в тексте «псалмов восхождений».

<sup>1022</sup> *La Bible d'Alexandrie. Vol. 20. Les Psaumes. Vol. 1. Psaumes 1-40 (41 T M). P. 61.*

Если следовать данной логике, процесс «давидизации» был присущ еврейской культурно-религиозной среде задолго до того, как эту эстафету переняли христианские экзегеты.

До IV века н. э. нет ни одной раввинистической или святоотеческой цитаты, упоминающей Давида в названии 131 псалма. С IV века как в иудейской, так и в христианской литературе появляются комментарии, изобилующие ссылками на жизнь Давида в связи с данным поэтическим произведением. В буквально-исторических комментариях речь идет о мягкости, которую проявил Давид по отношению к преследовавшему его Саулу (см. 1 Цар 24:4-16; Евсевий Кесарийский), или о сожалении, которое Давид испытывал по смерти своего воина Урии, а также о смирении, которое он проявил, когда заболел незаконно зачатый от Вирсавии ребенок (см. 2 Цар 12:13-17; Амвросий Медиоланский).

Святитель Иларий Пиктавийский (IV в. н. э.) отвергает буквально-историческую интерпретацию псалма, которую отстаивали иудеи его времени, называя ее выдумкой: «итак, иудеи хотят верить, что Давид, купивший это гумно [Орны], дал обет покинуть свой дом, терпеть бдения и физическую усталость, пока не найдет это место и этот шатер для Бога Иакова (ср. Пс 131:3-5). Однако об этом не упоминается ни в истории [книг] Царств, ни в [книгах] Паралипоменон, где описаны деяния Давида. Не упоминается об этом и в Псалтири»<sup>1023</sup>.

Аполлинарий Лаодикийский также отрицал связь упомянутой в 131 псалме Еффрафы с Давидом (Пс 131:6)<sup>1024</sup>. Однако тот же епископ Аполлинарий отмечал, что 8–10 стихи псалма являются пророчеством Давида о переносе Соломоном ковчега из скинии в новосооруженный Храм на радость всем присутствующим (см. 3 Цар 8:1-9; 2 Пар 5:2-10; 6:41-43)<sup>1025</sup>. Блаженный Феодорит Кирский шел дальше в обозначении пророческой перспективы, соединяя образ Еффрафы с городом Вифлеем, где родился Христос: «[Давид] просил построить храм Богу. Единородный же Логос Бога от семени его чрева ответил, что в Нем будет построен живой и разумный храм. Вот почему говорит пророчество: “Вот, мы слышали о нем в Еффрафе, нашли его на равнинах леса” (см. Пс 131:6)»<sup>1026</sup>. Как видно, Феодорит дает 131 псалму мессианский вектор интерпретации: Еффрафа связана у него не столько с гумном Орны, сколько с местом рождения Спасителя Иисуса. Исходя из этого гипотетическое прибавление «Давиду» в заголовке псалма, наверное, принизило бы его мессианское значение.

<sup>1023</sup> Volunt ergo Iudaei Daud, arae huius coemptorem, peregrinationem a domo et uigiliarum iniuriam et laborem corporis, donec cum hunc locum et hoc tabernaculum deo Iacob posset inuenire, uouisse. sed hoc neque historia Regnorum aut Praeteritorum, in quibus Daud gesta continentur, loquitur, neque psalmus admittit. — Hilarius Pictaviensis. Tractatus super Psalmos. Ps 131 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 22, 1891. P. 670 (§11).

<sup>1024</sup> Οὐ προεγνωσαντι τῷ Δαυὶδ ἐκ τοῦ πράγματος αὐτοῦ καταφανῆς ὁ τόπος ἐγένετο. — Apollinaris. Fragmenta in Psalmos (in catenis). Fr. 259 (Ps 131:6) // Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung. Vol. 1. P. 99.

<sup>1025</sup> См. Fr. 260-262 (Ps 131:8-10) // Ibid. P. 100.

<sup>1026</sup> Ἰκέτευεν οἰκοδομῆσαι ναὸν τῷ Θεῷ· ὁ δὲ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ νεῶν ἑαυτῷ ἔμψυχόν τε καὶ λογικὸν οἰκοδομῆσειν ὑπέσχετο. Διὸ φησιν ἡ προφητεία· Ἰδοὺ ἠκούσαμεν αὐτὴν ἐν Ἐφραθᾶ, εὔρομεν αὐτὴν ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ. — Theodoretus. Interpretatio in Psalmos. Ps 131 // PG. Vol. 80, 1860. Col. 1905.

В иудейской герменевтике, как это демонстрирует Давид Кимхи (ок. 1160–1235 гг.), 131 псалом в какой-то момент стал восприниматься как размышление Давида о самом себе даже там, где Давид упоминается в третьем лице. Как указывает Кимхи, через пророка Нафана Давид узнал, что не он, а его сын Соломон построит дом Господу (см. 2 Цар 7:12-16; 1 Пар 17:11-13), «но поскольку все свои силы и возможности Давид направил на подготовку строительства, ... он обратился к Богу и сказал: “Помяни, Господи, Давиду его бедственное [положение]” (см. Пс 131:1), — поскольку я не удостоился строить его [Храм], замысел во мне мне в заслугу как действие, помня все мои мучения ради него: как я лишал себя сна, непрестанно о нем размышляя, как я дал зарок и клятву не знать покоя, пока не построю его, и как я не был доволен в моем доме и в моем жилище (см. ст. 3–5), потому что дом Господень построен не был»<sup>1027</sup>. Исходя из логики размышлений Кимхи, надписание «Давиду» в заголовке 131 псалма может быть вполне оправданным. Остается загадкой, могла ли схожая герменевтическая перспектива в понимании псалма привести к тому, что в сирийском переводе (Sy) и в глоссе, приписываемой Аквиле и Симмаху, появилось прибавление к заголовку τῷ Δαυίδ συνέσεως / τῷ Δαυίδ συνετῶ.

**Ст. 1.** Выражение LXX μνήσθητι, κύριε, τοῦ Δαυίδ καὶ πάσης τῆς πραύτητος αὐτοῦ мы переводим так: «вспомняи, Господи, Давида и все смирение его». В рукописи R, в некоторых рукописях Антиохийского типа теста (L<sup>rau</sup>) и в комментарии Исихия Иерусалимского вместо родительного падежа τοῦ Δαυίδ «Давида» употребляется дательный падеж τῷ Δαυίδ «Давиду». Дательный падеж, наиболее вероятно, отражает наличие в еврейском источнике предлога לְ, указывающего на авторство псалма.

Согласно масоретскому тексту, Господа призывают вспомнить все יְהַיָּבֵן — «унижение его [Давида]» (pual inf. от הָיָבָן II «стать униженным, сокрушенным»). Перевод Септуагинты τῆς πραύτητος αὐτοῦ «смирение его» предполагает, что переводчик: 1) либо так перевел еврейский инфинитив, 2) либо прочитал слово יְהַיָּבֵן не как глагольный инфинитив с суффиксом יְהַיָּבֵן, а как существительное с суффиксом יְהַיָּבֵן (от הָיָבָן «смирение, кротость, унижение»). Такой перевод создает отсылку на «царский» 44 псалом, в котором πραύτης «мягкость, кротость, вежливость» стоит в одном ряду со словами ἀλήθεια «истина» и δικαιοσύνη «праведность», указывая на признаки идеального царствования (см. Пс 44:5). В результате МТ призывает Бога помянуть все «угнетение» Давида, а перевод LXX — его «смирение».

В ревизиях Септуагинты есть следующие варианты описания состояния Давида: Аквила говорит о его κακουχίας — «бедственном состоянии», Симмах о κακώσεως — «угнетении», Quinta о ταπεινώσεως — «униженности» (ταπεινώσις — «уменьшение, унижение, смиренное

<sup>1027</sup> Цит. по: Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 265.

состояние»<sup>1028</sup>). Употребленное у Аквилы слово *κακοῦχία* «худое состояние, несчастье, бедствие» происходит от глагола *κακοῦχέω* «худо обходиться с кем-либо, мучить кого-либо; подвергаться дурному обращению» (см. 3 Цар 2:26)<sup>1029</sup>. Употребленное у Симмаха существительное *κάκωςις* «жестокое обращение, угнетение, притеснение; страдание, несчастье»<sup>1030</sup> происходит от глагола *κακόω* «плохо обращаться, угнетать, причинять вред невинным», т. е. совершать зло сознательно. Выражение *πάσης τῆς κακώσεως αὐτοῦ* — «все худое обращение его» можно понимать либо как причинение Давидом зла кому-либо, либо как претерпевание им зла со стороны других. В данном случае разумней склониться ко второму значению.

Лексика ревизий Септуагинты не дает повода возвеличивать Давида за какие-то его личные качества. Он претерпевает зло со стороны врагов, угнетение его смиряет. Совершенно иным кажется Давид, если читать Септуагинту в отрыве от еврейского источника. Вероятно, употребляя слово *πραΐτης*, греческий переводчик LXX не делал сознательного акцента на добродетели смирения Давида, однако для последующих толкователей образ кроткого царя стал предметом идеализации. Следовательно, «мессианское» прочтение данного псалма появилось не в процессе перевода, а в ходе последующей интерпретации его в христианской традиции.

**Ст. 2.** В Септуагинте мы наблюдаем замену выражения *קַיִר יַעֲקֹב* «Сильный Иакова» на *τῷ θεῷ Ἰακωβ* «Бог Иакова» (Пс 131:2, 5).

Субстантивированное прилагательное *קַיִר* «сильный, могущественный, влиятельный» получает в Септуагинте множество эквивалентов: *ισχυρός* «сильный» в смысле «начальник, вождь» (1 Цар 21:8; Ис 10:13; 46:12; Плач 1:15; 1 Пар 21:8), *ταῦρος* «бык, вол» (Ис 34:7, Иер 50:11, Пс 21:13; 49:13), *ἵπλος* «конь» (Суд 5:22; Иер 8:16), *ἄγγελος* «ангел» (Пс 77:25). Метафоры с названиями животных использовались в LXX для обозначения «сильных мира сего» в основном в отрицательном значении (см. *קַיִר* в 1 Цар 21:8; Иов 24:22; 34:20; Пс 75:6).

Для передачи выражения *קַיִר יַעֲקֹב* «Сильный Иакова» в Септуагинте могли использоваться такие переводы: *δυνάστου Ἰακωβ* (Быт 49:24), *ισχύος Ἰακωβ* (Ис 49:26), *θεὸς Ἰσραηλ* (Ис 60:16). Только в одном месте книги пророка Исаяи вместо *קַיִר יַעֲקֹב* «Сильный Иакова» МТ мы встречаем в LXX перевод *θεὸς Ἰσραηλ* «Бог Израиля» (в некоторых рукописях *θεὸς Ἰακωβ*; Ис 60:16).

Эпитет *קַיִר יִשְׂרָאֵל* «Сильный Израиля» в еврейской Библии, как правило, служит для указания на мощь Господа (см. Быт 49:24; Ис 49:26; 60:16). Но в одном из мест Септуагинты выражение *קַיִר יִשְׂרָאֵל* применяется не к Богу, а к *οἱ ἰσχύοντες Ἰσραηλ* — «могущественным Израиля» людям (Ис 1:2).

<sup>1028</sup> Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek. P. 2083.

<sup>1029</sup> Ibid. P. 1018.

<sup>1030</sup> Ibid.

Как видно, единообразия в греческих книгах Ветхого Завета нет. Слово  $\text{יְרֵבֶּקֶת}$  переводится как  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  «Бог» только в 131 псалме и в одном месте книги Исайи (см. Пс 131:2,5; см. также Ис 60:16). Вероятно, переводчики принимали решение *ad hoc* с целью сделать библейский текст понятным для читателей. Следовательно, дважды сказанное  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{Ιακωβ}$  в 131 псалме (ст. 2,5) не является типичным для Септуагинты переводом.

На первый взгляд, кажется, что переход от «Сильный Иакова» к «Бог Иакова» был обусловлен стремлением переводчика псалма избежать неверных ассоциаций, ведущих к идолопоклонничеству<sup>1031</sup>. Согласно Говарду Эрвину, у переводчиков Священного Писания, которые создавали текст для проживавших в Египте евреев, могло быть мотивированное желание избежать коннотаций, которые были бы неверно поняты как отражение поклонения священному быку Апису (см. перевод слова  $\text{יְרֵבֶּקֶת}$  как  $\text{Ἄλις}$  в Иер 46:15)<sup>1032</sup>.

На наш взгляд, вряд ли употребление выражения  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{Ιακωβ}$  в Пс 131:2,5 связано с тем, что буквальный перевод древнееврейского псалма мог вызвать ассоциации со священным быком или поклонением быкам, как предполагал Эрвин. Как отмечает Стефан Олофссон, слова  $\text{ισχυρός}$  или  $\text{δυνατός}$  (включая однокоренные) использовались не только для передачи  $\text{יְרֵבֶּקֶת}$  в качестве божественного имени (см. Быт 49:24; Ис 49:26), но и для обозначения вельмож или ангелов (см. Пс 102:20, где словами  $\text{δυνατοὶ ισχυροὶ}$  обозначены  $\text{οἱ ἄγγελοι}$ )<sup>1033</sup>. Следовательно, как считает Олофссон, при переводе на греческий язык слова  $\text{יְרֵבֶּקֶת}$  «сильный» в Септуагинте отражается отсылка к явлению, а не к значению термина (игра слов в Пс 67:31 позволяет понимать  $\text{יְרֵבֶּקֶת}$  в обоих значениях: «бык» и «сильный»)<sup>1034</sup>.

Сталкиваясь с трудностью в передаче священной терминологии, переводчик 131 псалма мог ориентироваться на перевод Пятикнижия, в котором Господь может называться  $\text{אֱלֹהֵי יַעֲקֹב}$ , «Богом Иакова» (см.  $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{Ιακωβ}$  в Исх 3:6, 15; 4:5 LXX), а также на предыдущие переводы псалмов, в которых выражение  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{Ιακωβ}$  является устойчивым словосочетанием (см. Пс 45:8, 12; 93:7; 145:5). Поскольку замена слов «Сильный» на «Бог» встречается в Септуагинте всего

<sup>1031</sup> Как известно, почитаемой святыней храма в Мемфисе был священный бык Апис, который, согласно древнеегипетской мифологии, служил посредником между людьми и богами (первоначально Птахом, затем Осирисом, потом Атумом). Священный бык жил при храме, за ним присматривали священники, ему поклонялись. Во время колонизации Египта греческие и римские писатели рассказывали об особых знаках на теле Аписа, по которым выбирали быка на роль священного животного, о его «доме» в Мемфисе, о предсказаниях по его поведению, о трауре по его смерти. Когда один бык умирал, его бальзамировали и хоронили с пышной церемонией, после чего его место занимал новый бык. Для погребения священных животных были построены кладбища, достойные вельмож. Гробницы с каменными саркофагами из черного и красного гранита датируются вплоть до конца правления династии Птолемея. — Ceram C. W. *Gods, Graves, and Scholars: The Story of Archaeology*. New York: Alfred A. Knopf, 1967. P. 130–131.

<sup>1032</sup> Erwin H. M. *Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms*. Princeton, New Jersey: Princeton Theological Seminary, 1962. P. 79–83.

<sup>1033</sup> Olofsson S. *God Is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990. P. 91–92.

<sup>1034</sup> Ibid. P. 93–94.

трижды (Ис 60:16 и Пс 131:2,5), ее можно рассматривать как пример ситуативного, а не теологически направленного перевода. Следовательно, хотя разница в обозначении Бога в еврейском и в греческом текстах 131 псалма существует, она вряд ли объясняется одним лишь стремлением избавиться от ассоциации Господа с животным.

В переводе Аквилы отмечается, что Давид дает обет τῷ δυνάστῃ, «могущественному [Иакова]» (δυνάστης — «могущественный человек, повелитель, царь»; ср. 1 Тим 6:15), Симмах — τῷ ὀραίῳ, «прекрасному» (ὀραῖος — «зрелый, находящийся в расцвете сил, благовременный») Иакова. Как видно, Аквила приближает перевод к масоретской традиции (Бог — Сильный Иакова), в то время как Симмах поэтически связывает представления о Боге с источником жизни, вечным цветением и обновлением жизни.

Ссылка на «Бога Иакова» с некоторыми вариациями заимствуется в речи архидиакона Стефана в Новом Завете (Деян 7:46). При этом древнейшие рукописи предлагают два варианта чтений: σκῆνωμα τῷ οἴκῳ Ἰακώβ — «шатер *дому* Иакова» (P<sup>74</sup>, κ\*, В, D) и σκῆνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ — «шатер *Богу* Иакова» (κ<sup>2</sup>, А, С, Е, Ψ и др.). Издатели NA28 отдают предпочтение чтению τῷ οἴκῳ Ἰακώβ, «дому Иакова», как изначальному перед τῷ θεῷ Ἰακώβ, «Богу Иакова», приводя значительный список рукописей (κ<sup>2</sup>, А, С, Е, Ψ, 33), которые свидетельствуют о копировании выражения τῷ θεῷ Ἰακώβ в книгу Деяний из псалма Септуагинты<sup>1035</sup>.

**Ст. 3.** В 3–4 стихах псалма LXX наблюдается гебраизм в виде тройной клятвы, которая вводится словом εἰ «если»<sup>1036</sup>. Клятва предполагает условие: «если я чего-либо не сделаю..., то да будет мне то-то...». Примером клятвы, в которой условие выражено отчетливо, являются слова: «Если я забуду тебя, Иерусалим, — забудь меня десница моя» (Пс 136:5). В 131 псалме последствия нарушения клятвы не оговорены, но предполагается, что за нарушение клятвы может последовать наказание от Бога.

При переводе отрицательной частицы εἰ словом «если» смысл стиха может остаться не до конца понятным, поскольку обозначенная выше формулировка клятвы непривычна для русского слуха. Поэтому с оглядкой на масоретский текст Юнгеров вместо «если» предлагает читать «не». В таком случае условие клятвы выглядит более очевидным: «не войду... не дам... пока не найду...». В подтверждение такой линии толкования служат латинские переводы, в которых условный союз «если» отсутствует. Однако, поскольку в большинстве греческих рукописей εἰ присутствует, мы сохраняем его значение «если» ради верности букве текста. Такого же подхода

<sup>1035</sup> Издатели Septuaginta Deutsch полагают, что текст Деян 7:46 является проблемным для текстуальной критики, однозначного решения здесь нет. — См. Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1851.

<sup>1036</sup> В небольшой группе рукописей Лукиановской рецензии и в комментарии Исихия Иерусалимского перед словом εἰσελεύσομαι «войду» отсутствует условный союз εἰ «если, ли». А в некоторых рукописях (А) он заменяется буквой η (без диакритических знаков), которая может служить союзом сравнения ἥ «как, нежели, чем» или наречием ἦ «конечно, в самом деле, точно».

придерживается и А. Питерсма, который сохраняет маркер условия *if* «если» в англоязычном переводе NETS.

**Ст. 4.** Масоретский текст стиха лаконичный:  $\text{הַיְיָ לְנַפְשִׁי לִישׁוּן וְלֵעַי לְדִמְיוֹן}$  — «если дам сон своим глазам, векам моим дремоту». Перевод LXX пространный, содержащий экзегетическое прибавление  $\epsilon\acute{\iota} \delta\acute{\omega}\sigma\omega \upsilon\pi\nu\omicron\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \beta\lambda\epsilon\phi\acute{\alpha}\rho\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon \nu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\mu\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \kappa\rho\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon$  — «если дам сон глазам моим и векам моим сонливость и покой *вискам моим*»<sup>1037</sup>.

После слов  $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \beta\lambda\epsilon\phi\acute{\alpha}\rho\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon \nu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\mu\acute{\omicron}\nu$  — «и векам моим сонливость» в Гексапле стоит символ обела (÷), который ставился у Оригена перед теми словами и выражениями Септуагинты, которые не находились в еврейском источнике. После этого знака в Гексапле приводится текст  $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \kappa\rho\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon$  — «и покой *вискам моим*», который отсутствует в еврейских рукописях и переводе *iuxta Hebraicum* блаженного Иеронима. В издании Гексапл Ф. Филда читаем комментарий: «этот стих не находится в Тетрапле. У одного Феодотиона вместо *векам моим* ( $\tau\omicron\iota\varsigma \beta\lambda\epsilon\phi\acute{\alpha}\rho\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon$ ) находится *вискам моим сонливость* ( $\tau\omicron\iota\varsigma \kappa\rho\tau\acute{\alpha}\phi\omicron\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon \nu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\mu\acute{\omicron}\nu$ ). В Октапле у одних Семидесяти находится знак обела»<sup>1038</sup>. Как видно, количество столбцов в собрании ревизий Оригена могло доходить до восьми, образуя Октаплу.

Выражение «и покой *вискам моим*» присутствует в Синайском и Вашингтонском кодексах, в Римской Псалтири и иных греческих и латинских рукописях. В переводе Иеронима с Септуагинты это выражение имеется. Скорее всего, в греческом переводе произошло дублирование одной и той же мысли, вследствие чего характерный для псалма биколон в 4 стихе расширился до триколона<sup>1039</sup>. Поскольку впервые фраза «и покой *вискам моим*» засвидетельствована у Феодотиона, следовательно, именно этот перевод мог повлиять на последующие редакции Септуагинты.

**Ст. 5.** Для передачи слов  $\text{מָקוֹם}$  «место» и  $\text{מְנוּחָה}$  «жилище, место отдыха, скиния» греческие переводчики пользуются типовыми для Септуагинты терминами  $\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$  «место, местоположение» и  $\sigma\acute{\kappa}\eta\nu\omega\mu\alpha$  «шатер, жилище, обиталище».

**Ст. 6.** Текст греческого перевода начинается здесь со слов  $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \text{Εφραθα}$  — «вот, мы слышали [что] он в Ефрафе». Контекст псалма допускает рассматривать местоимение женского рода  $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu$  как ссылку на  $\eta \kappa\iota\beta\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$  «ковчег», упомянутый в 8 стихе.

Топоним Ефрафа ( $\text{פְּרָאֲתָא}$ ) по-разному передается в греческих рукописях:  $\epsilon\phi\rho\alpha\theta\alpha$  (S, *Psalterium Turicense* и др.);  $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\theta\alpha$  (R', L<sup>paу</sup>, He, A),  $\epsilon\phi\rho\alpha\nu\theta\alpha$  (L<sup>paу</sup>),  $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\nu\theta\alpha$  (L<sup>paу</sup>).

<sup>1037</sup> Дважды употребленное в 3–4 стихах Септуагинты  $\kappa\alpha\iota$  «и» (= et «и»; Ga) в латинских рукописях иногда меняется на *aut* «или» (La, LaG). Смысл стиха при этом не меняется.

<sup>1038</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 288.

<sup>1039</sup> La *Bibbia dei Settanta*. Vol. III. *Libri poetici*. P. 364.

Вторая половина 6 стиха Септуагинты значительно отличается от масоретского текста. Масоретский текст говорит о том, что ковчег завета  $\text{בְּשָׂדֵי יָרֵךְ}$  «нашли на полях Яара». Слово  $\text{יָרֵךְ}$  имеет значения: 1) «лес, подлесок», 2) топоним «Яар». Словарь Д. Клайнса допускает, что  $\text{קָרְיַת יְרֵךְ}$  указывает на расположенный в Иудее город Кириаф-Яарим (см. Исх 6:21-7:2; Неем 7:29)<sup>1040</sup>. Таким образом  $\text{הַפְּרָאָה}$  «Ефрафа» и  $\text{בְּשָׂדֵי יָרֵךְ}$  «поля Яара» служат основой для параллелизма в 6 стихе 131 псалма и понимаются как топонимы. Синодальная Библия, как и многие англоязычные переводы, сделанные с масоретского текста, воспринимают  $\text{בְּשָׂדֵי יָרֵךְ}$  как поля, принадлежащие Яару / Иариму (см. NRSV, ESV и др.).

Переводчик псалмов LXX опирается на первое значение слова  $\text{יָרֵךְ}$  и полагает, что  $\text{בְּשָׂדֵי יָרֵךְ}$  — это «равнины чащи (дубового леса)». Так, в Септуагинте речь идет о том, что  $\text{εὔρομεν}^{1041}$   $\text{ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ}$  — «нашли его [ковчег завета] на равнинах чащи (дубового леса)». Однокоренное со словом  $\text{δρῦς}$  «дуб» (см. Быт 12:6; Втор 11:30; Зах 11:2), слово  $\text{δρυμός}$  означает «перелесок, чаща», где собрана древесина (Втор 19:5), место обитания львов (Ос 13:8), пастбище для овец (Ис 65:10), священная роща (Иер 33:18), «горы, долины и...» (Ис 10:18)<sup>1042</sup>. Данное слово является типовым эквивалентом еврейского  $\text{יָרֵךְ}$  со значением «чаща, лес» (ср. Пс 49:10; 79:14; 82:15; 95:12; 103:20).

Представленное в основном тексте Гёттингенской Септуагинты выражение  $\text{ἐν τοῖς πεδίοις}$  «на равнинах» (=  $\text{יָרֵךְ}$  MT)<sup>1043</sup> в Синайском и Александрийском кодексах выглядит несколько иначе:  $\text{ἐν ταῖς δάσεσι}$  «в чащах» ( $\text{δάσος}$  — «чаща, заросли, рощица»<sup>1044</sup>). На наш взгляд, выражение  $\text{ἐν ταῖς δάσεσι τοῦ δρυμοῦ}$  — «в дубовых чащах» выглядит стилистически красивее, чем  $\text{ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ}$  — «на равнинах дуба». В то же время еврейское  $\text{פָּרִשָׁה}$  «пастбище, поле, участок земли, территория отдельного лица или семьи» ближе по смыслу к  $\text{πεδῖον}$  «равнина, плоскость», которое восходит к  $\text{πέδον}$  «земля, регион, священная равнина»<sup>1045</sup>. Изначальное  $\text{ταῖς δάσεσι}$  «чащах» корректор Синайского кодекса исправил на  $\text{τοῖς παιδίοις}$ , «юношах», что отдалило перевод от источника.

Это значит, что переводчик LXX не распознал в слове  $\text{יָרֵךְ}$  указание на топоним Яар. Выбирая из семантического поля более общее значение «поле / чаща», он тем самым показал, что его интересует не место или владелец участка земли, а ковчег, посредством которого человек обретает Господа. Если допустить, что выбор значения для  $\text{יָרֵךְ}$  был преднамеренным, а не

<sup>1040</sup> Clines D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 8, 2011. P. 250.

<sup>1041</sup> Вместо  $\text{εὔρομεν}$  «нашли» (aor. ind. act. 1 pl. от  $\text{εὐρίσκω}$ ) в некоторых рукописях встречается замена тематического гласного  $\text{εὔραμεν}$  (Lrau, T, He, Rc) или форма aor. 1 sing.  $\text{εὔρον}$  (2017).

<sup>1042</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 178.

<sup>1043</sup> В ревизиях Аквилы и Симмаха мы встречаем  $\text{ἐν χώρᾳ}$  — «в земле, на месте», в ревизии Quinta  $\text{ἐν ἀγρῶ}$  — «на поле».

<sup>1044</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 370.

<sup>1045</sup> Ibid. P. 1352.



интуитивным, результирующий перевод с указанием на «лесную чащу» стал более простым и понятным для жителей диаспоры, незнакомой с топографией земли Израиля.

Ст. 7. Первую часть стиха LXX можно перевести так: εἰσελευσόμεθα εἰς τὰ σκηνώματα αὐτοῦ — «войдем в шатры Его». В некоторых рукописях глагол εἰσερχομαι стоит не в изъявительном наклонении εἰσελευσόμεθα — «войдем», а в сослагательном εἰσελευσώμεθα, в данном случае в смысле *conjunctivus hortativus* — «давайте войдем». В Синайском кодексе глагол приобретает форму εἰσελεύσομε, которая может быть усеченной формой будущего времени *ind. 1 pl.* «мы войдем», *med. ind. 1 pl.* «мы войдем» или усеченной формой причастия «входящие». Данная форма глагола вряд ли появилась вследствие описки, поскольку в Синайском кодексе она встречается несколько раз (см. Есф 4:16; Неем 2:8; Пс 131:7). Однако не исключено, что однажды неправильно написанное слово перекочевало в переводы других библейских книг.

В 7 стихе греческого псалма поклонение לְהִלָּךְ לְהַלְלֵךְ — «подножию ног Его» МТ заменяется на поклонение εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ — «на месте, где стали ноги Его» (Пс 137:1; ср. Пс 8:6; 96:7)<sup>1046</sup>. В масоретском тексте слово הַלְלֵךְ «подножие» всегда употребляется с существительным הַלְלֵךְ «ноги» и обозначает табуретку для ног (см. Пс 98:5; 109:1; Ис 66:1). «Подставкой» под ноги Бога мог считаться ковчег завета (1 Пар 28:2 Пс 98:5), поскольку, согласно книге Левит, Господь обещал Моисею, что будет являться «в облаке» над крышкой ковчега (Лев 16:2). После строительства Храма Соломоном ковчег хранился во Святая святых. В конце периода Первого Храма он был утрачен. Возможно, ковчег сгорел при пожаре во время разрушения Иерусалима вавилонянами в 586 году до н. э. В период Второго Храма ковчег не был восстановлен, но о нем сохранялась литургическая память. Ежегодно на Йом-Кипур первосвященник входил во Святая святых, чтобы совершить ритуал воскурения фимиама.

Греческий переводчик 131 псалма понимает выражение הַלְלֵךְ לְהַלְלֵךְ абстрактно, как место Божоявления. Его интересует не священный предмет (ковчег), а сам факт встречи с Господом. Для евреев диаспоры, которые не могли ежегодно посещать Иерусалим на религиозные праздники, такой перевод мог быть оправданным. Литургическая память о крышке ковчега завета среди евреев диаспоры была не столь сильна, как у жителей Иудеи, и потому подставка под ноги Бога могла ассоциироваться с антропоморфным представлением о Божестве. В силу этого замена слова הַלְלֵךְ «подножие» на τόπος «место» теологически вполне оправданна, она связана с попыткой дистанцироваться от антропоморфизмов Бога и наивного восприятия, что под ногами у Господа стоит скамейка. Не исключено, что переводчик псалма был знаком с греческим текстом книги Исход, в котором вместо непосредственного видения Бога וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל — «и видели Бога

<sup>1046</sup> Перед словом τόπος «место» в двух рукописях (R, A) отсутствует артикль τὸν, по-видимому, из-за того, что в еврейском источнике перед словом הַלְלֵךְ «подножие» отсутствует определенный артикль.

Израилева» (Исх 24:10; МТ) — говорится, что старейшины Израиля εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ — «видели место, где стоял там Бог Израилев» (LXX). Если данное предположение верно, корреляция перевода 131 псалма с греческим текстом книги Исход свидетельствует о влиянии последней на технику перевода Псалтири.

В 98 и 109 псалмах слово דָּתַן переведено довольно определенно как ὑποπόδιον «подножие / подставка под ноги» (Пс 98:5; 109:1; ср. Мф 5:35; Иак 2:3). Поскольку стратегия перевода 109 и 131 псалмов отличается (ὑποπόδιον vs. τόπον), скорее всего, эти псалмы переводили разные лица.

Ревизии Аквилы и Симмаха возвращают нас к масоретской традиции, указывая на τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ — «подножие ног его». В этих гебраизирующих ревизиях нет философского осмысления факта Богоявления, имеющегося в Септуагинте.

Слово σκηνώμα «жилище» при указании на Храм обычно в Септуагинте стоит в единственном числе (Пс 14:1). И Симмах следует этой традиции: εἰς τὴν σκηνώσιν αὐτοῦ — «в шатре Его» (Пс 131:7)<sup>1047</sup>. Употребление множественного числа σκηνώματα в 131 псалме Септуагинты могло быть связано с тем, что Храм состоял из нескольких частей и поэтому множественное число употреблялось в собирательном значении. Не исключено, что с помощью гиперболы переводчик хотел придать моменту встречи с Богом большую торжественность.

**Ст. 8.** Первую часть стиха греческого псалма переводим так: ἀνάστηθι, κύριε, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου — «поднимись, Господи, в покой Твой». Слово ἀνάπαυσις означает «покой, отдых, перерыв, пауза»<sup>1048</sup>. В масоретском тексте употребляется существительное נַחֲמָה (см. ст. 8, 14), которое означает не только психологическое состояние «покоя, мирного расположения духа» (Соломон — נַחֲמָה שִׁׁיחַ, «человек мира», см. 1 Пар 22:9), самообладания (см. Иер 45:3), но и, по преимуществу, «место покоя, отдохновения» (см. Быт 49:15; Числ 10:33; Пс 22:2), «безопасное место» (см. Ис 32:18). Слово ἀνάπαυσις тоже в редких случаях может означать «место покоя» (см. Быт 8:9; 49:15). Однако первое значение греческого слова — покой как «отдохновение», успокоение души (см. Ис 34:14; Плач 1:3). Отсюда и «суббота покоя» (см. Лев 16:31). Таким образом, переводчик не ошибся, подобрав для נַחֲמָה слово ἀνάπαυσις в качестве эквивалента. Разница в семантике еврейского и греческого слов сформировала повод для понимания «покоя» не только как «места обитания Бога», но и как психологического состояния.

В 14 стихе данного псалма еврейское נַחֲמָה переводится на греческий словом κατάπαυσις, которое также говорит о «прекращении работы» (см. Ис 66:1) и «месте покоя» (см. Пс 94:11)<sup>1049</sup>. Писцы одной из рукописей Септуагинты (2017), видимо, хотели унифицировать перевод и потому употребили в 8 стихе κατάπαυσίν μου вместо ἀνάπαυσίν σου (см. ст. 14; Пс 94:11).

<sup>1047</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 288.

<sup>1048</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 115.

<sup>1049</sup> Ibid. P. 904.

В Новом Завете слово ἀνάπαυσις употребляется в контекстах, описывающих «прекращение деятельности» (Откр 4:8), «душевный покой» (см. Мф 11:29), реже — «место покоя» (см. Мф 12:43; Лк 11:24). Ветхозаветные отрывки, в которых употребляются слова ἀνάπαυσις и κατάπαυσις, в новозаветных текстах могут истолковываться иносказательно. Например, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου — «если войдут в покой Мой» (Пс 94:11 LXX) — является переводом фразы וְלֹא יָבִיאוּ אֶל־מִנוּחַ מִיָּמֵינוּ — «они не войдут в покой Мой» (МТ), указывающей на «жилище Бога» и место пребывания Его ковчега (см. 1 Пар 28:2). В Послании к Евреям мы встречаем аллюзии на 94 псалом, в которых слово κατάπαυσις употребляется как метафора (см. Евр 3:11, 18; 4:1, 3, 5). В выражении «εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ *кто же вошел в покой Его, тот и сам успокоился* κατέπαυσεν от дел своих, как и Бог от Своих» (см. Евр 4:10) нет никакого намека на «место обитания» Бога. «Покой» здесь понимается как состояние.

Упомянутый в масоретском тексте 131 псалма קִיבוֹצַת הַכֹּחַ — «ковчег могущества Твоего» (Пс 131:8b) в Септуагинте переводится как ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου — «ковчег святилища / святыни Твоей». В близком по содержанию тексте Второй книги Паралипоменон выражение קִיבוֹצַת הַכֹּחַ было переведено более буквально как ἡ κιβωτὸς τῆς ἰσχύος σου, «ковчег силы Твоей» (2 Пар 6:41). В ревизиях Аквилы и Симмаха, а также в анонимном переводе Златоуста были предложены следующие варианты перевода выражения קִיבוֹצַת הַכֹּחַ «могущества Твоего»: τοῦ κράτους σου — «власти Твоей», τῆς ἰσχύος σου — «силы / крепости Твоей».

Слово ἁγίασμα в Септуагинте принимает такие значения: «святилище, святое место, храм» (см. Исх 15:17; Лев 12:4; Амос 7:13 LXX), священный предмет, принадлежащий святилищу (см. Исх 28:32; Иез 20:40), священное приношение (см. Зах 7:3; Лев 25:5), «святость, посвящение» (см. Пс 92:5 LXX)<sup>1050</sup>. Еврейский термин קֹחַ «сила, власть» никогда в Септуагинте не переводится словом ἁγίασμα, которое служит типовым эквивалентом слову שְׁרָפָה (см. Исх 28:36; 29:6, 34; 30:32, 37; Пс 77:54; 92:5; 113:2). Однако то же самое слово ἁγίασμα используется в 18 стихе данного псалма для перевода еврейского термина קִיבוֹצַת הַכֹּחַ «посвящение, головная повязка, диадема», редко переводимого в LXX словом ἁγίασμα (исключение Пс 88:40).

Очевидно, что повторенное дважды греческое слово «святыня» в нетиповых для него контекстах обусловлено не механической ошибкой, а намерением переводчика. Не исключено, что на него оказал влияние тот библейский пассаж, в котором описывается построение святилища ради пребывания в нем ковчега: οἰκοδομήσατε ἁγίασμα κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν τοῦ εἰσενεύκαι τὴν κιβωτὸν διαθήκης κυρίου καὶ σκεύη τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ εἰς οἶκον τὸν οἰκοδομούμενον τῷ ὀνόματι κυρίου — «постройте святилище для Господа Бога вашего, чтобы внести ковчег завета Господня и священные сосуды Божьи в дом, строящийся ради имени Господа» (1 Пар 22:19).

<sup>1050</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 5.

Даже если допустить, что греческий текст книг Паралипоменон был подготовлен после Псалтири, нельзя не заметить, что стратегия перевода псалма была обусловлена желанием сделать его более гармоничным и связным, соединить начало и конец посредством одного и того же слова *ἀγίασμα* (ст. 8 и 18). Одновременно перевод двух еврейских слов, связанных с понятием власти («сила» в ст. 8, «диадема» в ст. 18), одинаковым словом «святыня» может свидетельствовать не только о внимании переводчика к поэтическим параллелизмам, но и об особенностях его теологических воззрений. В понятие «святость» он вкладывает широкий круг значений, апеллируя не столько к святилищу, сколько к атрибутам Божественной святости.

В библейской второканонической и в раннехристианской литературе слово *ἀγίασμα* употребляется довольно часто (см. 1 Макк 1:21, 36; 5:1; Сирах 36:12, 18; 49:6; 50:11; PSol 8:4; TestDan 5:9; GJs 6:1; Clem. Al., Paed. 3.12.98.1; Dorotheus Scr. Eccl., Doct. 6.77.8)<sup>1051</sup>. При этом, если в ветхозаветной литературе *ἀγίασμα* служит эквивалентом для еврейских слов *שְׁתֵּרֶת* и *שְׁתֵּרֶת* и указывает на святилище и связанные с ним священные предметы (см. Исх 15:17; 25:7; 28:32; 29:6, 34), то в христианской литературе термин *ἀγίασμα* приобретает дополнительное значение и интерпретируется как указание на святость, связанную с человеком.

В сочинениях Псевдо-Климента Римского, Евдемия Аргосского и в «Протоевангелии Иакова» довольно часто слово *ἀγίασμα* отождествляется со «святилищем». В одной из гомилий, приписываемой Клименту Римскому, говорится о грядущей судьбе Иерусалима и о том, что «не останется здесь камня на камне, все будет разрушено» (Мф 24:2). При этом храм называется словом *ἀγίασμα* «святыня» (Clementina, Homiliae [Sp.]. 3.15.2.2)<sup>1052</sup>. Евдемий Аргосский (II в. н. э.) в сочинении «О словесных приемах ораторов» (Περὶ λέξεων ῥητορικῶν), определяет ὁ θεῖος ναός, «Божий храм», как *ἀγίασμα* — «святыня» (Eudemus, Περὶ λέξεων ῥητορικῶν (excerpta). 3b.9)<sup>1053</sup>.

Начиная с Филона (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.) исследуемое слово все более используется в экзегезе Священного Писания в переносном значении. Так, в толковании на Исх 15:17 александрийский экзегет показывает, что для него αἰσθητὸν οἶκον θεοῦ «чувственный дом Бога» является *ἀγίασμα* «святыней», поскольку в нем отражено *ἀγίων ἀλαύγασμα* — «сияние святых» и *μίμημα ἀρχετύπου* — «подобие архетипа» (Philo, Plant. 50:4)<sup>1054</sup>. Упомянутая в книге Исход σφραγίς «печать» на пластинке первосвященника для Филона является «идеями тех идей, сообразно с которыми Бог изобразил мир идей, бесплотных и постигаемых только умом; пестрый

<sup>1051</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 10.

<sup>1052</sup> Rehm B., Strecker G. Die Pseudoklementinen. Band I : Homilien. Berlin, New York : De Gruyter, 1992. P. 63.

<sup>1053</sup> Niese B. Excerpta ex Eudemi codice Parisino n. 2635 // Philologus. Supplemente. Vol. 15. Leipzig : Dieterich, 1922. P. 145–160.

<sup>1054</sup> Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. P. 143–144.

же цвет и колокольчики — символы чувственных свойств (αἰσθητῶν ποιότητων σύμβολα), признаками которых являются зрение и слух» (Philo, Mig. 103.4–4)<sup>1055</sup>. Как видно, упоминание о «святилище» дает повод Филону с помощью аллегорического метода толкования Священного Писания перейти от чувственных вещей к абстрактным философским размышлениям о предметах умопостигаемых.

В «Апокалипсисе Еноха» (I в. н. э.) высота неба воспринимается как τὸ ἁγίασμα τῆς στάσεως τοῦ αἰῶνος — «святыня стояния вечности» (Liber Enoch, Apocalypsis Enoch. 12.4.4)<sup>1056</sup>. «Святыня» в этом апокрифе не связана с Храмом, но само небо становится святыней, местом вечного пребывания праведников.

Климент Александрийский (ок. 150–215 гг. н. э.) называет ἁγίασμα γνώσεως — «святыней знания» и σοφία γνήσιος — «природной мудростью» Иисуса Христа, единственного учителя, благого Отца благую волю (Clemens Alexandrinus, Paedagogus. 3.12.98.1-2)<sup>1057</sup>. Он называет Господа Великим Первосвященником, приносящим Богу фимиам сладкого благоухания, Который возлагает на жертвенник не жертвенный фимиам, а должное приношение любви, τὴν πνευματικὴν εὐωδίαν — «духовное благоухание» (Clemens Alexandrinus, Paedagogus. 2.8.67.1-4). Тех же мучеников за веру, кто поспешил к восхождению Духа и подражал Христу в добрых делах, Климент называет теми, кто ἐκ δεξιῶν ἵστανται τοῦ ἁγιάσματος — «стоят по правую сторону от святыни» (Clemens Alexandrinus, Stromata. 4.6.30.1)<sup>1058</sup>. Таким образом, согласно Клименту, святыней является Христос, которому христиане возносят молитвы словно приношения своих уст.

В «Пастыре» Гермы (II в.) говорится, что место по правую сторону от Господа принадлежит тем, кто угодил Ему, пострадав за Его имя. Всем тем, кто претерпел лютых зверей, бичевание, заключение в темницу и крест ради имени Его, принадлежит τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος — «правая сторона святыни» (Hermas, Pastor. 10.1.3-4)<sup>1059</sup>. Как видно, для автора данного сочинения Господь уподобляется храму, а стоящие по правую сторону от Него — тем, кто стоит одесную святыни.

В раннехристианском апокрифе «Протоевангелие от Иакова» (II в. н. э.) Иерусалимский Храм называется ὁ ναὸς Κυρίου — «храм Господа» (Prot. Jac. 15.2–3), а особое место в спальне, которое приготовила Анна своей дочери (Матери Божией), называется ἁγίασμα — «святыней» (Prot. Jac. 13.16). В это место запрещено вносить что-либо нечистое, ухаживать же за маленькой

<sup>1055</sup> Цит. по: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. P. 288.

<sup>1056</sup> Black M. Apocalypsis Henochi Graece. Leiden : Brill, 1970. P. 21–23.

<sup>1057</sup> Clément d'Alexandrie. Le pedagogue. Vol. 3 (3) / Trad. Mondésert C., Marrou H.-I., Matray C. Paris : Les Éditions du Cerf, 1970. P. 150–190.

<sup>1058</sup> Clemens Alexandrinus. Stromata / Ed. Stählin O. Vol. 2. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. P. 261.

<sup>1059</sup> Whittaker M. Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas. 2nd ed. Berlin : Akademie-Verlag, 1967. P. 70–90.

Марией должны непорочные иудейские девы (Prot. Jac. 12.6)<sup>1060</sup>. Когда Марии исполнилось двенадцать лет, как повествует апокриф, «состоялся совет священников, говорящих: “Вот, Марии исполнилось двенадцать лет в храме Господа (ἐν τῷ ναῷ Κυρίου). Что сделаем ей, чтобы она не осквернила святыню Господа Бога нашего (τὸ ἅγιασμα Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν)?” И сказали священники ему [первосвященнику]: “Ты стоишь у алтаря Господа (τὸ θυσιαστήριον Κυρίου). Войди и помолись о ней. И что Господь Бог явит тебе, то и сделаем”. И, надев двенадцать колокольчиков, священник вошел во Святая святых (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) и помолился о ней» (Prot. Jac. 17.6–18.3)<sup>1061</sup>. После убийства царем Иродом Захарии, отца Иоанна Предтечи, один из священников, согласно апокрифу, «дерзнул войти во святилище (εἰς τὸ ἅγιασμα) и увидел у жертвенника Господа (παρὰ τὸ θυσιαστήριον Κυρίου) свернувшуюся кровь» (Prot. Jac. 47.2–4). Как видно, упоминая слово ἅγιασμα, автор апокрифа ссылается на Святая Святых Храма, жертвенник и элементы священнического облачения. Поскольку Храм является «святыней Господа», необходимым условием вхождения в него является чистота человека. Но в апокрифе «святыней» называется не только храм на Сионе, но и спальня маленькой Марии, куда входят только непорочные девы. Отсюда можно сделать вывод, что слово ἅγιασμα, согласно апокрифу, описывает святое место вообще, а не только Храм Божий в Иерусалиме.

Как видно, семантика греческого слова ἅγιασμα дала толчок к последующему аллегорическому толкованию библейских текстов. Переводчик 131 псалма изначально, вероятней всего, ничего не собирался привнести в текст. Для него слово ἅγιασμα служило в первую очередь указанием на «святилище» Господа (см. 1 Пар 22:19) и, как следствие, на связанные с Богом священные атрибуты царской власти. Но в дальнейшем, начиная с Филона, данное слово начинает восприниматься как предпосылка к иносказанию и разговору о вещах не материальных, а духовных.

Поскольку слово ἅγιασμα «святыня» в христианской литературе довольно рано стало применяться к Божией Матери (возможно, впервые в «Протоевангелии от Иакова»), возникла предпосылка к перенесению образа ковчега на саму Деву Марию, которая носит во чреве величайшую святыню — Господа Иисуса. Интерпретация, рожденная в экзегетической литературе, впоследствии могла по случайности быть инкорпорированной в текст Священного Писания. Так, в рукописи, указанной Холмсом под номером 281, вместо фразы σὺ καὶ ἡ κιβωτός — «ты и ковчег [святыни твоей]» (Пс 131:8) мы находим выражение σὺ καὶ ἡ Θεοτόκος — «ты и Богородица [святыни твоей]», а вместо ἐξελέξατο κύριος τὴν Σιών — «избрал Господь Сион»

<sup>1060</sup> De Strycker É, Quecke H. La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Brussels : Société des Bollandistes, 1961. P. 90–97.

<sup>1061</sup> Ibid. P. 100–102.

(ст. 13) видим ἐξελέξατο κύριος τὴν Θεοτόκον — «избрал Господь Богородицу»<sup>1062</sup>. В издании Холмса–Парсонса указывается, что рукопись 281 датируется XI веком, а многочисленные записи на полях появлялись как в XI веке, так и в XV веке<sup>1063</sup>. Видимо, изначально слово Θεοτόκος было записано на полях рукописи, но затем кто-то на место слов «кивот» и «Сион» поставил слово «Богородица» в основной библейский текст. Этот пример показывает, с одной стороны, как лексика Септуагинты открывала возможности для аллегорической интерпретации библейского текста, с другой стороны, как экзегетическая традиция могла влиять на рукописную традицию в передаче текста самого Священного Писания.

**Ст. 9.** Первую часть стиха LXX мы переводим так: οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην «Священники Твои облекутся в справедливость (правосудие)». В Синайском кодексе глагол ἐνδύω «одевать» употреблен в форме медиального аориста ἐνεδύσαντο «оделись». В латинских переводах встречается как форма будущего времени induentur «оденутся» (Ga), так и форма пассива конъюнктива настоящего времени induantur «пусть будут одеты» (La, Vulg). В ревизиях встречаются переводы: ἀμφιεσθήτωσαν «облеклись (обернулись)» и ἐνδυσάσθωσαν «оделись»<sup>1064</sup>.

Согласно масоретскому тексту, радуются אִתְּיָדָם «верные, благочестивые», по Септуагинте — οἱ ὅσιοι «святые, набожные, благочестивые»: καὶ οἱ ὅσιοί σου ἀγαλλιάσονται — «и благочестивые Твои будут радоваться» (ст. 9b). В Александрийском кодексе, в небольшом числе рукописей Антиохийского типа текста (L<sup>pa</sup>) и в комментарии Исихия перед глаголом ἀγαλλιάομαι прибавляется существительное ἀγαλλίασις «радость». В таком случае фраза целиком выглядит так: οἱ ὅσιοί σου ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται — «и благочестивые Твои [Бога] радостью возрадуются». В 16 стихе псалма LXX употреблено близкое по смыслу выражение: οἱ ὅσιοι αὐτῆς ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται — «и набожные ее [места покоя] радостью возрадуются» (= רָגַזוּ בְּרָגַזָּהּ). Добавление существительного ἀγαλλιάσει в 8 стихе указанных рукописей, очевидно, было связано с ошибочным подражанием тексту, приведенному в 16 стихе Септуагинты.

**Ст. 10.** Масоретский текст стиха таков: אָרַבְתָּ מִפְּנֵי שֶׁלֹּא תִּבְרַח לְפָנָיו מִפְּנֵי דָוִד — «ради Давида, раба Твоего, не отвращай лица от помазанника Твоего». Аналогичная фраза встречается в 2 Пар 6:42, где прибавляется обращение ко Господу: בָּרַח לְפָנָיו הָיָה — «Господи Боже! не отврати...». В переводе псалма LXX его герой обращается к Богу с просьбой: ἐνεκεν Δαυὶδ τοῦ δούλου σου μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπον τοῦ χριστοῦ σου — «ради Давида, раба Твоего, не отврати лица помазанника Твоего».

В некоторых дочерних переводах Септуагинты (Bo, Sa-1119–2017) после слова τὸ πρόσωπον стоит притяжательное местоимение σου и предлог ἀπό и вся фраза приобретает вид: μὴ

<sup>1062</sup> Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Vol. 3. P. 378–379.

<sup>1063</sup> Ibid. P. 12.

<sup>1064</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 288.

ἀποστρέψης τὸ πρόσωπον σου ἀπὸ τοῦ χριστοῦ σου — «не отвори лица *Твоего от помазанника Твоего*»<sup>1065</sup>. В масоретском тексте псалма перед словом  $\text{פְּשִׁימָה}$  «помазанник» нет ни предлога, ни артикля, поскольку слово является частью сопряженного сочетания и содержит местоименный суффикс. Синтаксис LXX в данном случае соответствует МТ. Следовательно, дополнения переводчиков или переписчиков некоторых рукописей связаны не с иным еврейским Vorlage, а с намерением уточнить, что в 131 псалме речь идет о том, что Сам Бог не должен отворачивать Своего лица от помазанника, а не о повороте лица помазанника в противоположную сторону<sup>1066</sup>.

В ревизиях Септуагинты встречаются выражения:  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\psi\eta\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\upsilon$  — «не поверни / обрати лица помазанника Твоего» (Аквила),  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\phi\eta\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\upsilon$  — «не отвори лица помазанника Твоего» (Симмах),  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\psi\eta\varsigma\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\upsilon$  — «не отвори лица помазанника твоего» (Феодотион). Употребление *coniunctivus prohibitivus* глагола  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$  у Аквилы выражает опасение, что Господь может повернуть лицо помазанника в другую сторону и он не дойдет до цели. Симмах и Феодотион используют тот же глагол  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$ , что и Септуагинта. Феодотион пытается быть предельно лаконичным, поэтому опускает при переводе артикль  $\tau\omicron\upsilon$ , который есть в LXX.

**Ст. 11.** Первую половину 11 стиха LXX переводим так:  $\acute{\omega}\mu\omicron\sigma\epsilon\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu$  — «Клялся Господь Давиду в истине, и не нарушит ее». В некоторых греческих рукописях употребляется иная форма глагола  $\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$  «отвергать, уничтожать, нарушать»: не fut. ind. act. 3 sing.  $\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ , «отвернется», а aor. conj. 3 sing.  $\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\acute{\eta}\sigma\eta$ , «пусть не отречется» (1119–2017, L<sup>b</sup>).

Также наблюдается изменение формы местоимения  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ : местоимение женского рода  $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu$  «ее» относится к слову  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  «истина» (S, Sa-1119–2017, Vulg, L<sup>a</sup>, 55 = МТ), местоимение мужского рода  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  «его» относится к слову  $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$  «Давид» (Bo, R', Ga, L<sup>b</sup>, T, He, A'). В первом случае перевод будет звучать: «...не отвернется ее [истины]», а во втором случае: «...не отвернется его [Давида]» (raenitebit eum в La<sup>R</sup>, Aug). Издатели Гёттингенской Септуагинты остановили свой выбор на рукописях, в которых встречается местоимение  $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu$  «ее», поскольку оно ближе к масоретскому тексту  $\text{מִן־הָאֱמוּנָה}$  «от нее» (евр. слово  $\text{אֱמוּנָה}$  «истина», на которое указывает местоименный суффикс в выражении  $\text{מִן־הָאֱמוּנָה}$ , — женского рода).

Вторую половину 11 стиха LXX переводим так:  $\acute{\epsilon}\kappa\ \kappa\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\omicron\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon\ \theta\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\nu\ \theta\rho\acute{o}\nu\omicron\nu\ \sigma\omicron\upsilon$  — «из плода чрева твоего буду ставить на престоле твоём». Выражение  $\kappa\alpha\rho\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\omicron\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\varsigma$  «плод чрева», согласно И. Н. Корсунскому, является характерной еврейской идиомой, соответствующей еврейскому  $\text{פְּרִי־בֶטֶן}$  «плод чрева» (см. Быт 30:2; Мих 6:7). Оба греческих слова

<sup>1065</sup> Предлог  $\acute{\alpha}\pi\omicron$  перед дополнением употребляется и в других псалмах (см. Пс 12:2, 26:9, 87:15, 101:3, 142:7).

<sup>1066</sup> Когда о Боге говорится, что Он отворачивает Свое лицо, имеется в виду Его гнев (см. Пс 50:11; 2 Цар 17:20; 2 Пар 30:9).



по отдельности, по словам Корсунского, употребляются у классиков начиная с Гомера (*Odyssea*, VII, 118), Геродота (*Historiae*, I, 17, 193; II, 92) и Аристофана Византийского (*Historiae animalium epitome*, II, 187), однако в таком именно сочетании эти слова у них не встречаются<sup>1067</sup>. В Новом Завете данные слова мы встречаем в выражении: εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου — «благословен плод чрева твоего» (Лк 1:42 NA28).

В некоторых рукописях 131 псалма вместо слова κοιλίας «утробы» появляется слово ὀσφύος «чресел» (R). Такая замена находит продолжение и в книге Деяний, в которой приводится пересказ 11 стиха псалма в таком виде: ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ — «...посадить от плода чресл его на престоле его» (Деян 2:30 NA28). Как видно, в Деяниях не только используется слово ὀσφῶς «бедро, лядвея, чресла» вместо κοιλία «утроба, лоно» LXX, но и глагол καθίζω «сажать, ставить, помещать, располагать» вместо употребленного в Септуагинте τίθημι «ставить, класть, полагать». Это может наводить на мысль, что книга Деяний опирается на перевод или рукописную традицию, отличную от LXX. Данное Давиду (Пс 131:11) обетование в книге Деяний прилагается к Иисусу Христу (Деян 2:30).

В описании престола в большинстве латинских рукописей употребляется притяжательное местоимение tuum «твоем» (Ga), т. е. престоле Давида. В Римской Псалтири и в некоторых латинских рукописях (La<sup>R</sup>) используется местоимение meum «Моем», указывающее на принадлежность престола Господу.

**Ст. 12.** В большинстве рукописей Септуагинты речь идет о том, что сохраняющие завет Господа потомки Давида будут сидеть на престоле ἕως τοῦ αἰῶνος — «до века». В Синайском кодексе и в рукописи 2017 артикль τοῦ отсутствует, что более соответствует масоретскому тексту, в котором артикля нет: ַיְיָ — «до века / всегда».

**Ст. 13.** Перевод 13 стиха LXX может выглядеть так: ὅτι ἐξελέξατο κύριος τὴν Σιών, ἠρετίσατο αὐτὴν εἰς κατοικίαν ἑαυτῶ — «Ибо избрал Господь Сион, выбрал его в жилище Себе». В Александрийском кодексе после союза ὅτι «ибо» прибавляется наречие места ἐκεῖ «там».

В масоретском тексте псалма речь идет о том, что Господь ַיְיָ «избрал» Сион и ַיְיָ «пожелал» там жить (ср. ст. 14). Септуагинта использует два синонимичных глагола ἐξελέξατο и ἠρετίσατο со значением «избрал». Слово ἠρετίσατο «избрал» является формой aor. med. ind. 3 sing. от глагола αἰρετίζω «избирать», который зачастую служит эквивалентом для ַיְיָ «выбирать» (см. 1 Пар 28:6; Мал 3:17). Поскольку в Пс 131:13 глагол ַיְיָ уже употреблен и переведен как ἐξελέξατο «избрал», следовательно, в источнике, который лег в основу LXX, за словом ἠρετίσατο стоял какой-то глагол, синонимичный ַיְיָ. Если же в источнике стоял ַיְיָ, в таком случае переводчик посчитал, что лишенный страстных чувств Господь не может «желать»

<sup>1067</sup> Корсунский И. Н. Перевод LXX : Его значение в истории греч. языка и словесности. С. 487.

так, как желает человек, и потому совершил теологически мотивированный перевод «избрал» вместо «пожелал». Стабильность употребления глагола ἡρετίσατο в рукописях и отсутствие корректур в ревизиях может говорить об устойчивой интерпретации πῆξ в LXX как αἰρετίζω.

В большинстве греческих рукописей возвратное местоимение ἑαυτοῦ «себя» употребляется в дательном падеже: ἑαυτῷ — «себе», в немногочисленных рукописях (L<sup>pau</sup>) — в родительном падеже: ἑαυτοῦ — «себя». Оба падежа, дательный и родительный, могут означать принадлежность Сиона Господу, избранному в жилище «себе».

**Ст. 14.** Как и в 13 стихе, греческое выражение ἡρετίσαμην αὐτήν «я избрал ее» служит эквивалентом для еврейского πῆξ «я пожелал ее».

**Ст. 15.** Первую половину стиха LXX переводим так: τὴν θήραν αὐτῆς εὐλογῶν εὐλογήσω — «Добычу его [этого места] благословляя благословлю». Слово θήρα в древнегреческой литературе означает «охота, ловля; добыча охоты»<sup>1068</sup>. В греческом Ветхом и Новом Завете это слово может означать «сеть» (см. Пс 34:8 LXX; Рим 11:9). Употребление данного слова в Септуагинте подтверждается чтениями из Гексапл Оригена (Quinta и Sexta), некоторыми рукописями бохайрского перевода (Bo), группой рукописей L', рукописью 55. Оно не совсем соответствует семантике масоретского существительного πῆξ «еда в дорогу, провизия». Еврейское πῆξ II «провиант» обычно переводится в Септуагинте как ὁ ἐπισιτισμός — «заготовление провианта, провиант, припасы» (см. Быт 42:25; 45:21; Исх 12:39; Пс 77:25 и др.) и только один раз как ἡ θήρα — «добыча; животное, на которое охотятся ради еды» (см. Быт 27:3). Следовательно, при выборе значения τὴν θήραν «охота» (τὴν θήραν αὐτῆς — трофеи с охоты, пойманная в сети дичь) греческие переводчики опирались не на слово πῆξ II «съестные припасы, питание в дорогу» (см. Нав 9:5,14; Неем 13:15, Иов 38:41), а на его омоним πῆξ I «ловля, охота» (см. Быт 10:9, 25:27-28).

Разница между LXX и переводами Аквилы и Симмаха обусловлена опорой на еврейские омонимы с разным значением. Аквила употребляет слово ἐπισιτισμόν «провизия» (ср. Лк 9:12), ориентируясь на слово πῆξ II «припасы». Симмах употребляет близкое по значению слово σίτησιν «кормление, пища». Как видно, Аквила и Симмах пересматривают греческий перевод в сторону сближения его с прото-МТ.

В Синайском и Александрийском кодексах, в коптском бохайрском переводе (Bo), в иных греческих манускриптах (Sa-2017, R', L<sup>pau</sup>) и латинских переводах (viduam в Ga, Ro) присутствует чтение ἡ χήρα «вдова» (в псалме — θήρα). Типовым эквивалентом для еврейского πῆξ «вдова» является существительное χήρα (см. Быт 38:11; Исх 22:22 и др.). Слово πῆξ сложно перепутать с πῆξ. Вероятно, на каком-то этапе копирования греческих рукописей были

<sup>1068</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 799.

перепутаны буквы  $\theta$  и  $\chi$ <sup>1069</sup>. Впоследствии слово  $\chi\eta\rho\alpha$  легло в основу обширной рукописной традиции.

Любопытное разночтение имеется также в немногочисленных рукописях Лукиановской рецензии (L<sup>b</sup>). В них вместо  $\theta\eta\rho\alpha\nu$  «добычу» читается  $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\nu$  «дверь, вход». Эквивалентами  $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$  служат еврейские слова  $\text{פֶּלֶשׁ}$  «вход» (см. Быт 6:16) и  $\text{לְזָרְיָהּ}$  «дверь» (см. Быт 19:6), реже  $\text{רַעְשֵׁי}$  «ворота» (см. Суд 9:40) и  $\text{קַדִּיחַ}$  «чаша» (см. Исх 12:22). Эти слова сложно перепутать с  $\text{פֶּלֶשׁ}$ . Следовательно, разночтения в Лукиановской традиции возникли при копировании рукописей Септуагинты с ошибками.

Вторую половину 15 стиха переводим так:  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \pi\tau\omega\chi\omicron\upsilon\varsigma \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \chi\omicron\rho\tau\acute{\alpha}\sigma\omega \acute{\alpha}\rho\tau\omega\nu$  — «нищих его насыщу хлебами». Слово  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$  «хлеб» здесь стоит в gen. pl.  $\acute{\alpha}\rho\tau\omega\nu$ . В некоторых рукописях меняется падеж слова  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ : асс. pl.  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$  (R) или асс. sing.  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$  (L<sup>b</sup>). В масоретском тексте слово  $\text{אֶרְטֹן}$  употреблено в единственном числе, что по форме ближе к  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$  (L<sup>b</sup>). Но, поскольку слово  $\text{אֶרְטֹן}$  не употребляется во множественном числе, нельзя сказать, что в LXX допущена ошибка.

**Ст. 16.** В отличие от масоретского текста, 16-й стих псалма Септуагинты начинается без союза «и» ( $\eta \rightarrow \kappa\alpha\iota$ ).

Согласно масоретскому тексту,  $\text{קֹהֲנִים}$  «священники» упоминаются вместе с  $\text{יְרֵמִיָּם}$  «праведными». В Септуагинте эта пара слов переводится как  $\text{\textit{iereis}}$  «священники» и, соответственно,  $\text{\textit{obioi}}$  «набожные, святые».

На месте покоя Господа эти праведники  $\text{יִרְנְנוּ מִרֵּגֶז}$  «будут восклицать от радости» (MT). В данном выражении используется этимологическая фигура, состоящая из инфинитива и имперфекта, которая усиливает значение глагола: праведники «будут криком кричать». При переводе глагольной конструкции с древнееврейского на греческий язык в Септуагинте, как и в ревизиях, используется так называемая этимологическая фигура:  $\text{\textit{agallassai agallassontai}}$  — «радостью будут радоваться» (Септуагинта),  $\text{\textit{aineisai aineousin}}$  — «будут хвалить похвалой» (Аквила),  $\text{\textit{euphēmoūntes euphēmēsousi}}$  — «прославляющие будут прославлять» (Симмах). Ближе всего к масоретскому тексту Аквила, который, калькируя еврейский синтаксис, использует конструкцию из двух глаголов.

**Ст. 17.** Прямое дополнение  $\text{\textit{keras}}$  «рог» после глагола  $\text{\textit{exanateleō}}$  «возвышу, возвращу» в Септуагинте употребляется без артикля. Нет никакого артикля и в MT перед словом  $\text{\textit{keras}}$  «рог». В Веронской Псалтири (VI в. н. э.) существительному  $\text{\textit{keras}}$  предшествует артикль  $\text{\textit{to}}$ .

<sup>1069</sup> Слова  $\theta\eta\rho\alpha$  и  $\chi\eta\rho\alpha$  близки по звучанию. Если процесс копирования рукописей предполагал диктовку текста чтецом, писец мог совершить ошибку, приняв «на слух» одно слово за другое. При проверке рукописи он мог не обратить внимание на ошибку или даже посчитать  $\chi\eta\rho\alpha$  «вдова» более удачным чтением, чем  $\theta\eta\rho\alpha$  «ловля», поскольку оно помогает увидеть в 15–16 стихах четыре социальные группы:  $\chi\eta\rho\alpha$  «вдова»,  $\pi\tau\omega\chi\omicron\upsilon\varsigma$  «нищие»,  $\text{\textit{iereis}}$  «священники» и  $\text{\textit{obioi}}$  «святые».

Вторую часть 17 стиха LXX переводим как ἡτοίμασα λύχνον τῷ χριστῷ μου — «Я приготовил лампаду помазаннику Моему». В данном выражении глагол ἑτοιμάζω употреблен в форме aor. ind. act. 1 sing.: ἡτοίμασα, «я приготовил». За первым лицом глагола усматривается указание на «Я» Господа. Только в Александрийском кодексе данный глагол стоит в форме aor. ind. act. 2 sing.: ἡτοίμασας, «ты приготовил». К кому может относиться «ты», не совсем ясно, — возможно, к Давиду или к кому-либо из его потомков. В некоторых рукописях вместо местоимения μου «моему» употребляется местоимение σου «твоему» (S, 1219). В таком случае подчеркивается, что «твой помазанник» является не посторонним лицом, а преемником Давида.

Весьма вероятно, что слова «возращу рог Давиду» (ст. 17) повлияли на новозаветную песнь Захарии «воздвиг рог спасения нам в дому Давида» (Лк 1:69а), которая представляет собой совокупность цитат из Ветхого Завета (см. Лк 1:67-80).

**Ст. 18.** Масоретский текст псалма заканчивается словами וְעָלְיוֹ יִצְיָן כִּנֹּר — «и на нем будет сиять венец его». Существительное כִּנֹּר указывает на «освящение, отделение» священника (см. Лев 21:12), волосы «посвящения» назорея (см. Числ 6:7,19, 21; Иер 7:19) или «венец, диадему» как знак посвящения царственной особы (см. 2 Цар 1:10; 4 Цар 11:12). В Исх 28:36 слово כִּנֹּר «венец» равнозначно слову קִרְיָט «цветок», указывающему на пластинку на голове у первосвященника, на которой вырезаны слова «святыня Господа» и которая служит символом его посвящения (см. Исх 29:6; 39:30).

Псалом Септуагинты заканчивается словами ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμα μου — «а на нем расцветет святыня моя». Такой перевод нельзя назвать случайным, поскольку в 88 псалме слово ἁγίασμα «святыня» также служит эквивалентом для כִּנֹּר «посвящение, диадема, повязка на голове» (см. Пс 88:40). Как было указано выше, слово ἁγίασμα в Септуагинте имеет значения: «святилище, святое место» (см. Исх 15:17), «святость, посвящение» (см. Пс 92:5), «святыня» (см. Иез 20:40). В данном месте псалма ἁγίασμα не может указывать на «святилище» или относящийся к нему какой-то святой предмет. Септуагинта говорит о том, что «святыня» буквально ἐξανθήσει «произрастет» (fut. ind. act. 3 sing. от ἐξανθήω) на голове помазанника. Следовательно, выражение греческого перевода LXX следует воспринимать как метафору. Неясно, хотел ли автор перевода LXX сказать, что на голове помазанника Божия волосы «посвящения» произрастают, как распускаются (прорываются сквозь поверхность) цветы.

Существительное ἁφόρισμα, которое Аквила употребляет в выражении ἁφόρισμα αὐτοῦ — «посвящение его», в Септуагинте в основном употребляется в культовых контекстах. В первую очередь оно служит эквивалентом для מִנְחָה «жертвы потрясения», которую священник брал в руки и тряс перед Господом (см. Исх 29:24-27; Лев 10:14-15), или для даров מִנְחָה «приношения» к алтарю (см. Исх 29:28; Числ 15:19). Один раз слово ἁφόρισμα служит в LXX эквивалентом для еврейского כִּנֹּר «венец, диадема, знак посвящения» (см. Исх 36:38). Употребляя слово ἁφόρισμα,

Аквила, по всей видимости, подразумевал, что помазанник Божий отделен от других людей посредством особого ритуала посвящения.

Существительное ἁγιασμός «посвящение, освящение» из выражения Симмаха ὁ ἁγιασμός αὐτοῦ «посвящение его» восходит к тому же глаголу ἁγιάζω «посвящать, делать священным» (см. Быт 2:3 LXX), что и употребленное в 131 псалме LXX ἁγιασμα «святость» (ст. 18; см. Амос 7:13). В Септуагинте слово ἁγιασμός употребляется всего трижды: как указание на שְׁרָפָה «посвященное» Господу серебро (см. Суд 17:3), на שְׁרָפָה «святилище» (см. Иез 45:4) и на חֲרִיזַי «назореев» (см. Ам 2:11). Симмах, по всей видимости, опирался на последнее значение. В таком случае текст стиха в ревизии Симмаха можно понимать так: ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἐξανθήσει ὁ ἁγιασμός αὐτοῦ — «на нем же расцветет назорейство (посвящение) его».

Святитель Иоанн Златоуст помимо Септуагинты и употребленного у Аквилы выражения ἀφόρισμα αὐτοῦ — «посвящение его» приводит также переводы, сделанные неизвестными лицами: τὸ κέρασ, «рог», и τὸ ἀφορισμένον αὐτοῦ, символ «отделенности его» (Joannes Chrys., Expositiones in Psalmos. 384.13)<sup>1070</sup>. При этом Константинопольский архиепископ относит выражение ἐπὶ δὲ αὐτὸν «на нем» не к царю, а к народу — ἐπὶ τὸν λαόν. Рассуждая о том, что значит указанное в Пс 131:18 «посвящение, отделенность», греческий экзегет замечает, что ему кажется, что здесь говорится о τὴν εὐπραγίαν, τὴν ἀσφάλειαν, τὴν ἰσχύον, τὴν βασιλείαν — «благополучии, безопасности, силе и царстве» (Ibid. 384.17)<sup>1071</sup>. Интерпретация псалма Златоуста уводит нас далеко от мысли о сияющей на голове царя диадеме или особого посвящения помазанника Божия, делающего его сродным назореев. Святой Иоанн предлагает задуматься о тех благах, которые получают все, кто стремится исполнять заповеди Божии. Слова θήραν «ловитву» (ст. 15) и λύχνον «светильник» (ст. 17) он относит не к одному лицу, а к народу в целом и толкует их как обилие жизненных припасов и покровительство Бога, ведущее к благополучию<sup>1072</sup>. Чтобы приобрести обещанное благополучие, Златоуст предлагает идти по срединному пути: не предаваться беспечности по причине обетований и не отчаиваться по причине угроз, но постоянно исправляться, подражая кротости Давида<sup>1073</sup>.

Толкование Евсевия Кесарийского отстоит от буквы текста Ветхого Завета еще дальше, чем толкование Иоанна Златоуста. В комментарии на Псалмы Евсевий постоянно приводит цитаты из ревизий по Гексаплам Оригена. Отправной точкой для богословских размышлений о Христе как посреднике между Богом и людьми является для него та версия Септуагинты, которая

<sup>1070</sup> Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG. Vol. 55, 1862. Col. 384.

<sup>1071</sup> Ibid.

<sup>1072</sup> Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания. Т. 2. Беседы на псалмы. С. 563.

<sup>1073</sup> Там же. С. 564.

представлена в Ватиканском и Синайском кодексах<sup>1074</sup>. Так, выражение 131 псалма ἡτοιμάσα λύχνον τῷ χριστῷ μου — «приготовил светильник помазаннику моему» (ст. 17) Евсевий толкует как указание на Иисуса Христа. Сам Давид, согласно Евсевию, подготавливается быть светильником для грядущего Христа, занимая на время место солнца и света от совершенного светильника (Eusebius, Dem. Evangelica. 4.16.25-26)<sup>1075</sup>. Христос называется Евсевием «рогом Давида» (см. ст. 17), рождающимся от семени Давида. Указанная в 131 псалме Ефрафа (ст. 6) служит Евсевию указанием на Вифлеем, в котором Христос воспринимает тело, и через тело, как сквозь глиняный сосуд, Божественная сила ὡς διὰ λύχνου — «как через светильник» — излучает всем людям τοῦ θεοῦ καὶ λογικοῦ φωτὸς μαρμαρυγᾶς, «сияние Божественного и умного света» (Ibid. 4.16.29)<sup>1076</sup>. Сам Соломон, согласно Евсевию, говоря об обитании Бога среди людей (см. 3 Цар 8:26-27), верно понял пророчество, данное его отцу (Пс 131:17), и увидел, что оно выходит за пределы человеческой природы и более подходит πρωτότοκον καὶ θεοῦ υἱὸν — «Перворожденному и Сыну Божию», чем ему самому, хотя он и был сыном Давида (Ibid. 6.12.9)<sup>1077</sup>.

Причиной того, что Евсевий толкует 131 псалом в мессианском ключе, является не только соотнесение слова χριστός «помазанный» с Иисусом ὁ λεγόμενος Χριστός, «называемым Христом» (см. Мф 1:16), но и само прочтение Ветхого Завета через призму Нового. Так, в комментарии на слова 131 псалма ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμα μου — «на нем же расцветет святыня моя» (ст. 18) Евсевий сначала приводит цитату из Евангелия от Иоанна, что Господь ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καίόμενος καὶ φαίνων — «Он был светильник, горящий и светящий» (Ин 5:35), а затем указывает, что ἁγιάζει γὰρ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης τὸ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἁγίασμα — «святыня нашего Спасителя в Церкви освящает по всей вселенной»<sup>1078</sup>. Ключевое слово ἁγίασμα «святыня», связывающее текст псалма LXX и толкование Евсевия, имеет здесь исключительно новозаветное понимание. Это не Храм и не святое место в границах территории Израиля. «Святыня», согласно Евсевию, — это всех освящающая личность помазанника Иисуса.

**Резюме.** Расхождение масоретского текста с Септуагинтой прежде всего наблюдается в теологии Сиона и святости.

<sup>1074</sup> Теодор Скит предполагает, что Евсевий, начав с большого по размеру Синайского кодекса, прервал работу над этой рукописью, чтобы создать Ватиканский кодекс в формате, для которого потребовалось вдвое меньше пергамента. — Skeat T. C. The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine // Journal of Theological Studies. 1999. Vol. 50, No 2. P. 583–625. P. 607–609

<sup>1075</sup> Eusebius Scr. Eccl. et Theol. Demonstratio evangelica // Heikel I. A. Eusebius Werke. Vol. 6. Die Demonstratio evangelica. Leipzig : J. C. Hinrichs, 1902. P. 188–189.

<sup>1076</sup> Ibid.

<sup>1077</sup> Ibid. P. 262.

<sup>1078</sup> Eusebius Scr. Eccl. et Theol. Commentaria in Psalmos // PG. Vol. 24, 1957. Col. 28.

Во-первых, это касается теологических смещений в переименовании אֱלֹהֵי יַעֲקֹב «Сильного Иакова» в θεός Ιακωβ «Бога Иакова» и интерпретацией «подножия» ног Господа как τόπος «места», где стояли ноги Его (ст. 2, 5, 7). Божественный титул «Бог Иакова» уместен в контексте молитвы, произносимой на Сионе (ср. Пс 83:9; 145:5). Существительное τόπος (ст. 7) создает ключевую связь с тем местом, которое стало σκηνώμα τῷ θεῷ Ιακωβ — «шатром/жилищем Богу Иакова» (ст. 5b; ср. 3 Цар 4:10; Пс 14:1). Если принять во внимание, что в 98 псалме הָלַם רַגְלָיִם было переведено буквально как ὑποπόδιον τῶν ποδῶν, «подножие ног» (Пс 98:5), то парафраза «место, где стояли ноги его» в 131 псалме не случайна. Автору перевода LXX важно обратить внимание не на предмет, а на место для совершения поклонения.

Во-вторых, переводчик обращает внимание на святость Сиона, заменяя в 8 стихе фразу אָרוֹן עֲזָרָה — «ковчег Твоего могущества» на выражение ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου — «ковчег Твоего святилища / святости». Тем самым ковчег превращается из символа силы и победы на войне в символ святости, привязанный к святилищу.

Во-третьих, указание на знак посвящения, קִפּוֹת — «головная повязка, диадема, венец» (см. 2 Цар 1:10; 4 Цар 11:12), в греческом переводе Семидесяти интерпретируется как ἁγίασμα — «святилище, святость» (ст. 18b). Головная повязка или венец на голове «помазанника», таким образом, приобретает сакральную функцию, указывающую на «святость» ее владельца, в чем нельзя не заметить аллюзии на священство по чину Аарона (ср. Исх 28:36-38). Употребление в версии LXX одинакового термина ἁγίασμα по отношению к храмовому предмету (ковчегу) и человеку не может не говорить о связи «ковчеха святилища/святости» (ст. 8) с особым сакральным статусом «помазанника» (ст. 17), у которого на голове процветала «святыня» (ст. 18).

Смещение акцентов в псалме Септуагинты, на наш взгляд, может говорить о том, что переводчик находился под влиянием теологии Второго Храма. Можно допустить, что многочисленные упоминания Давида в 131 псалме не обязательно отождествлялись с «помазанником» из царского рода. Образ Давида здесь связан не с государственной властью, а с основанием культа на Сионе. Упомянутое условие «если сыновья твои будут сохранять завет Мой» недвусмысленно намекало на то, что в период Второго Храма потомки Давида уже не сидели на престоле (ст. 12). Вероятней всего, «помазанником» для первых переводчиков псалма не была какая-то конкретная личность, что и дало потом возможность интерпретировать псалом на новозаветный манер.

## Псалом 132

Таблица 35. Перевод 132 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν· τῷ Δαυιδ. Ἴδου δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό; <sup>2</sup> ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ καταβαῖνον ἐπὶ πώγωνα, τὸν πώγωνα τὸν Ααρων, τὸ καταβαῖνον ἐπὶ τὴν ὤαν τοῦ ἐνδύματος αὐτοῦ· <sup>3</sup> ὡς δρόσος Αερμων ἢ καταβαίνουσα ἐπὶ τὰ ὄρη Σιων· ὅτι ἐκεῖ ἐνετείλατο κύριος τὴν εὐλογίαν καὶ ζωὴν ἕως τοῦ αἰῶνος.	Песнь ступеней. Давиду. <sup>1</sup> Вот, в самом деле, что лучше или что приятнее, чем жить братьям вместе? <sup>2</sup> Как миро на голове, сходящее на бороду, на бороду Аарона, сходящее на край одежды его; <sup>3</sup> как роса Ермонская, сходящая на горы Сиона, ибо там повелел Господь благословение и жизнь на веки.
<i>Источник: составлено автором</i>	

**Надписание.** Многие переводы (S, R, Ga, Sy, A) посвящают данный псалом τῷ Δαυιδ «Давиду», что соответствует заголовку в МТ תִּהְיֶה и рукописи 11QPs<sup>a</sup>. Посвящение «Давиду» присутствует в iuxta Hebraicum Иеронима, а также в Мидраше Тегиллим.

В коптских переводах (Bo, Sa), в Таргуме Псалмов и в рецензии Лукиана (L) посвящения «Давиду» нет. В иудейской и особенно в христианской экзегетических традициях связь между ним и Давидом объясняется редко. В своем толковании на 132 псалом Давид Кимхи усматривает за лицом, на голову которого возливается елей, первосвященника, а не Давида, поскольку Давид был помазан на царство тайно, а Аарон на священство — публично<sup>1079</sup>. Блаженный Феодорит Кирский имени Давида не упоминает. На Давида в своем аскетико-мистическом комментарии ссылается только Исихий Иерусалимский.

Это подводит нас к двум вариантам понимания причин появления заголовка «Давиду»: 1) поскольку между МТ, 11QPs<sup>a</sup> и LXX есть согласие, значит, как утверждает Ф. Буэ, в протомасоретском тексте упоминание Давида изначально было, но среди иудейских и греческих

<sup>1079</sup> В толковании на 131 псалом Давид Кимхи также не связывает слово «помазанник» с Давидом. Слова «Я уготовал светильник для помазанника Моего» из Пс 131:17 он трактует как указание на грядущего царя и первосвященника, который будет в его дни. Машиах царского достоинства называется им «светильником» для народа. — Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 271–272.



экзегетов это упоминание не всегда встречало одобрение и потому не всегда передавалось<sup>1080</sup>; 2) на наш взгляд, легче предположить, что имя великого царя-пророка при переписывании рукописей было добавлено, чем было вычеркнуто. Скорее, перед нами свидетельство о постепенной «давидизации» псалмов в рукописной традиции. В любом случае заголовок 132 псалма служит подспорьем к изучению того влияния на характер копирования и редактирования рукописей, которое оказывала герменевтика в иудейской и греческой традициях.

**Ст. 1.** Выражения  $\text{כִּי־טוֹב}$  «как хороший» и  $\text{כִּי־נָחַם}$  «как приятный» в МТ соединяются союзом  $\text{וְ}$  «и», что соответствует греческому  $\text{καί}$  или латинскому  $\text{et}$  в рукописях R, Ga, He, 1219 и в комментариях Тертуллиана и Киприана Карфагенского. Далее следует выражение «жить братьям вместе» без каких-либо дополнительных союзов.

Септуагинта предполагает иное употребление союзов. В тексте Септуагинты мы находим выражение:  $\text{τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό}$  — «что хорошо или что приятно, *разве как* жить братьям вместе». Союз  $\text{ἢ}$  употребляется в данной фразе 1) в своем значении разделительного «или» и 2) в составе идиомы  $\text{ἀλλ' ἢ}$  «но только / кроме / разве как» (эквивалент классическому  $\text{εἰ μὴ}$ ). Поскольку в некоторых рукописях отсутствует противительная частица  $\text{ἀλλά}$  (S, 2017) или все выражение  $\text{ἀλλ' ἢ}$  (La, Ga), союз  $\text{ἢ}$  появился в составе выражения  $\text{ἀλλ' ἢ}$  раньше, чем  $\text{ἀλλά}$  «но, тем не менее, скорее».

В пользу бытования в переводах псалма союза  $\text{ἢ}$  свидетельствует Синайский кодекс, где сказано:  $\text{τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό}$  — «что хорошо или что приятно, *или* житие братии вместе». По всей видимости, переводчик отнюдь не хотел сказать, что нечто «хорошее и приятное» противопоставляется совместному пребыванию братьев вместе. Он просто переводил еврейский союз  $\text{וְ}$  «и» греческим  $\text{ἢ}$  «или», что довольно типично для Септуагинты (см. Быт 19:12; 26:11; 31:14; Исх 12:45; 21:15, 16; Пс 8:5, 49:1 LXX). А это значит, что в рукописи, которая была у него перед глазами, перед инфинитивом  $\text{κατοικεῖν}$  «жить» стоял союз  $\text{וְ}$  «и». Последующим переписчикам греческого псалма, вероятно, трудно было принять идею, что совместное пребывание братьев могло доставлять неприятности, поэтому они восприняли союз  $\text{ἢ}$  (=  $\text{וְ}$ ) перед инфинитивом  $\text{κατοικεῖν}$  (=  $\text{κατοικεῖν}$ ) как неточность и решили прибавить  $\text{ἀλλ'}$  (=  $\text{ἀλλά}$  или  $\text{ἄλλο}$ ), что и было сделано корректором в Синайском кодексе. Так были стерты противопоставления между приятной жизнью и жизнью братии вместе.

Не исключено, правда, что  $\text{ἢ}$  появилось по ошибке в результате повторного написания одного и того же союза в предложении. Поскольку в латинских переводах выражение  $\text{ἀλλ' ἢ}$  отсутствует, можно также допустить, что элемент появился не на границе перевода, а в процессе переписывания текста.

<sup>1080</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 56.

Иоанн Златоуст дает альтернативное Септуагинте чтение  $\text{ἰδοὺ τὶ ἀγαθὸν καὶ τὶ καλὸν}$  — «как хорошо и как прекрасно», что, по всей видимости, он заимствует из ревизии Аквилы<sup>1081</sup>.

Масоретский текст первого стиха завершается выражением  $\text{יחדו}$ , которое чаще всего переводится как «вместе, в единстве» (см. Быт 13:6, 36:7; Втор 25:5)<sup>1082</sup>. Выражение  $\text{ἐπὶ τὸ αὐτό}$  в Септуагинте является эквивалентом еврейского слова  $\text{יחדו}$  со значением «вместе, сообща» (см. Пс 40:8, 61:10, 97:8)<sup>1083</sup>.

**Ст. 2.** Метафора масоретского текста продолжает начатую в предыдущем стихе мысль: приятная жизнь  $\text{כַּיְשָׁרִים הַטֹּבִים}$  — «как хороший елей». Септуагинта лаконична:  $\text{ὡς μύρον}$  — «как миро» (миро представляло собой растительное масло, в которое добавлялись сладко пахнущие вещества). Более частотным эквивалентом для еврейского  $\text{יְשֵׁרִים}$  в Септуагинте является  $\text{ἔλαιον}$  (157 раз; см. Быт 28:18; 35:14 и др.). Слово  $\text{μύρον}$  реже служит эквивалентом для  $\text{יְשֵׁרִים}$ , все контексты его употребления, за исключением, возможно, 132 псалма — не культовые (6 раз; см. Ис 39:2; Ам 6:6 и др.). «Миро» указывает на мазь, которой натирали тело состоятельного человека в косметических целях.

Появление или отсутствие определенного артикля перед причастиями  $\text{καταβαῖνον}$  /  $\text{καταρρεῦσαν}$  в греческих ревизиях объясняется тем, что определенный артикль  $\text{ὁ}$  перед причастием  $\text{καταβαῖνον}$  («спускающийся») (ст. 2а) в еврейских рукописях присутствует нерегулярно<sup>1084</sup>.

Если Септуагинта говорит об  $\text{τοῦ ἐνδύματος αὐτοῦ}$  — «одежде его» — в единственном числе, то масоретский текст и гебраизирующие ревизии Аквилы и Симмаха предполагают множество  $\text{יְשֵׁרָיו}$  — «одежд его». В пользу Септуагинты выступают кумранские рукописи 11QPs<sup>a</sup> и 11QPs<sup>b</sup> ( $\text{יְשֵׁרָיו}$  — «его одежда»). Употребление единственного числа  $\text{τοῦ ἐνδύματος}$  не может продиктовано поэтическим ритмом, поскольку слово  $\text{יְשֵׁרִים}$  в единственном числе имеет то же количество слогов, что и во множественном  $\text{*יְשֵׁרִים}$  (разница только в месте ударения). Вряд ли  $\text{ἐνδύμα}$  было заимствовано из другого места Священного Писания, поскольку данное слово встречается в LXX всего пятнадцать раз и всегда в книгах, переведенных, вероятно, после Псалтири. Предположение, что греческий перевод основан на еврейской лексике, отличной от МТ, является маловероятным, поскольку еврейское слово  $\text{*יְשֵׁרִים}$  «риза, облачение, одежда» встречается в текстах Кумрана. Правдоподобной кажется гипотеза, что переводчик LXX увидел в еврейском слове поэтическое множественное число и передал его единственным числом по стилистическим соображениям. Столкнувшись с редким еврейским словом ( $\text{יְשֵׁרָיו}$  — это  $\text{הַרְאָה}$

<sup>1081</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 288.

<sup>1082</sup> Owens J. J. *Analytical Key to the Old Testament*, vol. 3. Grand Rapids, MI : Baker Book House, 1989. P. 497.

<sup>1083</sup> Moulton J. H., Howard W. F. *A Grammar of New Testament Greek: Accidence and Word-Formation*. Vol. 2. Edinburgh : T. & T. Clark, 1963. P. 473.

<sup>1084</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. P. 1214.

legomenon) переводчик LXX интерпретировал его так, что из יְהוֹרֵם получилось יְהוֹרֵם — «его одежда»<sup>1085</sup>.

Примечательно то, что Аквила и Симмах повышают стоимость мира, возливаемого на голову первосвященника. На голову Аарона возливается уже не обыкновенное μύρον — «миро» (LXX, Феодотион), а ἔλαιον ἀγαθὸν — «хороший елей» (Аквила; = כֹּבֶד מִשֶּׁה MT), μύρον τὸ κάλλιστον — «наилучшее миро» (Симмах). Слова ἀγαθὸν и κάλλιστον употреблены авторами ревизий для того, чтобы показать, что священное миро, используемое при помазании первосвященника, было иного качества, чем обыкновенное оливковое масло. Священное миро в Септуагинте и ее ревизиях служит символом того счастья, которое переживают живущие вместе братья. «Драгоценное миро» — высокая оценка совместного жития.

При описании одежд Аарона в Септуагинте используется слово ὄφα «кайма, бахрома, одежды»<sup>1086</sup> без уточнения, какой именно, верхний или нижний, край облачения имеется в виду. Употребляя слово στόμα «уста, рот» Аквила однозначно указывает на верхний край, воротник облачения. Симмах говорит об облачениях первосвященника во множественном числе и прибавляет, что миро стекало на края περσιμέτρων — «соразмерных» одежд Аарона. В ревизии Симмаха существительное πώγων «борода» употребляется один раз, а не два.

Согласно Септуагинте, миро появляется ἐπὶ κεφαλῆς — «на голове», а потом стекает на бороду. В одних рукописях (R, L, Tht, 55) слово κεφαλή «голова» употребляется в родительном падеже и все выражение ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς — «как миро на голове» — можно понимать как указание его местонахождение (на голове Аарона). В других рукописях (S, 2017, A') слово κεφαλή «голова» употребляется в винительном падеже (см. Пс 132:1) и все выражение ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆν — «как миро на голову» — можно понимать как направление (на голову Аарона).

Слово ἰρῖ / πώγων «борода» в масоретском тексте и в большинстве рукописей Септуагинты употребляется дважды: ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ καταβαῖνον ἐπὶ πώγωνα, τὸν πώγωνα τὸν Ααρων — «как миро на голове, сходящее на бороду, на бороду Аарона». По всей видимости, переписчик рукописи 2017 (VIII в.) счел повторное πώγων дублетом и потому сократил выражение так: ἐπὶ τὸν πώγωνα τοῦ Ααρων — «на бороду Аарона».

**Ст. 3.** Третий стих псалма Септуагинты говорит о том, что на горе Сион ἐνετείλατο κύριος τὴν εὐλογίαν καὶ ζωὴν ἕως τοῦ αἰῶνος — «повелел / заповедал Господь благословение и жизнь на веки». В некоторых рукописях после слова εὐλογίαν прибавляется местоимение αὐτοῦ «его» (Sa-2017, Sy, A, Aug). Перед словом ζωὴν в рукописях S, Bo, 2017, R, La<sup>R</sup>, La<sup>G</sup> стоит союз καὶ, что предполагает такое чтение еврейского источника: וְיַיִם — «и жизнь». Союз ו отсутствует в

<sup>1085</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 141 ; см. Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 551.

<sup>1086</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 2030.

масоретском тексте, его также нет также в рукописях Sa, Aug, L', 55, Psalterium Turicense, а из Синайского кодекса καί было удалено корректором. Выражение τὴν εὐλογίαν ζωὴν — «благословение жизнь», не разделенное никаким знаком, показывает, что благословение приравнивается к жизни, а сама жизнь является благословением.

В выражении ζωὴν ἕως τοῦ αἰῶνος — «жизнь на веки», согласно рукописи 2017, отсутствует определенный артикль τοῦ. Этот артикль не меняет смысла фразы, поэтому переписчик мог его опустить в процессе копирования.

**Резюме.** Связь 132 и 133 псалмов в греческой Псалтири более тесная, чем в МТ. Побуждение πᾶν «вот, смотри» в начале 132 и 133 псалмов в обоих случаях (и только в этих псалмах!) в Септуагинте начинается с ἰδοὺ δὴ — «вот же». Оба псалма посвящены теме благословения: псалом 132 говорит о благословении общины, находящейся на Сионе; псалом 133 — о благословении паломников, покидающих Сион.

Употребленное в масоретском тексте причастие ῥῖ «спускающийся» можно трактовать двояко: как масло, стекающее на бороду, или как бороду, спускающуюся на ворот облачения Аарона (см. 2b). Проблема двусмысленности текста решается в LXX грамматически, с помощью причастия среднего рода глагола καταβαίνω «спускаться, идти вниз», которое может относиться только к маслу.

Радостную жизнь братьев «вместе» еврейский псалом описывает посредством многозначного прилагательного טו «хороший». Греческий переводчик подбирает в качестве эквивалента прилагательное καλός «прекрасный», которое за одним исключением не употребляется в Псалтири (см. Пс 134:3, а также неканонический Пс 151:6), но зато обильно представлено в греческой книге Бытия (см. Быт 1:4; 2:9; 12:14; 29:17; 39:6), особенно в описаниях того, насколько «прекрасен» был мир при его творении Богом (см. Быт 1 гл.).

Если в МТ речь идет о совместном пребывании братьев на Сионе во время паломнических праздников, то в псалме LXX восхваляется братская совместная жизнь в целом. На это, в частности, могут намекать оттенки глаголов שׂב (МТ) и κατοικέω (LXX). Глагол שׂב в первую очередь означает «сидеть, садиться» (см. Быт 27:19), а затем уже «поселяться, обитать» (см. Быт 13:6)<sup>1087</sup>. Глагол κατοικέω в первую очередь означает «селиться», оставляя место для представлений о вновь созданных или заселенных колониях<sup>1088</sup>. Из этого оттенка κατοικέω вытекает, что «прекрасным» является не столько совместное «сидение» на празднике в Храме, сколько совместная жизнь общины в течение длительного времени. Если наше допущение верно, то, с точки зрения египетских читателей как адресатов псалма LXX, дружная совместная жизнь

<sup>1087</sup> The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 2, 1995. P. 444.

<sup>1088</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 928.

должна обладать той же «красотой», что и праздничная атмосфера на Сионе, когда драгоценное масло льется рекой и прохлада в виде «росы Хермонской» позволяет пережить летний зной.

## Псалом 133

Таблица 36. Перевод 133 псалма с древнегреческого языка на русский

Древнегреческий текст по изданию Гёттингенской Септуагинты (Ральфса–Ханхарта)	Перевод на русский язык
<sup>1</sup> Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν. Ἴδου δὴ εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πάντες οἱ δοῦλοι κυρίου οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν ἀυλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν. <sup>2</sup> ἐν ταῖς νυξὶν ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν κύριον. <sup>3</sup> εὐλογήσει σε κύριος ἐκ Σιών ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.	Песнь ступеней. <sup>1</sup> Вот, благословите Господа, все рабы Господни, стоящие в доме Господа, <i>во дворах дома Бога нашего.</i> <sup>2</sup> Ночью поднимите руки ваши к <i>святилищу</i> и благословите Господа. <sup>3</sup> Благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо и землю.
<p><i>Источник: составлено автором</i></p>	

**Надписание.** В комментарии на 133 псалом Исихия Иерусалимского к надписанию псалма ὥδὴ τῶν ἀναβαθμῶν прибавляется выражение τῷ Δαυίδ «Давиду». Эту маргинальную прибавку следует считать довольно поздней, свидетельствующей об общей тенденции по «давидизации» псалмов. Однако ее нельзя обойти стороной, поскольку Исихий никогда не игнорирует упоминание Давида в заголовках. Учитывая верность, с которой Исихий приводит названия псалмов в целом, вариации упоминаний о Давиде следует рассматривать в контексте интерпретации им всего сборника «песней восхождений». Вероятно, что приписка «Давиду» появляется у Исихия в последнем из пятнадцати псалмов ввиду того, что весь сборник представлял для него духовное путешествие души к Христу, *David revivendus*<sup>1089</sup>.

**Ст. 1.** Начинается псалом Септуагинты со слов ἰδου δὴ εὐλογεῖτε τὸν κύριον — «вот, благословите Господа». Частица δὴ (= *ἔξ*, см. Пс 7:10; 50:22) в тексте псалма LXX выглядит как

<sup>1089</sup> В отношении 133 псалма случай с Исихием Иерусалимским, на взгляд Ф. Буэ, несколько особенный. В издании *Exegetica de titulis Psalmorum* кардинала Антонелли видно, что Исихий точно цитирует названия псалмов и ссылки на Давида за исключением 133 псалма и 72 псалма, где он добавляет ссылку на исторические обстоятельства. — Bouet F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante*. P. 64.

избыточный элемент (отсутствует в МТ), прибавленный по стилистическим причинам<sup>1090</sup>. Выражение *idou̇ dḣ* в Септуагинте служит эквивалентом еврейского *הנה* «се, вот, ныне» (см. 1 Цар 20:5; 28:9 и др.). В Псалтири только два случая употребления *idou̇ dḣ*, и оба в «псалмах восхождений» (см. 132:1 и 133:1). В некоторых рукописях вместо частицы *dḣ* в 133 псалме употреблено наречие *vũv* «ныне, теперь» (R; = nunc La, Ga). Слова *dḣ* / *vũv* служат для того, чтобы более рельефно передать значение еврейского *הנה*, что в данном случае усиливает внимание на наречии *idou̇*. Сочетание слов *idou̇ dḣ* можно перевести как «вот смотри, подлинно вот», а сочетание слов *idou̇ vũv* — «вот теперь, теперь смотри».

Согласно масоретскому тексту, рабы Господни описываются как *הַיְהוָה בְּבֵיתֵי הַלְמָדִים* «стоящие в доме Господа». Аналогичное выражение находим в Септуагинте — *οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου*. Согласно Синайскому кодексу, они *οἱ ἐστῶτες ἐν ἀλαῖς οἴκου θυ̅ ἡμῶ(v)* — «стоящие во дворах Бога нашего». Если предположить, что здесь мы имеем дело с заменой выражений «дом Господень» на «дворы дома Бога нашего», значит писец Синайского кодекса был знаком с текстом Пс 134:2 и в своей работе ориентировался на него<sup>1091</sup>. Отсюда предположение издателей *La Bibbia dei Settanta*, что выражение *ἐν ἀλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν* было заимствовано из греческого перевода Пс 134:2<sup>1092</sup>. К изначальному чтению *ἐν ἀλαῖς οἴκου θυ̅ ἡμῶ(v)* — «во дворах дома Бога нашего» корректор Синайского кодекса впоследствии прибавил слова *ἐν οἴκῳ κυ̅* — «в доме Господа». Следовательно, какое-то время чтения «в доме Господа» и «во дворах дома Бога нашего» в рукописях сосуществовали как две параллельные редакции. Хотя слово *רצף* «двор» в МТ отсутствует, в целом выражения типа *ἐν ταῖς ἀλαῖς τοῦ θεοῦ ἡμῶν* — «во дворах Бога нашего» встречаются в псалмах: *וַיֵּשְׁבוּ בְּבֵיתֵי הַלְמָדִים* (см. Пс 91:14). На каком-то этапе копирования рукописей Септуагинты оба чтения, видимо, были соединены в одно предложение и помещены в основной текст: *οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν ἀλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν* — «стоящие в доме Господа, во дворах дома Бога нашего». Именно с таким, расширенным вариантом текста псалма мы встречаемся в большинстве греческих рукописей исследуемого псалма, включая Вашингтонский кодекс, *Psalterium Turicense* и др.

Если разница в переводе обусловлена не ошибкой, а теологической мотивацией переводчика, в таком случае причиной экзегетической интерпретации было представление евреев, что в Храм могли входить только священники и левиты, в то время как обычные

<sup>1090</sup> Прибавление *dḣ* к *idou̇* наблюдается в средневековых рукописях, проанализированных Холмсом и Парсонсом. — См. критический аппарат к Быт 16:2 по изданию: Swete H. B. *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*. Cambridge, 1909. P. 24.

<sup>1091</sup> В псалме 134:2 МТ мы встречаемся с расширенным вариантом аналогичного текста: *בֵּית בְּחֻצוֹת יְהוָה בְּבֵית שְׁלֵמָדִים וַיֵּשְׁבוּ בְּבֵיתֵי הַלְמָדִים* — «стоящие в доме Господнем, во дворах дома Бога нашего» (= *οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν ἀλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν* LXX).

<sup>1092</sup> *La Bibbia dei Settanta*. Vol. III. *Libri poetici*. P. 366.

израильтяне стояли перед Храмом, в его дворах<sup>1093</sup>. В религиозной практике греческих культов вход в Храм был разрешен для всех<sup>1094</sup>. Еврейская традиция категорически запрещала вход в Храм женщинам и непосвященным. Если читатели перевода были не евреи, для них данная правка служила пояснением литургического характера, свидетельствующим о том, что рядовые участники израильского культа стояли не в самом Храме, а на улице перед ним. Возможно, данная правка проливает свет на адресатов, для которых создавался перевод, отраженный в Синайском кодексе. Если палестинским евреям периода Второго Храма не требовалось давать пояснений, где во время богослужения стоят паломники, то евреям диаспоры, плохо знакомым с практикой совершения богослужений в Иерусалимском Храме, требовалось об этом сказать. А значит, читатели древнегреческого перевода 133 псалма Храм не посещали в силу того, что проживали от него далеко.

В переводе Иеронима *iuxta Septuaginta*, который нашел отражение в Галликанской Псалтири, перед выражением *in atrii domus Dei nostri* «во дворах дома Бога нашего» стоит знак обела (÷), который указывает на то, что данный текст встречается в Септуагинте, но его нет в еврейской Псалтири. В переводе Иеронима *iuxta Hebraicum* рассматриваемого фрагмента нет.

В сирийской рукописи 616 г. (Sy) отсутствует слово, соответствующее греческому местоимению ἡμῶν. Наблюдение за рукописью показывает, что в греческом тексте, лежащим за сирийским переводом, подлежащее οἱ ἑστῶτες «стоящие» относится к двум синонимичным выражениям ἐν οἴκῳ κυρίου — «в доме Господа» и ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ — «во дворах дома Бога». Второе выражение уточняет смысл первого: не в самом доме Господа, а во дворах Храма стоят ноги молящихся. Сирийская рукопись, как и Синайский кодекс, демонстрирует экзегетическую направленность перевода, уточняющего особенности богослужебной практики у древних евреев.

**Ст. 2.** Разделение псалма на стихи в Септуагинте отличается от масоретского текста. Согласно знакам пунктуации масоретов, в первом стихе звучало обращение ко всем рабам Господним, стоящим в Храме Господнем בְּלַיְלֹת — «по ночам». Во втором стихе псалмопевец обращается к ним со словами שִׁירְיָדְכֶם קָדְשׁ — «поднимите руки ваши к святилищу / святыне».

Первый стих псалма Септуагинты заканчивается словами οἱ ἑστῶτες... ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν — «стоящие... во дворах дома Бога нашего», а второй стих начинается со слов ἐν ταῖς νυκτί — «по ночам». Следовательно, согласно делению текста на стихи в изданиях Септуагинты,

<sup>1093</sup> Davies T. W. Temple // A Dictionary of the Bible : Dealing with Its Language, Literature, and Contents Including the Biblical Theology. Vol. 4, 1912. P. 702.

<sup>1094</sup> Более того, как отмечает Сьюзан Коул, поскольку мистерии были тайными церемониями, связанные с ними ритуалы иногда проводились внутри святилищ. В эллинистический период греческие святилища становились все более сложными и продуманными, обогащаясь и украшаясь за счет пожертвований эллинистических царей и богатых частных лиц. Они могли вмещать большее количество посетителей, приходящих на ежегодные фестивали. — Cole S. G. Temples and Sanctuaries : Greco-Roman Temples // The Anchor Yale Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. New York : Doubleday, 1992. P. 381.

в греческом псалме речь идет не о том, что кто-то в Храме стоит по ночам, а о том, что по ночам следует поднимать свои руки εἰς τὰ ἅγια — «к святилищу». О ночных богослужениях израильтян мы черпаем сведения у пророка Исайи (см. Ис 30:29), а также у Иосифа Флавия (Флавий. Против Апиона 1:199).

В некоторых переводах мы встречаем указание не на вектор обращения взора молящихся (к святыне / святилищу), а на состояние, в котором они поднимают руки горе: ἁγίως — «свято» (Симмах), ἡγιασμένως — «освященно» (Златоуст), ἡγιασμένα «освященные» (иные переводы)<sup>1095</sup>. Эти слова описывают святость не рук (τὰς χεῖρας), а того состояния, в котором «стоящие» (οἱ ἐστῶτες) посреди ночи в Храме молятся. Иоанн Златоуст описывает ночную молитву как особенно чистую, а Иероним рассматривает ночь как метафору брэнности нынешнего мира (hoc saeculum)<sup>1096</sup>.

В некоторых греческих рукописях (S) в выражении τὰς χεῖρας «руки» отсутствует артикль τὰς. Это можно объяснить или тем, что автор подразумевает, что слушатели понимают, о чем идет речь в 133 псалме, или тем, что артикля не было в еврейском источнике.

При переводе еврейского выражения קֹדֶשׁ קֳדָשׁ שְׁתֵּי — «Святое святых» авторы Септуагинты обычно употребляют словосочетание τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (см. Исх 26:33; 3 Цар 8:6). Выражение τὰ ἅγια τῶν ἁγίων служит в Септуагинте для обозначения внутреннего помещения святилища, давира Храма, куда входили только священники. Переводчик 133 псалма употребляет данное выражение в сокращенной форме εἰς τὰ ἅγια (Пс 133:2), ориентируясь на версию еврейского источника. Перевод псалма подразумевает, что, стоя во дворах Храма, израильтяне воздевали руки εἰς τὰ ἅγια, т. е. по направлению к зданию Храма. Для обозначения святого места или οἴκου κυρίου, «дома Господня», выражение εἰς τὰ ἅγια также используется в книгах пророков Исайи (Ис 30:29), Иеремии (Иер 51:51), Иезекииля (Иез 23:39; 44:9).

Автор Послания к Евреям рассуждает о ежегодном вхождении первосвященника εἰς τὰ ἅγια (подразумевается, во Святая святых) с кровью жертвенных животных для совершения жертвы за грех (Евр 9:12, 25; 13:11). Автор Послания, скорее всего, опирается на текст Септуагинты и понимает выражение εἰς τὰ ἅγια как буквальное указание на Иерусалимский Храм, в котором были внешние и внутренние помещения. При этом не священник по чину Аарона, а Первосвященник будущих благ, согласно Посланию, приобретает вечное искупление. Он приходит вместе с σκηνῆς οὐ χειροποίητου — «нерукотворной скинией», со своею кровью, а не с кровью жертвенных животных, чтобы Духом Святым принести Себя Богу и очистить τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων — «нашу совесть от мертвых дел» (ст. 9:14).

<sup>1095</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 289.

<sup>1096</sup> См. примечание к Пс 133:2 в издании: Septuaginta Deutsch. Band II : Psalmen bis Daniel. P. 1852.



Несмотря на противопоставление выражения τὰ ἅγια, указывающего на рукотворное святилище, и описание нерукотворной скинии как σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, мы понимаем, что в обоих случаях подразумевается какое-то пространство (на земле или на небесах), куда можно войти. Значит, автор Послания к Евреям понимает τὰ ἅγια не как метафору особого (святого) состояния приносителя жертвы, а как место, куда входят с жертвенной кровью.

В древнегреческой литературе прилагательное ἅγιος означает в хорошем смысле «посвященный богам, святой, священный», в плохом смысле «проклятый, отвратительный»; по отношению к человеку это слово значит «чистый, непорочный»<sup>1097</sup>. При указании на Храм прилагательное ἅγιος в древнегреческой литературе употреблялось в единственном числе. Например, святой храм Афродиты и святой храм Геракла называются у Геродота (V в. до н. э.) соответственно Ἀφροδίτης ἱερὸν ἅγιον и ἱερὸν Ἡρακλέος ἅγιον (Herodotus, Hist. 2.41–44). Указание на храм с использованием множественного числа типа εἰς τὰ ἅγια в древнегреческой литературе вплоть до Септуагинты и Филона Александрийского не встречается.

Опираясь на семантику греческих слов, Филон Александрийский размышляет не только о внешней стороне ветхозаветного богослужения во ἅγια τῶν ἁγίων — «Святая святых» Храма (см. Лев 16:1), но и о τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι — «превосходных учениях добродетели» и приношении на алтарь Богу возлияния τὸ ψυχικὸν αἷμα — «крови душевной» и воскурения фимиама ὅλον τὸν νοῦν — «всецелого ума» (Philo. Leg. All. 2:56)<sup>1098</sup>. Первосвященник, являющий собой Божественный Логос<sup>1099</sup>, согласно Филону, намереваясь войти εἰς τὰ ἅγια, «во [Святая] святых» Храма (см. Исх 28:29), входит в τὰ νοητὰ καὶ θεῖα καὶ ὄντως ἅγια τῆς ψυχῆς — «умопостижимое и божественное, и истинно святое место души» (Phil. Mig. 104)<sup>1100</sup>.

Как видно, созданный из материи святой храм служит Филону отправной точкой для размышлений о вещах нематериальных, постигаемых не чувственными глазами, а умом. Характеризуя душу как ἁγία, «святая», Филон переносит мысль в духовную сферу, пользуясь этим термином для описания мистических и созерцательных состояний, которые передать в словах крайне сложно.

Выражение εἰς τὰ ἅγια в 133 псалме Септуагинты употреблено там, где в масоретском тексте стоит слово שְׁתֵּי «святыня, святилище, святое» (см. Пс 133:2). Ориентируясь на источник, близкий масоретскому, Симмах употребляет наречие ἁγίως «свято, свяленно» и тем самым указывает на образ совершения молитвы: ἐλάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν ἁγίως — «возьмите руки ваши

<sup>1097</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 9.

<sup>1098</sup> См. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1 / Ed. L. Cohn. Berlin : Reimer, 1896. P. 101.

<sup>1099</sup> Мысль о том, что Первосвященник как таковой представляет Божественный Логос, раскрывается Филоном в сочинении De Fuga et Inventione (De Fug. 108 ff.). — См. Philo. Vol. IV / Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp. London; England; Cambridge, MA : William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1932. P. 193.

<sup>1100</sup> См. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2 / Ed. P. Wendland. Berlin : Reimer, 1896. P. 288.

свято». Иные ревизии, которые приводит Ф. Филд в своем издании Гексапл Оригена, содержат слова ἡγιασμένως и ἡγιασμένα («священно, освящено»), говоря о способе действия — «in holy manner»<sup>1101</sup>. По всей видимости, из-за того, что в еврейском тексте многозначное слово שָׁרָא стояло без артикля или определяющего слова, авторы ревизий пытались передать его как выражение способа совершения молитвы.

Таким образом, в переводах 133 псалма мы наблюдаем следующую ситуацию. В то время как слово שָׁרָא в МТ оставляет что-то недосказанным, подающим повод авторам ревизий интерпретировать указание на «святыню» иносказательно, слова εἰς τὰ ἅγια (Пс 133:2) текста LXX вполне определенно говорят о месте, связанном с Храмом. Автор Послания к Евреям все еще понимает εἰς τὰ ἅγια буквально, в то время как его близкий современник Филон уже начинает трактовать данное выражение иносказательно. Он не просто цитирует какой-то греческий вариант Библии или приводит свой собственный перевод, но идет по пути адаптации текста Священного Писания к целям своей теологической герменевтики.

**Ст. 3.** Третий стих греческого псалма начинается со слов εὐλογήσει σε κύριος ἐκ Σιών — «благословит тебя Господь с Сиона». Глагол εὐλόγῳ («хорошо говорить (о чем-л.), хвалить, оказывать честь, благословлять, прославлять») употребляется в греческих рукописях S, R, L<sup>b</sup>, He, 1219 в форме fut. ind. act. 3 sing — εὐλογήσει, «благословит», в Psalterium Turicense в форме aor. act. conj. 3 sing — εὐλόγησῃ, «да/пусть благословит», в рукописях 2017, L<sup>a</sup>, A в форме aor. act. opt. 3 sing — εὐλογήσαι, «о, если бы благословил», в латинских рукописях La, Ga в форме praes. act. conj. 3 sing. — benedicat, «да благословляет», от глагола benedico (см. Пс 127:5). Вариации форм глагола, представленные в рукописях, демонстрируют то, что лица, которые занимались их копированием, выполняли свою работу не механически, но в процессе переписывания манускриптов вносили коррективы, уточняя или проясняя то, что на их взгляд могло казаться туманным или ошибочным.

В завершении 127 псалма Септуагинты можно встретить такие слова: εὐλογήσαι σε κύριος ἐκ Σιών, καὶ ἴδεις τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλημ — «да благословляет тебя Господь с Сиона, и увидишь блага Иерусалима». Окончание 133 псалма: εὐλογήσει σε κύριος ἐκ Σιών ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — «благословит тебя Господь с Сиона, Сотворивший небо и землю». Если в первом случае объясняется, в чем именно будет заключаться благословение, — в благоденствии Иерусалима, — то во втором случае указывается на Того, Кто благословляет, а именно на Творца неба и земли. В данном случае нельзя не увидеть взаимосвязь 127-го и 133-го псалмов, входящих

---

<sup>1101</sup> Field F. Origenis Hexaplorum... P. 289 ; Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 764.

в единую группу «псалмов восхождений» (Пс 119–133). Литературная зависимость текстов друг от друга объясняется тем, что у всех псалмов сборника был один редактор.

**Резюме.** В отличие от масоретского псалма, в Септуагинте меняются место действия и главные герои псалма. Если, как это делает Э. Ценгер, интерпретировать выражение  $\text{ַּלְלֵי יְהוָה}$  — «рабы Господни» — как указание на служащих при Храме священников, в таком случае призыв масоретского текста «благословите ныне Господа... во время ночи» обращен именно к ним.

В Септуагинте вводится дополнительное указание на собрание  $\text{\acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\lambda\alpha\iota\varsigma \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\eta}\mu\omicron\nu}$  — «во дворах дома Бога нашего» (ст. 1; эти слова встречаются в Пс 134:2 МТ). Следовательно, псалом LXX обращен ко всем паломникам, которые собрались во дворах Храма. Вслед за вставкой «во дворах...» сместилось выражение «во время ночи». Оно стало относиться не к стоящим в Храме «рабам Господним» (ст. 1), а к лицам, воздевающим руки по направлению к святилищу (ст. 2). В прочтении Септуагинты выражение «в ночи воздевайте руки ваши к святилищу» стало относиться не к священникам/левитам, несущим по ночам свою стражу в Храме, а к общине израильтян, которые собрались на ночное богослужение на храмовой платформе.

Нельзя сказать, что в этом смещении акцентов заметен какой-то александрийский культурный фон, однако, как показывает история исполнения псалмов в древнейших египетских монастырях (IV в. н. э.), воспринимая себя как «новый Израиль», монашествующие исполняли псалмы по ночам за соборными богослужениями. В период, когда еще не появились многочисленные комментарии, христиане могли буквально отождествлять себя с теми, кто «по ночам» возносит руки по направлению к алтарю, стоя в «доме Господнем». Возможность отождествить себя с «рабами Господними», не рассуждая о том, относится ли это выражение лишь к священникам или ко всем вообще, давала им Септуагинта.



Трудно сказать, свидетельствует ли взаимозаменяемость слов ψαλμός и ᾠδή в заголовках греческих псалмов о процессах стандартизации, о тенденции к упрощению и большей согласованности надписаний псалмов или о размытии знаний о музыкальных приемах и жанрах, либо же о неадекватности греческого языка для перевода чуждых ему поэтических или музыкальных реалий<sup>1105</sup>. С рядом оговорок можно предположить, что различие между ψαλμός и ᾠδή в эпоху переводчика греческой Псалтири заключалось в том, что пение «псалма» сопровождалось струнными инструментами, и в исключительных случаях — ударными, в то время как исполнение «песней» регулярно сопровождалось струнными, духовыми и ударными инструментами<sup>1106</sup>.

В выделении псалмов среди прочих библейских текстов Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.) использует слово ὕμνοι, а не ψαλμοί. Вводя цитаты из псалмов (Пс 26:1 и 36:4; 64:10), он ссылается на то, что ἐν ὕμνοις ᾄδεται — «поется в гимнах» (De somniis 1:75; 2:242) или ἐν ὕμνοις εἶπεν — «сказано в гимнах» (De somniis 2:245). Такое обозначение поэтических произведений соответствует некоторым надписаниям (см. Пс 6:1; 53:1; 54:1; 60:1; 66:1; 75:1) и подзаголовку, которым заканчивается вторая книга еврейской Псалтири: ἐξέλιπον οἱ ὕμνοι (τῶν) Δαυὶδ τοῦ υἱοῦ Ἰεσσαί — «кончились гимны Давида, сына Иессея» (Пс 71:20). Термин ὕμνοι характеризует псалмы как жанр греческих «хвалебных песней Богу или легендарным героям»<sup>1107</sup>. Термин ψαλμός происходит от глагола ψάλλω «дергать, щипать, перебирать струны пальцами» и отсылает нас к 1 Цар 16:16-18; 18:10; 19:9, где описана игра Давида на арфе при дворе Саула. Очевидно, что Филон ссылается на корпус текстов еврейских Псалмов, но характеризует их не как ψαλμοί «псалмы» Иерусалимского Храма, а как понятные для эллинистической среды победные ὕμνοι «гимны». Это значит, на наш взгляд, что Филон

---

песней», подвешивая на ближайших деревьях τὰ ὄργανα «инструменты» (Пс 136:2-3). В ряде случаев мы встречаем перечисление музыкальных инструментов, сопоставляемых с ὄργανα τῶν ᾠδῶν (1 Пар 15:16; 16:42; 2 Пар 5:13) или ᾠδαί (1 Макк 4:54; Пс 56:8-9; 91:4). Речь идет о κύμβαλον — «кимвале», или «кимвалах» (металлических тарелках, см. 1 Пар 15:16), κithάρα «лире, цитре» (см. 2 Пар 9:11), κινύρα — «кинноре» (струнный инструмент, 2 Цар 6:5), σάλπιγξ — «трубе» (см. 4 Цар 11:14) и νάβλα — «арфе» (возможно, финикийская арфа; см. 2 Цар 6:5). Путаница в именовании музыкальных инструментов заключается в том, что в одном случае они входят в состав ὄργανα ᾠδῶν, а в другом случае стоят особняком. Так обстоит дело с кимвалами (см. 1 Пар 15:16; 16:42; 2 Пар 5:13).

<sup>1105</sup> В заголовках некоторых псалмов LXX переводчики демонстрируют явное непонимание еврейских музыкальных терминов, как, например, в Пс 5, 8, 80 или 83. Но бывают случаи, как в Пс 52 и 87, когда переводчики приводят свидетельство о значении еврейских заголовков, которые изначально не были музыкальными по своему характеру, но приобрели музыкальное значение благодаря более поздним переводам Аквилы, Симмаха и Феодотгона, а также древним патристическим и раввинистическим толкованиям. — См. Pietersma A. Septuagintal exegesis and the superscriptions of the Greek Psalter // The Book of Psalms: Composition and Reception / Eds. P. W. Flint, P. D. Miller. Leiden; Boston : Brill, 2005. P. 453-475.

<sup>1106</sup> Такое мнение высказывает Ф. Буэ, которое, впрочем, нельзя назвать бесспорным. — См. Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 76.

<sup>1107</sup> Rösen-Weinhold U. Der Septuaginta-Psalter in seinen verschiedenen Textformen zur Zeit des Neuen Testaments // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte. P. 56.

апеллирует к книге, которая называлась по-еврейски חִלְהָה «хваления», подбирая названию соответствующий эквивалент — ὕμνοι «гимны [хвалений]».

Слово ᾠδή (ᾠοιδή) «песнь, ода» в древнегреческой литературе могло обозначать «причитание» (похоронную песнь, песнью скорби), «радостную песнь» (победную, свадебную), заклинание (= ἐλφός), лирическую поэзию в противоположность обычной речи (λέξις), сам процесс пения, который мог сопровождаться игрой на музыкальных инструментах<sup>1108</sup>. В Септуагинте в целом слово ᾠδή могло обозначать поучительную поэтическую композицию (см. Втор 31:19, 30), радостную песнь в противоположность θρήνος «плачу, причитанию» (см. Амос 8:10), выступать синонимом слову ψαλμός «псалом» (см. Ам 5:23; Пс 4:1)<sup>1109</sup>. В греческих псалмах, в частности, обозначение жанра ᾠδή «песнь» (= ᾠψ) могло приравниваться к αἴνεσις «хвалебной песни, славословию» Богу (= ᾠψ, ᾠψ; см. Пс 68:31). В книге Товита слово ᾠδή заменяется на εὐφροσύνη «веселье, радость» и ставится в параллель слову ἑορτή «праздник» (см. Тов 2:6). Из слов Послания Павла к Ефессянам λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ — «назидая самих себя псалмами и славословиями, и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Ефес 5:19) — мы делаем вывод, что для апостола слова ψαλμός «псалом», ὕμνος «гимн», и ᾠδή πνευματική «духовная песнь» могли обозначать разные жанры песнопений.

Слово ἀναβαθμῶν является формой genetivus pluralis от ὁ ἀναβαθμός, что в Септуагинте указывает на «ступень, лестничный пролет» (3 Цар 10:20; 4 Цар 9:13; 2 Пар 9:19; Ис 38:8; Иез 40:49), некую «степень» в восхождении вверх или схождении вниз (см. Ис 38:8; ср. употребление слова βαθμός «ступень, этап» в 4 Цар 20:0). Из 30 раз употребления слова ἀναβαθμός в Септуагинте 15 раз приходится на «песни восхождений» и 15 раз для обозначения ступеней Храма (11/30 раз) или ступеней царского трона (4/30 раз) в других книгах. Учитывая, что книги Царств, Иезекииля и Исаяи, где встречается термин ἀναβαθμός, были переведены после книги Псалмов, трудно судить о значении, которое придавал этому слову переводчик Псалтири<sup>1110</sup>.

Слово ἀναβαθμός происходит от глагола βαίνω — «шагать, ступать» с приставкой ἀνα-, указывающей на движение вверх или возвратное движение. Т. Мураока полагает, что синонимами для ἀναβαθμός в Септуагинте выступают слова ἀναβαθμῖς — «ступень, лестница»

<sup>1108</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. P. 2030 ; Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek. P. 2415.

<sup>1109</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 746.

<sup>1110</sup> Не исключено, что слово ἀναβαθμός имело то же значение для переводчиков книг Царств, Иезекииля и Исаяи, принадлежавших, плюс-минус несколько десятилетий, к тому же периоду, что и перевод Псалтири. О датировке греческого перевода книг Царств, Иезекииля и Исаяи см.: Dorival G., Harl M., Munnich O. La Bible Grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. P. 96–97.

(см. Исх 20:26; 4 Цар 9:13) и βαθμός — «ступень, этап» (4 Цар 20:9)<sup>1111</sup>. В книге Деяний ἀναβαθμός обозначает «ступени», ведущие от храмовой платформы к крепости Антония (Деян 21:35, 40). Широкую семантику существительного πλῦμα, которое используется в еврейской Библии для обозначения процесса возведения или возложения кого-то или чего-то наверх, создатели Септуагинты суживают до обозначения «ступеней, этапов».

В издании Гексапл Оригена Ф. Филда надписание ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν — «песнь ступеней» присутствует у 7 из 15 псалмов изучаемой нами группы (Пс 119, 120, 121, 122, 126, 130, 131). При этом указывается, что Аквила, Симмах и Феодотион приводят близкие эквиваленты данному надписанию: εἰς τὰς ἀναβάσεις, «для восхождения» (Аквила, Симмах) или ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων, «песнь восхождений» (Феодотион). Схожесть надписаний может свидетельствовать об устойчивой традиции их существования в источниках к середине II века н. э. Надписания из ревизий не дают объяснений истории происхождения псалмов или их функциональному назначению.

Заголовок εἰς τὰς ἀναβάσεις Аквила и Симмах относят ко многим псалмам: Пс 119, 121, 122, 126, 130 и 131. Псалму 120 они усваивают заголовок ᾠσμα εἰς τὰς ἀναβάσεις, «гимн для восхождения». Слово ἀναβάσεις — это accusativus pluralis от ἡ ἀνάβασις — «восхождение, движение вверх». Семантика слова ἀνάβασις указывает в первую очередь на направление движения куда-то вверх. В Септуагинте ἀνάβασις указывает на: 1) процесс восхождения (Суд 19:30), движение на «возвышенность» (Числ 34:4; Нав 10:10, 18:17; Суд 1:36), восхождение евреев из Египта в землю Израильскую (см. Ос 2:15), восхождение священников к жертвеннику (Сир 50:11), восхождение солнца (Неем 4:21); 2) средство для осуществления восхождения — лестницу (см. ἐλικτὴ ἀνάβασις — «витая лестница» в 3 Цар 6:8; ἀναβάσει τῶν Λευιτῶν — «лестница левитов» в Неем 9:4); дорогу или тропу (см. τὴν πύλην παστοφορίου τῆς ἀναβάσεως — «ворота восхождения комнаты [хранения святыни]» в 1 Пар 26:16; см. также Ис 15:5), путь на небеса (см. Ам 9:6)<sup>1112</sup>. Только один раз слово ἀνάβασις в Псалтири Септуагинты принимает метафорическое значение, относясь к «восхождениям» в сердце (см. Пс 83:6). Именно этот переносный смысл, вероятно, повлиял на последующую аллегорическую экзегезу термина у отцов Церкви<sup>1113</sup>.

Слово ἀνάβασις из ревизий Аквилы и Саммаха в какой-то мере стоит ближе к масоретскому πλῦμα «восхождение», чем к ἀναβαθμός «ступень» из Септуагинты. Выражение Феодотиона ᾠσμα τῶν ἀναβάσεων, которое Ф. Филд восстанавливает по Сиро-Гексаплам, может подразумевать оба

<sup>1111</sup> Muraoka T. A Greek-English lexicon of the Septuagint. Louvian; Paris; Walpole, MA : Peeters, 2009. P. 34–35.

<sup>1112</sup> Ibid. P. 36.

<sup>1113</sup> В подробном комментарии Евсевия Кесарийского на Пс 83:3 слово ἀνάβασις всегда относится к добрым помыслам, которые Бог влагает на сердце человека, чтобы тот продвигался по пути добродетели. — Eusebius Scr. Eccl. et Theol. Commentaria in Psalmos. Com. Ps 83 // PG. Vol. 23, 1957. Col. 1009–1011.

значения — «песнь восхождений» или «песнь ступеней». Второе значение, «ступени», можно признать более предпочтительным (см. Иез 40:22; Неем 12:37, где речь идет о ступенях Храма).

Одинаковый заголовок к каждому из греческих «псалмов восхождений» и отсутствие принципиальной разницы в надписаниях между Септуагинтой и основными тремя ревизиями свидетельствуют о том, что ко времени составления Гексапла Оригеном (III в. н. э.) данные псалмы идентифицировались как связанная группа библейских песней.

Традиционное для отцов Церкви разделение песнопений на ψαλμός «псалом», ὕμνος «гимн, хвалу» и ᾠδή «песнопение» восходит к терминологии апостола Павла (см. Еф 5:19; Кол 3:16). Символическая интерпретация данных терминов появляется у отцов Церкви довольно рано<sup>1114</sup>. У христианских экзегетов IV века мы не раз встретим обозначение ψαλμός «псалма» как мелодии, которая появляется благодаря музыкальному инструменту, тогда как ᾠδή «песнь» указывает на напев, который создается устами<sup>1115</sup>. Развивая мысли Оригена, святители Василий Кесарийский

<sup>1114</sup> Символическую интерпретацию псалтири как музыкального инструмента мы находим, например, у святителей Василия Великого и Илария Пиктавийского. Василий Кесарийский метафорически сравнивает устройство данного музыкального инструмента с телом: «псалтирь, принадлежащая к музыкальным инструментам для прославления нашего Бога, образно есть устройство тела» ψαλτήριον μὲν τροπικῶς, καὶ ὄργανον ἡρμωσμένον μουσικῶς εἰς ὕμνους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἢ τοῦ σώματος ἐστὶ κατασκευή. — Basilius Caesariensis, Homiliae super Psalmos. Ps 29 // PG. Vol. 29, 1857. Col. 305 В. По словам святителя Илария Пиктавийского, «пророчество совершено на инструменте, который по-гречески называется *псалтирь*, а по-еврейски — *набла*. Это самый праведный из всех музыкальных инструментов: в нем нет ничего порочного или кривого, и он не приводится в движение снизу, чтобы создавать гармоничную музыку. Напротив, этот инструмент повторяет форму тела Господня: он стоит вертикально, не поднимаясь и не опускаясь; его приводят в движение и играют на нем сверху. Он исполняет песню, которая учит реальности, находящейся наверху, на небесах. Звук, который он издает, не вдохновлен ничем низменным или земным, как все остальные земные инструменты. Действительно, с помощью инструмента, которым является Его тело, [Христос] не проповедал ничего низменного или земного, с Он Сам свидетельствовал: *‘Кто приходит от земли, тот земной и говорит от земного; приходящий же с неба свидетельствует о том, что видел и слышал’* (Ин 3:31-32). Таким образом, именно Дух свыше воспевае Бога в псалмах, в виде тела Господа, в котором говорил Дух с небес. Используемая форма — это также земной музыкальный инструмент, гармоничные звуки которого приходят свыше» eo enim organo prophetatum est, graece psalterium, hebraice nabla nuncupate, quod unum omnium musicorum organorum rectissimum est, nihil in se uel peruersum continens uel obliquum, neque quod ex inferioribus locis in sonum concentus musici commouetur: sed in formam dominici corporis constitutum organum sine ullo inflexu deflexuue directum est, organum ex supemis commotum et impulsus et in cationem supemae et caelestis institutionis animatum, non humili et terreno spiritu, ut cetera terrae organa, personum. non enim ille humilia atque terrena in illo corporis sui organo praedicauit, sicut ipse testatus est: qui est de terra, de terra est et de terra loquitur, qui autem de caelo uenit, quae uidit et audiuit, testatur. per hunc ergo supermini spiritum deus cantatur in psalmis, in forma dominici corporis, in quo caelestis spiritus est locutus, forma quoque terreni huius et musici et ex supemis concinentis organi comparata. — Hilarius Pictaviensis. Instr. Psalmorum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 22, 1891. P. 9 (§7).

<sup>1115</sup> У Оригена ψαλμός аллегорически связывается с физической активностью человека, в то время как ᾠδή — с умственным делом: Ὁργανὸν δὲ καὶ φωνὴ ὁ ψαλμός ἀποτελεῖται· διὸ ψαλμός ᾠδῆς ἐπιγράφεται, δηλωτικὸς ὢν τοῦ δεῖν ἡμᾶς καὶ ὄργανον διὰ τῶν σωματικῶν κινήσεων ὑμνεῖν τὸν Θεόν, καὶ φωνὴ νοητῆ, διὰ τοῦ τὸν νοῦν ἀνακεῖσθαι τῷ δημιουργῷ — «псалом исполняется с помощью инструмента и голоса. Поэтому он называется ψαλμός ᾠδῆς “псалом песни”, давая понять, что мы должны петь гимны Богу с помощью инструмента, посредством телесных движений, и голосом ума, посредством посвящения нашего разума Творцу». — Origenes Theol. Fragmenta in Psalmos. Psalm 74:1 // Pitra J. V. Analecta sacra. Spicilegio Solesmensi parata. P. 299. У святителя Василия Кесарийского можно найти такое различие терминов ᾠδή и ψαλμός: Ὡδὴ γάρ ἐστι, καὶ οὐχὶ ψαλμός· διότι γυμνῆ φωνῆ, μὴ συνηχοῦντος αὐτῇ τοῦ ὄργανου, μετ’ ἐμμελοῦς τῆς ἐκφωνήσεως παρεδίδοτο «Это же песнь, а не псалом, так как она исполнялась только голосом с мелодичным произношением без инструментального сопровождения». — Basilius Caesariensis, Homiliae super Psalmos. Ps 44 // PG. Vol. 29, 1857. Col. 392 А. Схожее различие терминов обозначает и святитель Григорий Нисский в сочинении о «Надписании псалмов»: ψαλμός μὲν γάρ ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ ὄργανου τοῦ μουσικοῦ μελωδία, ᾠδὴ δὲ ἢ διὰ στόματος γινομένη τοῦ μέλους μετὰ τῶν ῥημάτων ἐκφώνησις... — «псалом является мелодией (напевом),



и Иларий Пиктавийский иносказательно интерпретируют «псалом» как мелодию телесного порядка, символизирующую религиозные обязанности и добрые дела человека, а «песнь» считают более высоким, чем псалом, песнопением, «наукой Духа», относящейся к знанию тайн Божиих, высотам созерцания и богословия<sup>1116</sup>.

Поскольку исследованные нами отцы Церкви не предлагают объяснений надписанию  $\psi\delta\delta\eta$  в связи с содержанием «песней восхождений» (Пс 119–133), их комментарии следует считать тем этапом развития христианской герменевтики, когда текст Септуагинты стал приобретать авторитет, равный каноническому.

Сравнение пары терминов «псалом» и «песнь» в еврейском и греческом языках показало, что одно и то же слово может иметь разные значения для автора псалма, его переводчика и последующего герменевта<sup>1117</sup>. Это особенно заметно в том, как текст псалмов был воспринят и интерпретирован в патристический период. Отцы Церкви отдавали предпочтение аллегорическому толкованию терминов, не вдаваясь в исследование истории их происхождения, семантики и особенностей применения в жизни их еврейских эквивалентов в ветхозаветный период Израильской истории.

### 3.4. Посвящение Давиду и «давидизация» заголовков

В заголовках псалмов масоретской Псалтири можно встретить ссылки на следующие имена:  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 3-40 (кроме 10 и 32);  $\text{לְבָנֵי־קֹרַח}$  «сыновей Корревых» Пс 41-48 (кроме 42);  $\text{לְאַסָּף}$  «Асафу» Пс 49;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 50-69 (кроме 65-66);  $\text{לְשֹׁלֹמֹה}$  «Соломону» Пс 71; вновь  $\text{לְאַסָּף}$  «Асафу» Пс 72-83;  $\text{לְבָנֵי־קֹרַח}$  «сыновей Корревых» Пс 83-84;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 85; вночь  $\text{לְבָנֵי־קֹרַח}$  «сыновей Корревых» Пс 86-87;  $\text{לְאַיָּתָן}$  «Ефаму» Пс 88;  $\text{לְמֹשֶׁה}$  «Моисею» Пс 89;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 100, 102;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 107-109;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 121, 123;  $\text{לְשֹׁלֹמֹה}$  «Соломону» Пс 126;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 130, 132;  $\text{לְדָוִד}$  «Давиду» Пс 137-144.

Как видно, в написаниях чаще всего встречается имя Давида, которому посвящаются не только отдельные псалмы, но и целые сборники. К разряду малых сборников «Псалтирей

---

исполняемой музыкальным инструментом; песня же — это музыкальная фраза, рождаемая устами с произношением слов...» — Gregorius Nyssenus, In inscriptiones Psalmorum // Gregorii Nysseni opera. Vol. 5 / Ed. J. McDonough. Leiden : Brill, 1962. P. 74. Близкое различие «псалма» и «песни» проводит и святой Иларий Пиктавийский: *psalmus est, cum cessante uoce pulsus tantum organi concinentis auditur. canticum est, cum cantantium chorus, libertate sua Mens neque in consonum organi adstrictus obsequium, hymno canorae tantum uocis exultât, canticum autem psalmi est, cum organo praecinente subsequens et aemula organo uox chori canentis auditur, modos psalterii modulis uocis imitata. psalmus uero cantici est, cum choro ante cantante humanae cantionis hymno ars organi consonantis aptatur, uocisque modulis praecinantis pari psalterium suauitate modulatur.* — Hilarius Pictaviensis. Instr. Psalmorum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 22, 1891. P. 15–16 (§19).

<sup>1116</sup> Basilius Caesariensis, Homiliae super Psalmos. Ps 29 // PG. Vol. 29, 1857. Col. 305 B-C ; Hilarius Pictaviensis. Instr. Psalmorum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 22. P. 16–17 (§20).

<sup>1117</sup> Pietersma A. Septuagintal exegesis and the superscriptions of the Greek Psalter. P. 448.

Давида» в настоящее время принято относить следующие группы псалмов: I) Пс 2-40; II) Пс 50-71; III) Пс 100-102; IV) Пс 107-109; V) Пс 137-144<sup>1118</sup>. Пять «Псалтирей Давида» составляют основу пятичастной еврейской Псалтири (Книга I: Пс 1-40; Книга II: Пс 41-71; Книга III: Пс 72-88; Книга IV: Пс 89-105; Книга V: Пс 106-150) в соответствии с заключительными доксологическими формулами (Пс 40:14; 71:18-20; 88:53; 105:48). Деление Псалтири на пять неравных по размеру книг, вероятно, имеет в виду аналогию с пятью книгами Моисея: так «Тора Моисея» (Пятикнижие) сопоставляется с «Торой Давида» (Псалтырь).

Хотя четыре псалма из группы «песней восхождений» (Пс 119–133) приобретают в масоретских заголовках посвящение לַדָּוִד «Давиду» (Пс 121, 123, 130, 132), они не включаются в вышеуказанные «Псалтири Давида». Видимо, это связано с тем, что надписания «для / от Давида» не являются для данной группы псалмов объединяющим принципом. Отсутствие имени Давида в надписаниях большинства «псалмов восхождений» дает возможность предположить, что имена Давида и Соломона были надписаны позднее, чем появился общий для пятнадцати псалмов заголовок לְמַעְלוֹת — «песнь восхождений»<sup>1119</sup>.

В отличие от масоретского текста, в Псалтири Септуагинты содержится больше надписаний «Давиду» и распространенных заголовков, связывающих тексты с событиями из жизни избранного Богом царя-пророка (см. Пс 25, 95, 141, 142). По разным расчетам, LXX связывает имя легендарного царя с 82 или 94 псалмами против 73 в МТ (Таргум Псалмов связывает имя Давида с 71 псалмом против 73 в МТ)<sup>1120</sup>. Чаще всего указывается, что дополнительные прибавления «Давиду» в греческих заголовках очевидны в следующих псалмах: 31, 41, 69, 89, 91–97, 102, 135.

Греческая Псалтирь озаглавляется именем Давида и заканчивается автобиографическим 151 псалмом (отсутствует в МТ), согласно которому псалмопевец-помазанник (ст. 4) вышел на борьбу с нечестивым Голиафом (см. близкий по содержанию текст в Сир 47:2–4). Отсюда считается, что «в Псалтири LXX фигуре Давида уделяется больше внимания, чем в Псалтири МТ»<sup>1121</sup>.

То, что первый перевод Ветхого Завета на древнегреческий язык увеличил количество «давидовых» псалмов по сравнению с оригинальным еврейским текстом, может свидетельствовать о внутренних процессах среди представителей еврейской религиозной мысли эпохи Второго Храма. Процессы, связанные с «давидизацией» псалмов, еще более заметны в рукописях из Кумрана. Приведенный в рукописи 11QPs<sup>a</sup> колофон с указанием количества

<sup>1118</sup> Zenger E. Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze. P. 52-53.

<sup>1119</sup> Psalmi Salomonis / Ed. F. Albrecht. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2018. P. 183–184.

<sup>1120</sup> Pietersma A. David in the Greek Psalms // Vetus Testamentum. 1980. Vol. 30. No. 2. P. 225–226.

<sup>1121</sup> Ramantwana H. David of the Psalters : MT Psalter, LXX Psalter and 11QPs<sup>a</sup> Psalter. P. 434.

произведений, созданных Давидом, намекает на пророческую харизму царя как поэта национального масштаба<sup>1122</sup>. Согласно 11QPs<sup>a</sup>, «сладчайший псалмопевец Израиля», мудрый, грамотный и проникательный сын Иессея, получил от Всевышнего дух пророчества<sup>1123</sup>. В глазах автора кумранской рукописи Давид является более плодовитым писателем, чем Соломон. Так, согласно 3 Цар 4:32, Соломон сочинил всего 4005 произведений (3000 притч и 1005 песней), в то время как, согласно 11QPs<sup>a</sup>, Давид общей сложностью составил 4050 поэтических произведений. После преамбулы в рукописи следуют «последние слова Давида» (см. 2 Цар 23:1-7), ряд канонических (Пс 119, 133) и неканонических псалмов (Пс 151А, 151В), которые также обозначены как Давидовы.

Как указывает Клаус Зайболд, окончательная форма различных традиций Псалтири, т. е. масоретской, Септуагинты и кумранской, указывает на последние стадии ее «давидизации». «Давидизация» была шагом к канонизации псалмов. Она наиболее развита в рукописи 11QPs<sup>a</sup><sup>1124</sup>. Как полагает Питер Флинт, сборник текстов, зафиксированный в 11QPs<sup>a</sup>, рассматривался самим составителем как подлинная «Псалтирь Давида» и, соответственно, «как авторитетное Писание»<sup>1125</sup>.

В масоретском тексте, Септуагинте и рукописях из Кумрана имя Давида появляется в заголовках не одних и тех же псалмов. Отсюда некоторые исследователи делают вывод, что в надписаниях псалмов не просто «внешний материал», добавленный книжниками в период фиксации «Устной Торы», но Vorlage существовавших независимо друг от друга литературных традиций. Все «за» и «против» данной точки зрения взвешивает Альберт Питерсма в статье «Давид в греческой Псалтири» (1980). В этой статье он отстаивает идею, что греческая Псалтирь ближе к протомасоретскому тексту, чем псалмы из Кумрана. В отличие от А. Ральфса, который считал, что в расхождениях между еврейскими и греческими заголовками видно разное употребление псалмов в древности, Питерсма не увидел в греческих заголовках указаний на их место в жизни<sup>1126</sup>. Разница в заголовках объясняется скорее редакторской работой переписчиков рукописей, чем Sitz im Leben или Sitz im Kult псалмов МТ, LXX и Q традиций.

В отличие от остальной Псалтири, имя Давида в заголовках греческих «псалмов восхождений» появляется реже (Пс 130 и 132), чем в МТ (Пс 121, 123, 130, 132). Надписание  $\tau\eta\delta\alpha\upsilon\iota\delta$  /  $\tau\delta\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$  «Давиду» в 130 и 132 псалмах одинаково присутствует как в издании BHS, так и в

<sup>1122</sup> Следует учитывать ограниченность наших познаний по данному вопросу, поскольку 11QPs<sup>a</sup> и другие рукописи из Кумрана начинаются только с 92-го или со 101-го псалмов. В 11QPs<sup>a</sup> далеко не все псалмы приписываются Давиду, а тем более не все псалмы посвящены Давиду в масоретском тексте или в Септуагинте. Особенно в последней трети Псалтири (Пс 89–150).

<sup>1123</sup> Sanders J. A. The Dead Sea Psalms. Ithaca : Cornell University Press, 1967. P. 137.

<sup>1124</sup> Seybold K. Studien zu Sprache und Stil der Psalmen. P. 331–332.

<sup>1125</sup> Sanders J. A. The Dead Sea Psalms. P. 332.

<sup>1126</sup> Pietersma A. David in the Greek Psalms. P. 213.

Гёттингенской Септуагинте. Отсюда можно сделать вывод, что различия в надписаниях между МТ и LXX засвидетельствованы в двух случаях (Пс 121 и 123 МТ)<sup>1127</sup>. Добавление надписи דָּוִד в 121 и 123 псалмах, отсутствующее в LXX, таким образом, принимается за экзегетическое добавление в рукописях масоретской традиции. Как полагает Франк-Лотар Хоссфельд, это было связано с упоминанием «престолов для дома Давида» (Пс 121:5) и со сближением коллективного «я» Израиля с Давидом (см. Пс 123:1)<sup>1128</sup>.

Хотя надписание τῷ Δαυὶδ «Давиду» присутствует в издании А. Ральфа в 130 и 132 псалмах, критический аппарат Гёттингенской Септуагинты подсказывает, что данный заголовок поддерживают далеко не все авторитетные рукописи. Ревизии из Гексапл Оригена указывают на присутствие имени Давида в заголовках 121 и 130 псалмов, но ничего не говорят о присутствии имени Давида в заголовке 132 псалма. В заголовке 132 псалма имя Давида отмечено Оригеном *астериском* как отсутствующее в Септуагинте. С учетом ревизий Септуагинты можно считать, что в греческой традиции только 130 псалом более-менее уверенно надписан именем Давида (τῷ Δαυὶδ), несмотря на то что по контексту образ младенца на груди матери менее всего подходит к портрету царя — победителя Голиафа.

Из всех «псалмов восхождений», представленных в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup>, имя «Давид» хорошо читается только в заголовке 121 псалма<sup>1129</sup>. В Таргуме Псалмов Давиду посвящается только 123 псалом. Отсюда можно сделать вывод, что в отношении «давидизации» заголовков «псалмов восхождений» масоретская Псалтирь идет дальше других свидетелей текста. Отсутствие надписания «Давиду» в большинстве греческих «песней восхождений» может говорить в пользу того, что фиксация текста данной группы псалмов произошла раньше включения ее в состав Псалтири «Палестинского канона». Указание на таких выдающихся израильских царей, как Давид и Соломон, выглядит как попытка переписчиков или редакторов «псалмов восхождений» провести «полировку» заголовков в соответствии с устной традицией Второго Храма.

Возможно, отсутствию надписаний «Давиду» в некоторых «псалмах восхождений» Септуагинты поспособствовало то, что греческие тексты не были частью храмовой литургии на Сионе, а были в ходу у той части еврейской диаспоры, для которой царско-храмовые церемонии

<sup>1127</sup> В своих рассуждениях мы основываемся на основном тексте критических изданий Септуагинты. В рукописях есть разночтения, описанные нами в соответствующих комментариях к греческим «псалмам восхождений». Их немного, на выводы о «давидизации» греческих заголовков псалмов указанного сборника они существенно не влияют.

<sup>1128</sup> Hossfeld F.-L. Akzentsetzungen der Septuaginta im vierten Psalmenbuch. Ps 90–106 (Ps 89–105 bzw. 106 LXX) // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte. P. 166.

<sup>1129</sup> Хулисани Рамантсвана полагает, что имя «Давид» в 11QPs<sup>a</sup> также прочитывается в заголовке 122 псалма (в МТ нет посвящения «Давиду»), однако рукопись в данном месте повреждена и поэтому слово דָּוִד «Давид» восстанавливается учеными с определенными допущениями. См. Ramantswana H. David of the Psalters : MT-Psalter, LXX-Psalter and 11QPs<sup>a</sup> Psalter. P. 447.

имели меньшее значение, чем мечты о плодovитой жене и радость лицезрения внуков (см. Пс 127:3, 6).

По мнению А. Питерсмы, оборот с дательным падежом τῷ Δαυίδ (= τῷ) был в греческой Псалтири первоначальным, а затем в трудах отцов Церкви стал встречаться и родительный падеж τοῦ Δαυίδ, связывающий псалмы с авторством Давида<sup>1130</sup>. Об употреблении двух разных падежей с именем Давида в заголовках псалмов писал в свое время Дидим Слепец (IV в. н. э.) в комментарии на 24 псалом: ἄλλο γάρ ἐστὶν ‘τοῦ Δαυίδ’ εἶναι καὶ ἄλλο ‘τῷ Δαυίδ’. ‘τοῦ Δαυίδ’ λέγεται, ὅτ<α>v ἧ{v} αὐτὸς αὐτὸν πεποιηκὼς ἢ ψάλλον. ‘αὐτῷ’ δὲ λέγεται, ὅταν εἰς αὐτὸν φέρηται... ὑπογραμμὸν οὖν ἔθηκεν τὸν Δαυίδ — «одно же, что это “от Давида”, а другое — “к Давиду”. Говорят, что “от Давида”, когда он его [псалом] сочинил и пел; “ему” же говорят, когда он ему атрибутируется... Давид же поставлен образцом»<sup>1131</sup>.

Упоминание о Соломоне в масоретских псалмах всегда вводится посредством предлога ᾗ: πᾶλψῷ — «Соломону». В псалмах LXX издания А. Ральфса упоминание о Соломоне передается оборотом с аккузативом εἰς Σαλωμων (Пс 71) и дательным падежом τῷ Σαλωμων (Пс 126). В комментариях на «псалмы восхождений» отцы Церкви по большей части приводят оборот «Соломону» с дательным падежом. Только у блаженного Феодорита Кирского можно встретить в заголовке 126 псалма имя Соломона в родительном падеже τοῦ Σολομων, свидетельствующее о намерении христианского экзегета приписать авторство данного текста мудрейшему из царей. При этом отметим, что ни в одном из заголовков «псалмов восхождений» Феодорит не указывает имени Давида. В заголовках 15 псалмов он указывает ᾧ δὴ τῶν ἀναβαθμῶν, и только в 126 псалме прибавляет τοῦ Σολομων.

Развитие «биографий» в заголовках псалмов (см. тринадцать псалмов с биографиями Давида: Пс 3, 7, 17, 34, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 141) позволяет увидеть, в каком направлении развивалась интерпретационная традиция на этапе составления Библии как собрания разрозненных произведений.

Как отмечает Дж. Ногальски, биографические надписания псалмов довольно часто не совпадают с историями из Первой и Второй книг Царств в деталях. Порой надписания в псалмах содержат больше лингвистических связей с повествованиями книг Царств, чем с псалмами. Более того, включение имени Господа в тексты псалмов, озаглавленных Давидом, не раз появляется в отношении тех сюжетов, где в исторических книгах Библии Бог по имени не упоминается. Например, в истории о том, как Давид при встрече с царем Гефским притворился больным (1 Цар 21:13-15), ни разу не упоминается имя Господа, а в 33 псалме, который озаглавлен словами «он

<sup>1130</sup> Pietersma A. David in the Greek Psalms. P. 217.

<sup>1131</sup> Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil II. Kommentar zu Psalm 22–26,10 / Ed. M. Gronewald. Bonn : Rudolf Habelt, 1968. P. 74.

[Давид] притворился безумным пред Авимелехом и был изгнан от него и удалился»<sup>1132</sup>, имя Господа упоминается 16 раз<sup>1133</sup>. Мы можем предположить, что на позднем этапе редактирования Священного Писания надписания псалмов могли служить связующей нитью между разделами Библии, чтобы все собрание книг читалось как нечто целостное.

Надписание к 50 псалму предполагает, что жанр и содержание его соответствуют истории о покаянии Давида после обличительной речи пророка Нафана, описанной во Второй книге Царств. Это констатирует признание Давида: «согрешил я пред Господом» (2 Цар 12:13). О степени раскаяния Давида в упомянутой книге Царств ничего не говорится. Господь через Нафана принимает признание и, прощая Давиду вину, лишь немного смягчает наказание («ты не умрешь»). В самом же 50 псалме ничего не говорится ни об Урии, ни о Вирсавии (см. 2 Цар 11:14–27), но все произведение представляет собой развернутую молитву с заключительным прошением восстановить стены Иерусалима (Пс 50:20). Вероятней всего, жанр и содержание покаянного псалма повлияли на то, что какой-то иерусалимский писец решил связать этот псалом вместе с историей об изменениях в жизни Давида после обличительной речи пророка Нафана<sup>1134</sup>. Не исключено, что критика жертвоприношений, обозначенная в стихах 18–19 и 20–21, была добавлена к 50 псалму в два этапа редактирования: во-первых, отрывок 18–19 связал основную идею 50 псалма с 49 псалмом, в котором говорится о том, что истинная жертва благодарения совершается «в день скорби» (Пс 49:14–15; ср. указание на «сокрушенное сердце» в Пс 50:19); во-вторых, «жертвы правды» стали угодными Богу в связи с восстановлением стен Иерусалима (Пс 50:20–21). По мнению Германа Шпикерманна, два редакторских дополнения свидетельствуют о том, что дошедшая до нас версия псалма датируется эпохой Неемии (сер. IV в. до н. э.) или более поздним периодом<sup>1135</sup>.

Мольба о помощи, которая раздается в 50 псалме, придает более глубокое измерение истории из Второй книги Царств. Если в после пленную эпоху 50 псалом слушал пришедший на богослужение в Иерусалимский Храм паломник, то он представлял себе не только раскаявшегося Давида, но и образ такого человека, который учит других на примере своих ошибок (Пс 50:15), жаждет увидеть радость спасения (ст. 14), просит мудрости (ст. 8) и очищения от Бога (ст. 9–11), знает, что смиренное предстояние пред Богом превосходит внешние формы поклонения (ст. 18).

<sup>1132</sup> Если автор заголовка хотел соединить текст 33 псалма с повествованием 1 Цар 21:13–15, 22:1, в таком случае он либо ошибочно назвал Авимелехом (אֲבִימֶלֶךְ) филистимского царя Ахиша (אֲחִישָׁא; в Синодальном переводе — Анхус, царь Гефский), ориентируясь на царя Герарского, которого также звали Авимелех (Быт 20:2; 26:8), либо сделал замену имен преднамеренно, оглядываясь на экзегетическую традицию, которая приравнивала Ахиша к Авимелеху, поскольку по еврейскому преданию царь Герарский отличался благочестием. — См. Nogalski J. D. *The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski*. Atlanta : SBL Press, 2017. P. 301–302.

<sup>1133</sup> Ibid. P. 306.

<sup>1134</sup> Ibid. P. 303.

<sup>1135</sup> Spieckermann H. *Psalmen Und Psalter Suchbewegungen Des Forschens Und Betens // Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*. Leiden, The Netherlands : Brill, 1998. P. 176–148.

Пафос произведения подталкивает к тому, чтобы верующие смотрели на повествование исторической книги Библии (2 Цар 12 гл.) глазами «раскаявшегося» Давида из 50 псалма, ставя себя на его место. Связь Давида псалмов с повествованиями исторических книг, по мысли Дж. Ногальски, дает представление об устной традиции и личных герменевтических установках их редакторов, которые, по всей видимости, хотели сделать эпизоды из жизни Давида и черты его характера более близкими современникам и подходящими для адаптации текстов к богослужебному использованию в Храме<sup>1136</sup>.

Исследователи не раз указывали, что биографические добавления в надписаниях, связывающие тот или иной псалом с определенными историями из жизни Давида, были призваны дать «соблазнительно Вирсавии» более высокую моральную оценку, чем та, которая представлена в книгах Царств<sup>1137</sup>. Характер Давида в псалмах не демонстрирует никакой двусмысленности в поведении прославленного всеми «правила веры и образа кротости». Посвящая псалмы вождю народа, который одновременно молился в чужой стране и был услышан Богом, редакторы псалмов делали из него героя одновременно Иудеи и диаспоры, претерпевающего лишения, гонимого врагами и внутренними терзаниями, которого можно поставить в один ряд с слепоглухими «бедняками». Так, благодаря редакторам Псалтири сын Иессеев из израильского царя-воина превратился в учителя Торы для всех народов (ср. Втор 17:18 и Пс 2:10-12, 137:4-6).

Поскольку тексты, схожие с заголовком 59 псалма, мы встречаем в Первой книге Паралипоменон, которая по сравнению с Второй книгой Царств в целом демонстрирует более идеализированные образы Давида и Соломона (ср. Пс 59:2 и 2 Цар 8:3-9 с 1 Пар 18:2-9), отсюда можно сделать вывод, что заголовки по крайней мере некоторых псалмов «Давида» соответствуют периоду написания Первой книги Паралипоменон (вероятно, 2-я пол. — кон. IV в. до н. э.).

В иудейской герменевтической традиции довольно рано закрепилась идея о том, что Псалтирь писалась Давидом под воздействием Святого Духа. Если псалом «Давидов», значит его статус — «боговдохновенный». Талмудический трактат Псахим отмечает, что «все псалмы и хвалы... Давид сказал в книге Псалмов» (ВТ. Псахим 117А)<sup>1138</sup>. Давид — «отец псалмов», даже если названия в самих давидических сборниках говорят об обратном: «Моисея» (Пс 89), «Соломона» (Пс 71; 126). При этом в эсхатологической перспективе Книга Псалмов остается для раннего иудаизма «Псалтирю Давида», не превращаясь в «Псалтирь Мессии»<sup>1139</sup>. Об этом нам

<sup>1136</sup> Ibid. P. 298, 318.

<sup>1137</sup> См. Hossfeld F.-L. Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72 // Der Psalter in Judentum und Christentum. Freiburg : Herder, 1998. P. 59–73 ; Kleer M. Der liebliche Sänger der Psalmen Israels // Untersuchungen zu David als Richter und Beter der Psalmen. Frankfurt : Athenäum, 1996. P. 87–124.

<sup>1138</sup> The Babylonian Talmud : A Translation and Commentary. Vol. 4. P. 540.

<sup>1139</sup> Vesco J.-L. Le Psautier de David: traduit et commenté. Vol.1. P. 37–39.

говорят как добавления надписаний «Давиду» в отдельных рукописях, так и приписывание «Давиду» всей Псалтири.

Как было принято в раввинистической литературе, в Мидраше Тегиллим отсутствует критика Давида, иных ветхозаветных патриархов и героев Древнего Израиля. Согласно мидрашу к Пс 4:2, Бог Сам снял с Давида грех прелюбодеяния с Вирсавией (см. 2 Цар 12:13)<sup>1140</sup>. Этим и иными способами раввины пытались устранить «темные стороны» царя, основавшего династию Давидов, из которой ожидалось происхождение Мессии.

При этом не только имя Давида, но и упоминание о Сионе могло со временем стать частью эсхатологических чаяний восстановления утраченного Храма. Так, согласно трактату Берахот Вавилонского Талмуда, палестинский аморай рабби Йоханан (180–279 гг. н. э.) сокрушается, что после разрушения Храма римлянами (70 г. н. э.) вышло постановление о разрушении домов праведников, но при этом остается надежда, что в будущем Бог «сделает дома снова обитаемыми, как написано: *Песнь восхождений. Надеющийся на Господа, как гора Сион* (Пс 124:1). Подобно тому, как Святой, благословен Он, собирается восстановить гору Сион до полного обитания, так и дома праведных Святой, благословен Он, восстановит до полного обитания» (ВТ. Берахот 58В)<sup>1141</sup>. Ностальгия по восстановлению необитаемого Сиона, скорее всего, является указанием на эпоху после подавления восстания Бар-Кохбы, когда император Адриан запретил евреям селиться в окрестностях Иерусалима (135 г.).

Испытывая определенное влияние арабского восприятия Корана, Саадия Гаон (882–942 гг.) настаивал на том, что все слова и выраженные в псалмах, даже если они исходят от людей, являются словами «Господа, а не слуги»<sup>1142</sup>. Читатель Псалтири, согласно Гаону, не должен допускать ошибки, думая, что некоторые псалмы были изречены людьми, а другие были «чистыми» изречениями Бога. Вместо этого «[мы] должны понимать, что все это было сформулировано Господом в различных формах речи, используемых его созданиями»<sup>1143</sup>. Признавая псалмы «словом Божиим», Гаон уходил от проблемы авторства: псалмы являются боговдохновенными писаниями вне зависимости от того, чьей рукой они были начертаны.

В традиции христианской герменевтики, за исключением Исихия Иерусалимского и Феодора Кирского, отцы Церкви не всегда обращаются к толкованию надписаний, связанных с Давидом. Например, святитель Иларий Пиктавийский в комментариях на псалмы не приводит названия 13, 14 и многих других псалмов. Блаженный Иероним проходит стороной мимо заголовков 66, 67 и иных псалмов, Иоанн Златоуст — мимо 4, 6 и других, епископ Гиппонский

<sup>1140</sup> The Midrash on Psalms. Vol. 1. P. 61.

<sup>1141</sup> The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 1. P. 396.

<sup>1142</sup> Michal G. Exploring Rabbinic Approaches to the Psalms // Old Testament Essays. 2022. Vol. 35, no 1. P. 101.

<sup>1143</sup> Цит. по: Gaon S. The Book of Psalms: Tafsir and Arabic Commentary / Ed. J. Kafih. Jerusalem, 1966. P. 53.



Августин — 36, 39 псалмов и т. д. Временами эти отцы цитируют заголовки без биографических дополнений, связанных с Давидом. Такая тенденция наблюдается у Иоанна Златоуста в комментарии на 128 псалом, у Августина — в толковании на 5, 35, 36, 39, 42 и другие псалмы.

Это не означает, что отцы Церкви не знали о биографических дополнениях в названиях псалмов или не принимали их во внимание. Так, Исихий Иерусалимский в начале своих комментариев на «песни восхождений» не ссылается на Давида, тогда как в толкованиях на иные псалмы он явно комментирует надписания, связанные с биографическими сведениями о Давиде (см. его комментарии на 3, 8, 10, 11, 15 и другие псалмы).

Христианские экзегеты проявляют определенную свободу в отношении надписания псалмов Давиду. Как было показано в предыдущих параграфах настоящего исследования, отсутствие упоминания не мешает отнести конкретный стих псалма к Давиду, как в случае с комментарием на 131 псалом. И наоборот, наличие надписания Давиду не обязывает относить тот или иной стих псалма Давиду, как в случае с комментарием Илария Пиктавийского на 123 псалом.

В целом, согласно отцам Церкви, Давид в силу своего пророческого дара мог говорить псалмы *от лица* людей (ἐκ προσώπου), которые появились в мире до него, жили в его время или должны были появиться на свет намного позже него<sup>1144</sup>.

Все это свидетельствует о том, что, скорее всего, значительная часть псалмов изначально не была надписана именем Давида, ни сочинена для толкования событий из исторических книг Библии, на которые ссылаются надписания псалмов. Но некогда анонимные тексты<sup>1145</sup> были применены к «традиции Давида» для формирования в сознании народа Божия «иконы» смиреннейшего праведника, который может быть одновременно царем и нищим.

Надписи ориентируют нас на «давидическую» интерпретацию псалмов в истории религиозной герменевтики, на прочтение их с учетом определенного ситуативного фона, в том числе на мессианско-эсхатологическую перспективу, когда исторические катаклизмы требовали от иудейских и христианских экзегетов оптимистичных прогнозов в отношении лучшего будущего хотя бы в отдаленной пророческой перспективе. В процессе повторного использования псалмов после Вавилонского плена «ситуационные заметки» были добавлены кругами,

<sup>1144</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 63–64.

<sup>1145</sup> Говоря об анонимных текстах, мы, конечно, ведем речь не обо всех псалмах вообще, а только о тех, которые, вероятней всего, некогда были анонимными, но затем получили надписание применительно к какой-то исторической личности или событию из жизни Давида. Поэтому мы не затрагиваем здесь групп псалмов, созданных гильдиями певцов-левитов, которые известны нам по именам, как по книгам Паралипоменон, так и по надписям в Псалтири. Это «сыны Кореэвы» (см. надписи к псалмам 41–48, 83–85, 86–87 [88]) и группа левитов, связанная с «Асафом» (см. надписи к псалмам 49, 72–82). Псалмы, связанные с этими певческими гильдиями, не разбросаны по Псалтири, а, за исключением Пс 49, расположены сборниками. Очевидно, что некоторые левитские круги собирали и передавали «свои» псалмы, написанные специально для Иерусалимского Храма.

ответственными за сбор и редактирование библейских текстов. Тем самым надписи псалмов оставили нам след, как их авторы-редакторы или вся община верных понимали или должны были понимать произведения священной поэзии в свое время<sup>1146</sup>.

### 3.5. Выводы по третьей главе

В настоящее время принято считать, что в постбиблейскую эпоху писцы-редакторы Псалтири хотели повысить авторитет анонимных произведений и их сборников и поэтому надписывали псалмы именами великих героев прошлого<sup>1147</sup>. Добавление к заголовкам посвящения «Давиду» могло защищать данные тексты от последующих изменений и отделить священную поэзию, достойную для исполнения за богослужениями, от профанной. Это вовсе не означает, что атрибуция псалмов Давиду должна быть отброшена как надуманная или не имеющая отношения к пониманию исторического контекста поэтических произведений. Как тонко подмечает Бит Вебер, скорее это говорит о том, что вместе с слепо копированным еврейским и более поздним христианским сообществом мы призваны читать поэтические произведения в обогащающем смысле «давидовом горизонте»<sup>1148</sup>.

Расположенный в начале четырех «псалмов восхождений» заголовок  $\text{דָּוִד}$  (Пс 121, 123, 130, 132) представляет собой древнейшую экзегезу псалмов, которая существовала по крайней мере со времен Ветхого Завета. Она основана прежде всего на поиске параллелей между жизненной ситуацией Давида, описанной в исторических книгах Библии, и контекстом псалмов. Связь псалмов с жизнью Давида составляет первый этап библейской экзегезы. Когда читатель получает доступ к сокровенным чувствам и мыслям Давида, он начинает отождествлять себя одновременно с образом благочестивого царя и страдающего праведника, который взывает к Богу и которому Бог отвечает.

Поэтому можно считать методологической ошибкой как тот подход, который базируется на определении авторства и датировки псалмов на основании их атрибуции в заголовках кому-либо из библейских персонажей, так и тот подход, который вовсе не принимает во внимание заголовки, родившиеся в религиозной традиции в ходе передачи библейского текста с последующим добавлением надписаний.

Вслед за Джеральдом Уилсоном осмелимся предположить, что отсутствие ссылок на авторство поэтических произведений в последней части Псалтири может говорить о

<sup>1146</sup> См. Weber B. *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*. P. 42.

<sup>1147</sup> Nihan C. *David Superscripts in the Psalms and Concepts of Authorship in the Hebrew Bible // Authorship and the Hebrew Bible*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2022. P. 193.

<sup>1148</sup> Weber B. *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*. Stuttgart : W. Kohlhammer GmbH, 2016. P. 41.

теологическом замысле рассматривать Бога в качестве Царя в персидский период, вместо Давида, на потомков которого возлагали надежды в период монархии (ок. 1020–586 гг. до н. э.)<sup>1149</sup>. Почему к концу эпохи Второго Храма (539 г. до н. э. — 70 г. н. э.), происходит обратная тенденция и на смену веры в спасение непосредственно от Господа Бога приходит вера в спасение от человека Мессии — это предмет отдельной диссертации.

Проведенное нами исследование показало, что расхождения между масоретским текстом «псалмов восхождений» и греческим переводом LXX незначительны. Стиль перевода греческой Псалтири (порядок слов и лексическая эквивалентность) точно соответствует исходному тексту на иврите, что близко к традиции *kaige*. При этом Септуагинта в равной степени демонстрирует близость к масоретскому тексту и к рукописям Мертвого моря. Нельзя не заметить, что, сохраняя строгое соответствие источнику, переводчик LXX проявляет определенную свободу и творческий подход. Его теологические предпосылки прослеживаются, например, в попытке избежать представлений о существовании множества богов (см. Пс 8:6; 96:7; 137:1)<sup>1150</sup>.

Особенности переводческой техники свидетельствуют о попытке переводчика быть предельно точным в передаче формы и содержания источника<sup>1151</sup>. Необходимость придерживаться оригинала объясняется, возможно, тем, что собравшаяся в диаспоре община продолжала петь псалмы на еврейском языке в течение длительного времени, несмотря на то что многие слова уже стали непонятными. В этом случае сама форма текста обеспечивала богословскую консервативность. Если предположить, что члены общины все еще знали наизусть какую-то часть еврейской Псалтири, для переводчика было важно передать псалмы так, чтобы их молитвенный дух на греческом языке максимально соответствовал еврейскому.

Проведенный нами анализ «псалмов восхождений» продемонстрировал, что средствами языка воспитанных в эллинистической среде адресатов переводчик стремился передать содержание еврейской Библии с минимальными корректурами. За исключением двух случаев теологической интерпретации при переводе (см. Пс 131:2,5 и 131:7), которые обусловлены избыточной ревностью жителей диаспоры по сохранению монотеистических взглядов в языческом окружении, мы не находим следов собственно теологической редакции. Случаи экзегетических вставок и интерпретирующих подходов при переводе по большей части связаны

<sup>1149</sup> Wilson G. H. The Editing of the Hebrew Psalter. P. 139–228.

<sup>1150</sup> Э. Бонс выявил следующие черты самобытной работы переводчика, которые не зависят от МТ или кумранских рукописей: использование гипербатона для усиления выразительности речи в Пс 33:13, 36:16; аллитерация (ἄφρον καὶ ἄνοος «невежда и глупец», Пс 48:11; ἄβατος καὶ ἀνόδρος «иссохшей и безводной», Пс 62:2; 50:12); паронимазия, иначе — сопоставление однокоренных слов (ἀπὸ ἐμπνεύσεως πνεύματος «от дуновения духа», Пс 17:16). — См. Bons E. Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter // Et Sapienter Et Eloquenter : Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint / Eds. E. Bons and T. J. Kraus. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. P. 69–79.

<sup>1151</sup> Aejmelaeus A. On the trail of the Septuagint translators. Collected Essays. Leuven; Paris; Dudley, MA : Peeters, 2007. P. 239–240.

не с теологией, а с техникой перевода, направленной на придание греческим псалмам большей поэтической гармонии.

Как показало исследование, в толкованиях на псалмы отцов греческой Церкви нужно видеть не только слои экзегезы, адаптированной для целевой аудитории своего времени, но и уровень библейского текста, который представляет большой интерес для реконструкции рукописной традиции. Поскольку нормативная экзегеза к IV веку н. э. еще не выработалась, такие отцы Церкви, как святитель Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит Кирский, искали основания для своих рассуждений в альтернативных Септуагинте переводах. Это значит, что набирающая все больший авторитет Септуагинта в их время еще не считалась «единственно правильным» библейским текстом.

Катены, сохранившиеся от сочинений Аполлинария Лаодикийского, которые мы цитируем в своем диссертационном исследовании, не были доступны Фредерику Филду при издании его ретроверсии Гексапл Оригена. Сочинения Апполинария, как и Неофита Отшельника, к которым мы обращались, остаются малоизученными в российской науке. В Гёттингенском университете только недавно стартовал проект по изданию критического текста комментариев на Псалмы блаженного Феодорита<sup>1152</sup>. Это свидетельствует о том, что сочинения отцов Церкви остаются все еще не до конца интегрированными в библейскую науку, хотя и могли бы принести дополнительные свидетельства о том, в какой форме бытовал древнегреческий текст Псалтири на ранних этапах ее существования.

Древнейший греческий перевод Псалтири, по всей видимости, не предполагал формирование теологии, отличной от еврейской Библии. Теология перевода изначально должна была соответствовать представлениям иудеев эпохи Второго Храма вне зависимости от места их проживания. Когда же Псалтирь стала прочитываться через призму понимания Иисуса как Мессии, пришедшего «к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15:24), тогда «Псалтирь Давида» стала прочитываться как «Псалтирь Мессии». Одним из следствий стало отождествление «святыни» не с горой Сион и храмовыми принадлежностями, а с состоянием святости человека, образцом которой выступала для христиан Пресвятая Дева Мария. Как было показано в проведенном нами исследовании, если для автора «Протоевангелия от Иакова» спальня маленькой Марии считалась «святыней», то в средневековых рукописях (например,

---

<sup>1152</sup> Как отмечает Феликс Альбрехт, руководитель проекта по подготовке *Editio critica maior* Псалтири, проводимой «Комиссией по изданию и исследованию Септуагинты» при Гёттингенском университете (до 2015 года проект назывался *Septuaginta-Unternehmen*), комментарий на Псалмы блаженного Феодорита «является одним из главных свидетелей так называемого антиохийского типа текста Псалтири и важным источником гексапларных чтений». Сохранилось около 80 копий комментария Феодорита, датируемых от IX до XVIII века. До сих пор огромный труд Феодорита не получил должного внимания, которого он заслуживает, поскольку из-за сложной рукописной традиции нелегко издать надежный критический текст. См. URL: <https://septuaginta.uni-goettingen.de/theodoret/> (дата обращения 15.04.2024).

рукопись 281) Мария уже стала отождествляться с ковчегом и Сионом. По мере отдаления христианской общины от еврейской обе религиозные группы стали вырабатывать свои доктринальные системы. Виною тому был не текст Священного Писания, еврейский или греческий, а его интерпретация, которая была основана на толковании библейских слов и выражений в небиблейских контекстах или с целями, выходящими за рамки интерпретации самого Священного Писания.

## ГЛАВА 4. ТЕХНИКА ПЕРЕВОДА «ПСАЛМОВ ВОСХОЖДЕНИЙ» НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК

### 4.1. Септуагинта и другие переводы-реvisions

В параграфах 2.2 и 3.2 рассматривалась рукописная традиция передачи «псалмов восхождений». Текстологический анализ рукописей из Кумрана показал, что в некоторых случаях свидетельства рукописей Мертвого моря оказываются более близкими к Септуагинте, чем к масоретскому тексту, или стоят в стороне от MT и LXX. Это может говорить о том, что к моменту создания древнегреческого перевода библейский текст мог подвергаться редактуре, быть «текучим», о чем в первую очередь свидетельствуют различия в делениях псалмов на части и добавление в заголовках.

Проведенный анализ греческих рукописей показал большую вариативность в деталях (предлогах, союзах, падежах существительных и в использовании форм глаголов), которые в целом не меняют смысла псалмов с точки зрения теологии. Определение специфического для Септуагинты метода перевода осложняется тем, что греческая рукописная традиция неоднородна. Местами группы рукописей демонстрируют то близость, то отдаленность от масоретской текстуальной традиции. В некоторых случаях текст одной и той же рукописи то сближается, то отдаляется от MT в противовес остальным рукописям. К примеру, Синайский кодекс, на который мы обращали пристальное внимание, местами стоит то ближе к MT, чем большинство иных греческих и латинских рукописей, то дальше. То же самое можно сказать и про другие кодексы, двуязычные Псалтири и отдельные манускрипты.

Издатели Штутгартской и Гёттингенской Септуагинты не следовали какой-либо одной рукописи, но выбирали наиболее подходящие, на их взгляд, чтения из разных источников. Это говорит о том, что в греческой рукописной традиции нельзя выделить какую-либо одну рукопись, которую можно было бы принять за архетип, отождествить ее с так называемым «древнегреческим переводом» (Old Greek).

В оценке приоритетности чтений Септуагинты не всегда можно полагаться на свидетельства большинства. Например, в отношении заголовка «Давиду» в 121 псалме свидетельства переводов разделились почти поровну:  $\psi\delta\eta\ \tau\omega\nu\ \alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\omega\nu$  Bo<sup>p</sup>, Sa, R', Aug, Uulg, L', A''] +  $\tau\psi\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$  S, Bo<sup>p</sup>, La<sup>G</sup>, Ga, Sy. Вопреки масоретской традиции издатели Гёттингенской Септуагинты небезосновательно отдают предпочтение краткой форме заголовка, без упоминания Давида. Читатели греческого перевода Псалтири А. Ральфса, которые не обращаются к критическому аппарату, могут подумать, что надписания «Давиду» в Септуагинте нет. Однако

посвящение 121 псалма «Давиду» присутствует в значительной части указанных выше греко-латинских рукописей. Поэтому нельзя сказать, что рукописной традиции Септуагинты данный заголовок вовсе не присущ.

Отсюда следует, что издание Гёттингенской Септуагинты, которое нередко воспринимается как *The Septuagint* — «та самая Септуагинта», следует использовать с учетом различий в семействах рукописей (западный тип текста, Оригеновская редакция, антиохийский тип текста и проч.) или в отдельных манускриптах, а в разговоре о степени «вольности» перевода Семидесяти в каждом конкретном случае проводить сравнение МТ с LXX и другими греческими переводами (ревизиями LXX).

Как показало проведенное исследование, перевод Септуагинты вряд ли можно назвать «подстрочником» к еврейскому тексту. Мы не знаем, что за *Vorlage* был в руках у переводчика, но, сравнивая с масоретским текстом и кумранскими рукописями, отмечаем множество незначительных изменений, продиктованных особенностью техники перевода. Степень гибкости перевода определяется не только при сравнении Септуагинты с масоретским текстом, но и ее ревизиями, в первую очередь с переводом Аквилы, который всеми признается как наиболее буквальный.

Как известно, Аквила (II в. н. э.) создал почти изоморфную ревизию Библии на греческом языке, в которой каждому слову на иврите соответствует слово на греческом языке. Как было продемонстрировано на примерах «псалмов восхождений», Аквила подбирал греческие слова с семантикой, максимально близкой к еврейской (например, в Пс 131:15 для еврейского פָּרִיָּה «провиант» он использовал в качестве эквивалента ὁ ἐπιστισμός — «заготовление провианта, провиант, припасы»); использовал парные однокоренные греческие слова при переводе парных еврейских глаголов (например, при переводе Пс 128:3 הָרָשׁוּ הָרָשִׁים употребил конструкцию ἤροτρίασαν ἀροτριῶντες — «пашущие вспахали»; выражение רָגַן רָגְנִי из Пс 131:16 перевел как αἰνέσει αἰνέσουσιν — «будут хвалить похвалой»). В ущерб грамматике он опускал греческие артикли там, где их нет в еврейском источнике (например, при переводе Пс 130:2 он не употребляет артикли со словами ψυχὴν и μητέρα). Перевод Аквилы местами далек от читателей, не знакомых с культом Иерусалимского Храма (например, выражение שָׁמֶן הַטּוֹב из Пс 132:2 Аквила буквально переводит как ἔλαιον ἀγαθόν — «хороший елей», что для человека, не знающего ритуал Храма, остается неясным), и мог вызывать смущение у тех, кто не знаком с еврейскими оборотами речи (например, согласно МТ, Пс 127:3, плодовитая жена בְּיַדְּךָ בֵּיתְךָ — «внутри дома твоего», в переводе Аквилы она ἐν τοῖς μηροῖς — «в бедрах» дома), или стал похожим на каламбур (см. перевод Аквилы Пс 126:2).

Там, где Септуагинта пытается уйти от антропоморфизмов, Аквила сохраняет за Богом человеческие черты. Например, הָדָם רַגְלָיו «подножие ног Его [Бога]» из Пс 131:7 Аквила

буквально переводит как τῷ ὑποπόδιῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ («подножие ног Его»), в то время как Септуагинта — τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ («место, где стали ноги Его»). В тех случаях, когда Септуагинта стремится усилить представления о еврейском монотеизме (например, רַב־כֹּחַ יַעֲקֹב — «сильному Иакова» из Пс 131:2,5 в LXX переводится как τῷ θεῷ Ἰακωβ — «Богу Иакова»), Аквила калькирует близкий к прото-МТ источник, не обращая внимание на то, как это будет воспринято читателями (τῷ δυνάστη Ἰακωβ — «могущественному Иакова» — является калькой רַב־כֹּחַ רַב־יָרֵךְ). Такие примеры из «псалмов восхождений» показывают, что в теологически чувствительных местах Аквила остается верен своему механическому методу перевода даже там, где Септуагинта пытается избежать ассоциаций Бога с тварью или человеком.

В некоторых выявленных нами случаях перевод Септуагинты оказывается по смыслу ближе к масоретской традиции, чем ревизия Аквилы. Так, в переводе 120 псалма Септуагинты и Феодотиона μὴ δῶς εἰς σάλον «не дай поколебаться [ноге твоей]» (ст. 3) сохраняется ощущение всплеска волн бурного моря (см. Пс 88:9) или землетрясения (см. Ис 24:20), характерное для еврейского инфинитива טַלַּל, который используется для описания колебания гор или ног (см. Ис 54:10; Пс 45:3; 65:9). Перевод Аквилы εἰς σφαλμὸν «в низвержение» (здесь существительное σφαλμός сближается с ἀμαρτία со значением «ошибка») более экспрессивный, в нем на место вполне ощутимого дрожания ног приходит метафора Бога, Который не попускает человеку пасть в прегрешения, ошибиться. Выражение, которое встречается в 122 псалме в МТ, נִנְּנָהּ לְפָנָי — «пока он не проявит к нам благосклонность», по смыслу ближе к словам Септуагинты ἕως οὗ οἰκτιρήσαι ἡμᾶς — «доколе Он помилует нас», чем к переводам Аквилы и Симмаха ἕως οὗ δωρήσεται ἡμῖν — «доколе Он наградит нас» (ст. 2). В переводе 123 псалма Аквила дважды добавляет союз ὡς (ст. 4, 5), у которого нет оснований ни в масоретском тексте, ни в Септуагинте, в результате чего получается либо туманный перевод ὡς φάραγξ παρελθόντα κατὰ τῆς ψυχῆς ἡμῶν — «как пропасть, прошедшая по нашей душе» (ст. 4), либо метафорический перевод τότε παρήλθον ὑπὲρ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὡς τὰ ὕδατα ὑπερήφανοι — «тогда прошли над нашей душою высокомерные, как воды» (ст. 5). Употребленное в 123 псалме у Аквилы прилагательное ὑπερήφανος («высокомерный, надменный») отстоит дальше от еврейского \*רִיבִי, чем перевод Септуагинты ἀνυπόστατος («неодолимый»). Масоретский текст 128 псалма говорит о траве, которая שָׁלַף קִדְמָה וְיָבֵשׁ — «прежде, нежели будет исторгнута, засыхает» (ст. 6). Перевод LXX (аналогично Феодотион и Quinta) говорит о траве, которая πρὸ τοῦ ἐκπλασθῆναι ἐξηράνθη — «прежде, чем быть вырванной, засохла». Перевод Аквилы — ὁ ἀρχῆθεν ἀνέθαλεν, «[трава] которая изначально процвела», по смыслу отстоит дальше от МТ, чем LXX. Все эти примеры говорят о том, что более гибкий, чем Аквила, перевод Семидесяти в ряде случаев оказывается более точным по отношению к МТ или, по крайней мере, более понятным для читателей греческой Псалтири.



В некоторых случаях все три основные ревизии (Аквила, Симмах, Феодотион) следуют за Септуагинтой вопреки масоретскому тексту, что может свидетельствовать о том, что таково было понимание псалма в эпоху древнейших греческих переводов или ревизии основывались на древнееврейском тексте, отличавшемся от МТ. Например, в масоретском тексте 120 псалма говорится о Боге в третьем лице  $\text{יְהוָה}$  — «пусть Он не даст», в то время как Септуагинта и ревизии приводят обращение к Богу во втором лице —  $\mu\eta\ \delta\acute{\omicron}\varsigma / \mu\eta\ \delta\acute{\omicron}\eta\varsigma$ , «не дай». Просьба к Богу во втором лице выглядит более личной, чем более формальная ссылка на Него — «пусть Он не даст».

Обращение к рукописной традиции и ревизиям Септуагинты проливает свет не только на историю передачи текста в греческой традиции, но и на то, каково было понимание библейских псалмов в эпоху древнейших переводов. Поэтому при оценке теологических смещений в Септуагинте мы обращали внимание как на те случаи, когда Септуагинта дает чтения, отличные от МТ и кумранских рукописей (в первую очередь 11QPs<sup>a</sup>), так и на те случаи, когда она сближается с ревизиями или отдаляется от них в сравнении с МТ. На фоне таких гебраизирующих ревизий, как перевод Аквилы, мы смогли выделить как те расхождения, которые продиктованы иным *Vorlage*, так и те, которые объясняются интерпретацией псалмов (или отсутствием интерпретации) на границе перевода.

#### 4.2. Сводные данные о расхождениях между масоретским текстом и Септуагинтой

В настоящем параграфе мы хотели бы просуммировать наблюдения за техникой перевода «псалмов восхождений» на древнегреческий язык, приняв с некоторой долей условности масоретский текст по изданию BHS за древнееврейский источник и «малую» Гёттингенскую Септуагинту за древнегреческий перевод. В этом случае мы откладываем в сторону дискуссии в отношении разночтений в рукописях и ревизиях, концентрируя внимание на тех случаях, которые можно объяснить с позиции техники перевода LXX.

Сводные данные по расхождениям между масоретским текстом «псалмов восхождений» по изданию BHS и Септуагинтой издания А. Ральфса мы представили в таблице 37. Семантически значимые отличия выделены полужирным шрифтом. В примечаниях кратко поясняются возможные причины расхождений МТ и LXX. Там, где *Vorlage* LXX отличается от масоретского текста, указывается гипотетическая реконструкция источника LXX. Нельзя, впрочем, исключать и того, что такое чтение существовало не на письме, а только в сознании переводчика (переводчик мог думать, что текст *Vorlage* содержит ошибки и, вследствие этого, предлагать свои варианты с исправлениями). Среди технических средств для проведения анализа

нами использовался модуль The parallel aligned Hebrew-Aramaic and Greek texts of Jewish Scripture (LXX/MT Parallel)<sup>1153</sup>, установленный в компьютерных программах Logos и Accordance.

**Таблица 37. Расхождения между МТ и LXX в «псалмах восхождений»**

Стих псалма	МТ без огласовки	Чтение МТ с огласовками	Чтение LXX	Примечание
119:2b	–	–	καί «к»	Добавление в LXX, отсутствующее в МТ
119:3a	יתן	יתן «даст»	δοθείη «дастся»	В МТ и Vorlage LXX (יִתֵּן) разная вокализация глагольной формы
119:3b	–	–	πρός «к»	Добавление LXX, отсутствующее в МТ
119:4b	רתמים	רְתָמִים «дроковые»	τοῖς ἐρημικοῖς «пустынные»	Свободная интерпретация, причины не ясны, возможно, еврейское слово не было знакомо переводчикам
119:5b	גרתי	גרתי «я живу»	ἡ παροικία μου «проживание мое»	В МТ и LXX разная интерпретация формы גרתי (переводчик LXX возможно, понял эту форму как инфинитив)
119:5b	משך	מָשַׁךְ «Мешех»	ἐμακρύνθη «удлинилось / продолжилось»	В LXX еврейский текст прочтен как форма глагола מָשַׁךְ
119:6a	לה	לָהּ «ей»	–	Добавление в МТ, отсутствующее в LXX
119:7a	וְ	וְ «и»	–	Добавление МТ, отсутствующее в LXX
119:7b	המה למלחמה	הֵמָּה לְמִלְחָמָה «они к войне»	ἐπολέμουν «они воевали»	Синтаксическая конструкция, состоящая в МТ из местоимения, предлога и существительного, превращается в LXX в один глагол
119:7b	–	–	με «меня»	Поясняющее добавление в LXX, которого нет в МТ

<sup>1153</sup> Электронный текст данного модуля, являющегося составной частью проекта Computer Assisted Tools for Septuagint Studies (CATSS), в компьютерных программах Accordance и Logos основан на издании: Tov E., Polak F. H. The Parallel Aligned of the Greek and Hebrew Bible. Bellingham, WA : Lexham Press, 2003.

119:7b	–	–	<b>δωρεάν</b> <b>«напрасно»</b>	Поясняющее добавление LXX, которого нет в МТ. Возможно, в сознании переводчиков слово δωρεάν соответствовало חַפְּזָה в Vorlage
120:3b	אל־יתן	אל־יתן «не даст [Он]»	μη̄ δω̄ς «не дай [ты]»	В LXX подразумевается иная форма глагола יתן
120:5a	שמרך	שמְרֶךָ «охраняющий тебя»	φυλάξει σε «будет хранить тебя»	В МТ и LXX употреблены разные глагольные формы
120:6a-b	לא ... ו	לֹא ... ו «не... и»	οὐ... οὐδέ «ни... ни же»	Элемент МТ повторен в LXX дважды, частица δέ отсутствует в МТ
120:8a	צאתך ובוואך	צֵאתְךָ וּבֹאֲךָ «выхождение твое и вхождение твое»	τὴν εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου «вхождение твое и выходжение твое»	Иной порядок слов в МТ и LXX
121:0	לדוד	לְדָוִד «Давиду»	–	Экзегетическое добавление в МТ, отсутствующее в LXX
121:1b	–	–	εἰς «в / к»	Предлог εἰς добавлен в LXX в соответствии с правилами грамматики греческого языка
121:2a	בשערך	בְּשַׁעְרֶיךָ «во вратах твоих»	ἐν ταῖς ἀύλαις σου «во дворах твоих»	Возможно, за чтением LXX стояла еврейская конструкция בְּקַצְרֶיךָ (см. Пс 83:11). Не исключено, однако, что LXX просто перефразирует еврейский текст
121:3b	שחברה	שֶׁחִבְרָה «слитый»	ἧς ἡ μετοχή «которого участие»	Возможно, в МТ и LXX различная вокализация слова חברה
121:4a	שם	שָׁמָּה «куда»	ἐκεῖ γάρ «ибо там»	Близкие по содержанию, но не идентичные грамматические конструкции, иной порядок слов
121:6a	–	–	δὴ «же»	Добавление в LXX
121:6a	–	–	τὰ εἰς... τὴν «то, что к...»	Добавление в LXX

121:6a	ישליו	ישליו « <b>пусть благоден- ствуют</b> »	καὶ εὐθηνία «и <b>изобилие</b> »	Элемент ך в МТ / элемент ן в реконструированном еврейском источнике LXX (הַלְוָה)
121:7a	–	–	δὴ « <b>же</b> »	Добавление в LXX
121:7a	בחילך	בְּחִילְךָ «в стенах твоих»	ἐν τῇ δυνάμει σου «в силах твоих»	Разное понимание еврейского слова בחילך: МТ подразумевает огласовку основы חיל как חִיל, LXX подразумевает огласовку как חִילָה
121:7b	–	–	καὶ «к»	Добавление в LXX
122:3b	רב	רב «довольно / премного»	ἐπὶ πολὺ « <b>еще</b> более»	Добавление в LXX предлога ἐπί
122:4a	רבת	רַבַּת «довольно / премного»	ἐπὶ πλεῖον « <b>еще</b> более»	Добавление в LXX предлога ἐπί
122:4a	לה	לָהּ «ей»	–	Добавление в МТ
122:4a	השאננים	הַשְּׂאֲנָנִים « <b>праздные</b> »	τοῖς εὐθηνούοισιν «преуспевающим / богатым»	Текст LXX подразумевает предлог ἕ, который отсутствует в МТ
122:4a	–	–	καὶ «и»	Добавление в LXX
122:4b	לְגֵאֵי יוֹנִים	<i>Ketib:</i> לְגֵאֵי יוֹנִים « <b>надменным</b> » <i>Qere:</i> לְגֵאֵי יוֹנִים «гордым голубям»	τοῖς ὑπερηφάνοις « <b>надменным</b> »	LXX соответствует чтению <i>Ketib</i> МТ
123:0	לדוד	לְדָוִד « <b>Давиду</b> »	–	Добавление в МТ
123:1a	יהוה שהיה	יְהוָה שֶׁהָיָה «Господь, который был»	ὅτι κύριος ἦν «что Господь был»	Разный порядок слов в МТ и в LXX
123:2a	יהוה שהיה	יְהוָה שֶׁהָיָה «Господь, который был»	ὅτι κύριος ἦν «что Господь был»	Разный порядок слов в МТ и в LXX
123:2b	עלינו אדם	עָלֵינוּ אָדָם «на нас люди»	ἀνθρώπους ἐφ’ ἡμᾶς «люди на нас»	Разный порядок слов в МТ и в LXX

123:4b	על־נפשו	על־נפשו «над душой нашей»	ἡ ψυχὴ ἡμῶν «душа наша»	В LXX отсутствует эквивалент предлога על, имеющийся в МТ
123:6b	טרף	טרף «добычу»	εἰς θήραν «в добычу»	В LXX имеется предлог εἰς, отсутствующий в МТ
124:3a	ינוח	ינוח «оставит»	ἀφήσει «предоставит / позволит»	В МТ и возможном Vorlage LXX (תניח) разная огласовка глагола נוח
124:5a	עקלקלותם	עקלקלותם «искривления их»	εἰς τὰς στραγγαλιάς «к петлям / узлам»	В МТ имеется суффикс 3 pl. fem., не представленный в LXX; в LXX имеется предлог εἰς, отсутствующий в МТ
125:1b	כחלמים	כַּחֲלָמִים «как бы видящие во сне»	ὡς παρακεκλημένοι «как утешенные»	Разная интерпретация консонантной основы כחלמים в МТ и в LXX основана на омонимичных корнях еврейского глагола חלף
125:6a	הלוך ילך	הִלְוֹךְ יֵלֵךְ «идуший пошел»	πορευόμενοι ἐπορεύοντο «отправившиеся пошли»	Конструкция МТ с абсолютным инфинитивом передана в LXX глаголом с причастием
125:6b	משך	מִשָּׁךְ «[кожанный] мешок»	—	Элемент МТ не представлен в греческом переводе LXX
125:6b	—	—	αὐτῶν «свои»	Добавление в LXX
125:6c	בא־יבוא	בֹּא־יָבוֹא «возвращаю- щийся вернулся»	ἐρχόμενοι δὲ ἤξουσιν «приходящие же придут»	Конструкция МТ с абсолютным инфинитивом передана в LXX глаголом с причастием; частица δὲ «же» является прибавлением в LXX
126:1b	אם־יהוה לא	אִם־יְהוָה לֹא «если Господь не»	ἐὰν μὴ κύριος «если не Господь»	Элемент μὴ поставлен в LXX перед подлежащим по грамматическим причинам
126:1b	שוא	שָׁוְא «напрасно»	εἰς μάτην «напрасно»	Предлог εἰς, отсутствующий в МТ, в LXX является частью устойчивой фразы
126:1b	בו	בּוֹ «в нем»	—	Добавление в МТ
126:1c	אם־יהוה לא	אִם־יְהוָה לֹא «если Господь не»	ἐὰν μὴ κύριος «если не Господь»	Элемент μὴ поставлен в LXX перед подлежащим по грамматическим причинам
126:1c	שוא	שָׁוְא «напрасно»	εἰς μάτην «напрасно»	Элемент εἰς добавлен в LXX

126:2a	שוא	שָׁוְא «напрасно»	εἰς μάτην «напрасно»	Элемент εἰς добавлен в LXX
126:2a	–	–	ἐστὶν «есть»	Добавление в LXX
126:2	שבתמאחר	שִׁבְתָּמְאַחֵרִי «засиживаться допоздна»	μετὰ τὸ καθῆσθαι «после сидения»	Греческое слово μετὰ предполагает еврейское אַחֲרַיִתְּ, без употребленного в МТ начального מ
126:2b	כֵּן	כֵּן «так / таким образом»	ὅταν «когда / в то время»	Возможно, что в Vorlage LXX было כִּי или כֵּן, а не כֵּן МТ
126:2b	לִידִדּוֹ	לִידִדּוֹ «возлюблен- ному»	τοῖς ἀγαπητοῖς «возлюблен- ным»	При переводе с еврейского языка на греческий в LXX изменено число с единственного на множественное
126:4a	הנעורים	הַנְּעוּרִים «юные / молодости»	τῶν ἐκτετιναγμένων «вытряхнутых/ изгнанных»	Интерпретация LXX, связанная с неоднозначной семантикой основы נָעַר
126:5a	את־אשפתו	אֶת־אֲשַׁפְתּוֹ «колчан свой»	τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ «желание свое»	LXX, возможно, отражает иной еврейский текст, отличающийся от МТ, чтение которого трудно реконструировать (תַּאֲזוּת ?)
126:5b	–	–	αὐτῶν «их / своих»	Добавление в LXX
127:1a	יִרָא	יִרָא «боящийся»	οἱ φοβούμενοι «боящиеся»	При переводе с еврейского языка на греческий в LXX изменено число с единственного на множественное
127:2a	יגיע כפריך	יָגִיעַ כַּפְרִיךָ «плод рук твоих»	τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου «труды плодов твоих»	Чтение LXX не соответствует МТ, предпочтительный источник определить трудно
127:2a	כִּי	כִּי «когда, ибо»	–	Добавление в МТ
127:2b	אשריך	אֲשַׁרְיָךְ «блажен ты»	μακάριος εἶ «блаженный ты есть»	Существительное с местоименным суффиксом 2 sing. m. МТ передано в LXX прилагательным с глаголом εἶμι в форме praes. act. 2 sing.
127:2b	–	–	ἔσται «будет»	Добавление в LXX
127:4a	כִּי	כִּי	–	Добавление в МТ

		«се, вот»		
127:6a	לבניך	לְבָנֶיךָ «[для] сыновей твоих»	τῶν υἱῶν σου «сыновей твоих»	Предлог לַ МТ не представлен в переводе LXX
128:2b	גם	גַּם «но / все же»	καὶ γάρ «и конечно»	Употребление двух элементов в LXX вместо одного в МТ, возможно, связано с зарождающейся экзегезой, характерной для ревизии <i>kai ge</i>
128:3a	חרשו חרשים	חָרְשׁוּ חֲרָשִׁים «пахали пахари»	ἐτέκταινον οἱ ἁμαρτωλοὶ «строили грешники»	В МТ и в предполагаемом источнике LXX разные слова: חָרְשׁוּ — причастие от корня I חרש (МТ), חֲרָשִׁים — существительное множественного числа с определенным артиклем от корня רָשַׁע (LXX)
128:3b	למענותם	Ketib: לְמַעְנוֹתָם Qere: לְמַעְנֵיהֶם «борозды свои»	τὴν ἀνομίαν αὐτῶν «беззаконие свое»	Слово ἀνομία LXX восходит к корню еврейского слова עון «грех», что никак не похоже на מַעְנָה «борозда от плуга», употребленное в МТ
128:4a	עבות	עֲבֹת «веревки/узы»	ἀσχένας «шеи»	За LXX иной Vorlage (עָרָה ?) или интерпретация источника
128:7b	מעמר	מַעְמֵר «собирающий»	ὁ τὰ δράγματα συλλέγων «собирающий колосья»	Поскольку в греческом языке отсутствует подходящий глагол для описания процесса собирания колосьев, LXX использует два слова вместо одного
129:2a	שמעה בקולי	שְׁמַעָה בְּקוֹלִי «послушай мой голос»	εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου «прислушайся голосу моему»	Еврейский предлог בַּ МТ переводится в LXX приставкой εἰς- к греческому глаголу ακούω
129:3a	אדנייה	אֲדֹנָיִהָ «Господи, Господи»	κύριε, κύριε «Господи, Господи»	Переводчик LXX не увидел разницы в употреблении двух разных имен Господа в псалме
129:4a	כי	כִּי «но, ибо»	ὅτι... ἐστίν «поскольку... есть»	LXX добавляет глагол ἐστίν, необходимый согласно правилам греческой грамматики
129:4b	תורא	תּוֹרָא «закон твой»	τοῦ νόμου σου	Возможно, в Vorlage LXX было תּוֹרָתְךָ

		«да боятся Тебя»	«закона Твоего»	
129:5b	ן	ן- «и»	—	Прибавление в МТ
129:6b	—	—	μέχρι νυκτός «до ночи»	Выражение LXX является экзегетическим добавлением (ср., עַד-לַיְלָה в Ис 38:12,13).
129:6c	שמרים	שָׁמְרִים «стражники»	ἀπὸ φυλακῆς «от стражи»	LXX предполагает наличие в еврейском источнике предлога מִן (см. Втор 12:42) <sup>1154</sup>
130:1a	לבי	לְבִי «сердце мое»	μου ἡ καρδία «мое сердце»	Притяжательное местоимение «мое» в LXX поставлено перед существительным, в МТ — после него
130:1b	ובנפלאות	וּבִנְפִלְאוֹת «и в чудесные»	οὐδὲ ἐν θαυμασίοις «и не в чудесные»	LXX предполагает наличие отрицания ἄλ, чего нет в МТ
130:2a	ודוממתי	וְדוֹמַמְתִּי «и успокоил»	ἀλλὰ ὑψῶσα «но возвысил»	В Vorlage LXX стояло другое слово, которое отличается одной буквой от слова в МТ: ט в МТ vs. ρ в Vorlage LXX
130:2b	כגמל	כְּגָמֶל «как отнятое [дитя]»	ὡς ἀνταπόδοσις «как воздаяние»	Разная вокализация глагола גָּמַל: в МТ גָּמַל, в LXX גָּמַל
131:1a	ענותו	עֲנוּתוֹ «унижение его»	τῆς πραύτητος αὐτοῦ «смирение / кротость его»	Разная вокализация существительного עָנוּתוֹ: в МТ עֲנוּתוֹ, в LXX עָנוּתוֹ
131:2b	לאביר יעקב	לְאַבִּיר יַעֲקֹב «Сильному Иакова»	τῷ θεῷ Ἰακωβ «Богу Иакова»	Теологическая правка в LXX, внесенная с целью уйти от ассоциаций Бога с человеком
131:4b	—	—	καὶ «и»	Добавление в LXX
131:4c	—	—	καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου «и покой вискам моим»	Экзегетическое добавление в LXX, которого нет в МТ

<sup>1154</sup> Лесли К. Аллен полагает, что LXX, Пешитта и Вульгата подразумевают текст не с огласовкой מְשַׁמְרִים לְבִקֵּר, как в изданиях BHK и BHS, а с огласовкой מְשַׁמְרִים לְבִקֵּר в том же смысле «от утренней стражи» (ср. Исх 12:42). — Allen L. C. Word Biblical Commentary. Vol. 21. P. 252.



131:5a	—	—	οὐ «не»	Избыточная частица в LXX <sup>1155</sup> .
131:5b	לאביר יעקב	לאַבִּיר יַעֲקֹב «Сильному Иакова»	τῷ θεῷ Ἰακωβ «Богу Иакова»	Теологическая правка в LXX, чтобы уйти от ассоциаций Бога с человеком
131:6b	ייערבשדי	בְּשָׂדֵי יַעַר «на полях Яара»	ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ «на равнинах чащи»	МТ и LXX предполагают разное понимание слова יַעַר
131:7b	להדם רגליו	לְהִדָּם רַגְלָיו «подножию ног Его / у подножия ног Его»	εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ «на месте, где стали ноги Его»	В LXX наблюдается интерпретирующий перевод
131:11a	—	—	καί «и»	Добавление в LXX
131:15a	ברך אברך	בָּרַךְ אֲבִיךָ «благословляя благословлю»	εὐλογῶν εὐλογήσω «благословляя благословлю»	Конструкция с абсолютным инфинитивом МТ представлена в LXX глаголом с причастием
131:15b	לחם	לֶחֶם «хлебом»	ἄρτων «хлебов»	Множественное число существительного в LXX, в то время как еврейское לֶחֶם «хлеб» во множ. числе не употребляется
131:16a	ו	וְ «и»	—	Добавление в МТ
131:16b	רָגְזוּ יְרֵגְנוּ	רָגְזוּ יְרֵגְנוּ «радостью возрадуются»	ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται «радостью возрадуются»	Конструкция МТ с абсолютным инфинитивом представлена в LXX глаголом с существительным в дательном падеже
132:1b	—	—	δή «же»	Добавление в LXX по стилистическим причинам
132:1c	גם	גַּם «также»	ἀλλ' ἢ «кроме как / более чем»	Выражения МТ גם и LXX ἀλλ' ἢ стоят в разных местах предложения <sup>1156</sup>

<sup>1155</sup> Эквивалентом для еврейского предлога עַד в Пс 131:5 служит греческий элемент ἕως. Выражение ἕως οὐ представляет собой одну из разновидностей частицы ἕως, указывающей на «время, до которого». Следовательно, частица οὐ могла быть добавлена в Пс 131:5 «для благозвучия». См. Porter S. E. Idioms of the Greek New Testament. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999. P. 241.

<sup>1156</sup> Выражение יַחְדָּם — «вместе / как один» в МТ говорит о национальном единстве Израиля (см. Быт 13:6, 36:7 и Втор 25:5). Выражение ἀλλ' ἢ стоит в LXX в другом месте предложения, из-за чего вторая половина стиха Пс 132:1 вместо утверждения приобретает характер риторического вопроса: «что хорошо или что приятно, ἀλλ' ἢ кроме как жить братьям вместе?». См. Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. P. 476.

132:2a	כשמן הטוב	כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב «как хороший елей»	ὡς μύρον «как миро»	Еврейское выражение «хороший елей» передано в LXX одним словом «миро» («миро» = «хороший елей»)
132:3c	—	—	καί «и»	Добавление в LXX — союз ἡ отсутствует в МТ перед הַיַּיִן
133:1b	—	—	δὴ «же»	Добавление в LXX по стилистическим причинам
133:1e	—	—	ἐν ἀύλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν «во дворах дома Бога нашего»	Уточняющее добавление в LXX, которого нет в МТ, а также гармонизация с текстом следующего 134 псалма
133:2a	—	—	εἰς «в / к»	Уточняющее добавление в LXX, которого нет в МТ
<i>Источник: составлено автором</i>				

В таблице 37 приведено 100 расхождений между МТ и LXX. В своем исследовании мы учитывали следующие аспекты: разная вокализация консонантного текста, грамматические отличия (формы выражений, которые использовали писцы или редакторы в соответствии со своими лингвистическими привычками), синтаксис и деление текста на разделы, текстуальные отличия (замена отдельных букв, гаплография, диттография и проч.), разница в контексте (подбор слов-синонимов, выработка типовых эквивалентов или употребление разной лексики, интерпретационные вставки и проч.)<sup>1157</sup>.

Мы представили больше расхождений, чем было предложено Ф. Буэ (45)<sup>1158</sup> или в электронном модуле CATSS библейских программ Logos и Accordance (41), чтобы продемонстрировать до мельчайших деталей разницу между МТ и LXX. Все они делятся на «минусы» и «плюсы», соответствующие «прибавлениям» в МТ (12/45) или «прибавлениям» в LXX (33/45).

Как показывает Жиль Дориваль, в науке сформировалось два подхода по сравнению масоретского текста псалмов с переводом Семидесяти<sup>1159</sup>. Сторонники первого подхода постулируют, что греческий перевод содержит в себе отголоски прото-МТ, а с привлечением данных из Кумрана помогает в реконструкции древнейшего текста псалмов на иврите. В таком

<sup>1157</sup> Классификацию типов разночтений мы заимствуем у Э. Тоба. См. Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. P. 89–90.

<sup>1158</sup> Ф. Буэ показывает всего 45 расхождений в силу того, что оставляет в стороне местоименные суффиксы еврейских глаголов. Почти все количественные различия, обнаруженные в «псалмах восхождений», Буэ объясняет работой редакторов, в то время как к текстуальным относит только 4/45 различий, одно из которых неопределенное (см. Пс 121:7b). — Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 117–118.

<sup>1159</sup> Dorival G. Septante et texte massorétique. Le cas des psaumes // Congress Volume Basel 2001. Leiden; Boston : Brill, 2002. P. 139–140.

случае различия между МТ и LXX рассматриваются с точки зрения текстуальных вариантов и существование древнееврейского источника LXX, содержащего все эти варианты, имплицитно или эксплицитно постулируется. Сторонники второго подхода в соответствии с исследованиями Доминика Бартелеми рассматривают чтения LXX с точки зрения традиции перевода-интерпретации. В таком случае источник LXX считается довольно близким к МТ, а имеющиеся различия объясняются с позиции техники и теологии перевода.

Основываясь на методологии Э. Това и Э. Ценгера, в предыдущих главах мы отдавали предпочтение первому подходу в интерпретации различий между МТ и LXX, а именно в идентификации еврейского Vorlage в «плюсах» и «минусах» Септуагинты. Основываясь на подходах Ж. Дориваля и Ф. Буэ, в настоящем параграфе мы суммируем наблюдения с позиции второго подхода, а именно с позиции техники перевода. Чтобы избежать дублирования материала, в следующих параграфах мы почти не затрагиваем проблему разночтений в рукописях LXX.

### 4.3. Количественные редакторские изменения

Расхождения между еврейским (МТ) и греческим (LXX) текстами «песней восхождений» можно разделить на количественные и качественные (см. сводные данные в таблице 37). В обоих типах расхождений можно выделить слои текстуального и редакторского характера. Текстуальные различия мы подробно описали в предыдущих параграфах. Здесь же рассмотрим те случаи, когда разница между еврейской и греческой версией псалма может объясняться не иным Vorlage, а переводческой техникой, связанной с редакторской обработкой поэтических произведений. Она может быть обусловлена особенностями греческой грамматики или менталитета, поэтического ритма и особенностями экспликации псалмов на греческом языке, аналогиями с предшествующими переводами библейских книг, поисками лексических эквивалентов или экзегетическими намерениями переводчика. Все выявленные варианты расхождений между МТ и LXX мы собираем в три группы: расхождения, связанные 1) с правилами греческой грамматики, 2) с выработкой поэтического стиля и 3) с экзегетическими целями.

#### *Редактуры, связанные с правилами греческой грамматики*

Прибавление частиц, союзов, предлогов, форм глагола «быть», добавление или удаление отдельных элементов может быть связано с желанием переводчика привести текст в соответствие с правилами греческой грамматики, сделать его удобочитаемым.

Четыре из семи употребленных в «песнях восхождений» частицы  $\delta\acute{\eta}$  не соответствуют в МТ ничему (Пс 121:6, 7; 132:1; 133:1). Частица  $\delta\acute{\eta}$  прибавляется в данных псалмах после глагола в повелительном наклонении (Пс 121:6, 8; 123:1) или после частицы  $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$  «вот, смотри», которая служит для привлечения внимания (Пс 132:1; 133:1)<sup>1160</sup>. Три других случая употребления  $\delta\acute{\eta}$  в «псалмах восхождений» связаны с тем, что греческая частица служит эквивалентом для эмфатической еврейской частицы  $\text{כִּי}$  (Пс 121:8; 123:1; 128:1). Аналогичная тенденция в использовании  $\delta\acute{\eta}$  в качестве эквивалента для  $\text{כִּי}$  наблюдается и в остальной греческой Псалтири (см. Пс 7:10; 49:22; 65:2; 79:15; 93:8; 117:2, 25; 118:76).

Частица  $\delta\acute{\epsilon}$  «же», которая более сорока раз добавляется в греческой Псалтири, подчеркивает в 125 псалме противопоставление между мыслями из соседних полустиший:  $\rho\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota \acute{\epsilon}\rho\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\nu\omicron\tau\omicron \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\kappa\lambda\alpha\iota\omicron\nu \acute{\alpha}\dot{\iota}\rho\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \tau\acute{\alpha} \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu // \acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota \delta\acute{\epsilon} \acute{\eta}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\iota \acute{\alpha}\dot{\iota}\rho\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \tau\acute{\alpha} \delta\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$  «Отправившиеся пошли, и плакали взявшие семена свои, // приходящие же придут в радости, взявшие снопы свои» (ст. ба–b и бс–d). Частица  $\delta\acute{\epsilon}$  в данном стихе является логическим мостом при переходе от тезиса к антитезису<sup>1161</sup>.

Прибавление союза  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  в значении «и» может объясняться необходимостью связать воедино части предложения. Например, от глагола  $\mu\eta\acute{\nu}\sigma\theta\eta\tau\iota$  в 131 псалме зависят два дополнения в родительном падеже:  $\tau\omicron\upsilon \Delta\alpha\nu\acute{\iota}\delta$  «Давида» и  $\tau\eta\varsigma \pi\rho\alpha\upsilon\tau\eta\tau\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  «смирение его» (Пс 131:1a). Без  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  выражения звучали бы на греческом бессвязно. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в 132 псалме, где зависящие от глагола  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\tau\omicron$  два прямых дополнения  $\tau\eta\nu \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}\nu$  и  $\zeta\omega\eta\nu$  связываются посредством союза  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  (Пс 132:3b). Поскольку в обоих случаях в масоретском тексте отсутствует эквивалент  $\text{ו}$  «и», можно сделать вывод, что переводчик не ориентировался на какой-то отличный от МТ источник, но добавлял союзы в процессе перевода для связки речи.

Добавление предлогов может объясняться как особенностями грамматики греческого языка, так и желанием переводчика придать тексту большую ясность и определенность. Приведем три примера:

1. Добавление предлога  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$  в выражении  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\nu \delta\omicron\lambda\acute{\iota}\alpha\nu$  «к языку коварному» (Пс 119:3). По мнению Ф. Буэ, вряд ли у переводчика LXX был на руках *Vorlage*, отличный от МТ. Добавляя  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ , он тем самым показывал, что коварство некоего самозванца было причиной Божьего наказания *contre une langue fourbe* — «против коварного языка»<sup>1162</sup>. Возможно, греческий переводчик был обеспокоен той жестокостью и метонимическим характером

<sup>1160</sup> Авторы лексикона BDAG указывают, что демонстративная или препозитивная частица  $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$  является императивом аориста медиального залога от  $\acute{\epsilon}\dot{\iota}\delta\omicron\nu$ . Как и еврейское  $\text{הִנֵּה}$ , частица  $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$  может служить для оживления повествования. — Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 468.

<sup>1161</sup> La Bible d'Alexandrie. Vol. 17. Les Proverbes / Ed. D.-M. d'Hamonville. — Paris : Les Éditions du Cerf, 2000. P. 71.

<sup>1162</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 120.

обращения к коварному языку, который в еврейском и греческом Ветхом Завете больше нигде не встречается.

2. Добавление предлога εἰς в выражении οὐκ ἔδωκεν ἡμᾶς εἰς θήραν τοῖς ὀδοῦσιν αὐτῶν — «не дал нас в добычу зубам их» (Пс 123:6). Буквальный перевод выражения אֲשֶׁר לֹא נָתַן לָנוּ טֶרֶף לְפִיָּהֶם, «который не дал нам добычу для зубов их» (Пс 123:6), мог бы выглядеть на греческом языке грубоватым. Отсюда и добавление предлога εἰς.

3. В выражении εἰς τὰς στραγγαλιάς «на кривые пути» (Пс 124:5) присутствует εἰς, за которым угадывается еврейский предлог אֶל. Если допустить, что появление предлога обусловлено не иным Vorlage, значит, εἰς было вставлено переводчиком для ясности речи<sup>1163</sup>. То же самое можно сказать и про Пс 133:2. Выражение МТ וְרָפוּ יְדַיִךְ אֶל־הַקֹּדֶשׁ при буквальном переводе могло выглядеть несколько странно — «поднимите руки ваши святая», в то время как прибавление εἰς придало древнегреческому тексту большую отчетливость: ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια — «поднимите руки ваши к святилищу».

Добавление форм глагола εἰμί «быть» было продиктовано необходимостью связать воедино части речи или передать отдельные элементы еврейского текста. Конструкция с наречием εἰς μάτην и инфинитивом ὀρθρίζειν без глагола-связки «быть» (ἐστί) в Пс 126:2а могла показаться несколько грубоватой. Употребление глагола «быть» во втором лице единственного числа (εἶ) после прилагательного μακάριος было необходимо для передачи еврейского суффикса אֵי (см. אֵי־שֶׁרָא «блажен ты» в Пс 127:2b).

Если предположить, что переводчик хотел превратить утверждение הַנֶּה מְהֻטָּב וּמְהֻנָּעִים שָׁבַת אַחִים גַּם־יַחְדָּה — «вот, как хорошо и приятно жить братьям вместе» (Пс 132:1) в риторический вопрос «что хорошо или что приятно, ἀλλ' ἢ *кроме как* жить братьям вместе?», в таком случае выражение ἀλλ' ἢ объясняется требованиями греческого синтаксиса. Вероятно, по тем же причинам, связанным с греческим синтаксисом, были оставлены без перевода элементы אֵי в Пс 127:2а, 4 и אֵל в Пс 132:1с. Поскольку Аквила переводит частицу אֵי в соответствующих местах (см. употребление ὅτι у Аквилы в Пс 127:2а), можно предположить, что она присутствовала в прото-МТ.

Как показало проведенное исследование, средствами греческой грамматики переводчики хотели передать все оттенки еврейского источника. Так, масоретские формы *wayyiqtol*, встречающиеся в последовательностях предложений, относящихся к прошлому, в большинстве случаев соответствуют греческим формам прошедшего времени. К примеру, *wayyiqtol* וַיִּשְׁמַע в 119 псалме Септуагинты передан аористой конструкцией καὶ εἰσήκουσέν μου — «и он услышал меня» (Пс 119:1). Масоретские формы *wayiqtol*, встречающиеся в череде предложений,

<sup>1163</sup> Ibid. P. 121.

относящихся к будущему или выражающих пожелание, соответствуют греческому будущему времени, оптативу, сослагательному наклонению или императиву. Например, *wəyiqtol* עֲשֶׂה in 68 псалме передается глаголом будущего времени ἄρεσει «будет угодно / понравится» (Пс 68:32)<sup>1164</sup>.

*Редактуры, обусловленные выработкой поэтического стиля*

Придание тексту поэтического звучания чаще происходит в «псалмах восхождений» за счет добавления небольших элементов, таких как καί или δή, реже — за счет добавления либо удаления слов или выражений. Следовательно, добавление союза καί могло быть продиктовано не только требованиями грамматики, но и поэтическими целями.

Представленный в псалмах данной группы parallelismus membrorum характеризуется повторами одной и той же мысли. Схожие по смыслу выражения здесь связываются посредством союза καί «и», эквивалент которого в МТ отсутствует: ἀπὸ χειλέων ἀδίκων καὶ ἀπὸ γλώσσης δολίας — «от уст неправедных и от языка коварного» (Пс 119:2b); τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθηνούσιν, καὶ ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις — «поношение преуспевающим и презрение гордым» (Пс 122:4c; см. также Пс 131:11a; ср. Пс 30:19). Добавление καί в Пс 119:2b, по всей видимости, появилось как следствие сравнения данного стиха с Пс 11:4 и 33:14, где существительные χεῖλος и γλῶσσα согласуются с помощью союза καί. В Пс 131:4 появляется не только союз καί, но и третье выражение, которое продолжает мысль параллелизма: τοῖς ὀφθαλμοῖς μου καὶ τοῖς βλεφάροις μου... καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου — «глазам моим и векам моим... и покою вискам моим». Дополнение καί в Пс 121:6-7, скорее всего, связано с созданием ступенчатой поэтической структуры: καὶ εὐθηνία τοῖς ἀγαπῶσίν σε — «и благополучие любящим тебя» (ст. 6b) ... καὶ εὐθηνία ἐν ταῖς πύργοις σου — «и благополучие в башнях твоих» (ст. 7b). В Пс 128:2b добавление καί позволило сохранить еврейский порядок слов: וְיִלְכְּדוּנִי מֵאֵן (МТ) / καὶ γὰρ οὐκ ἠδυνήθησάν μοι — «и, конечно / в самом деле, не одолели меня» (LXX).

Выпадение καί при переводе еврейского союза וְ также могло породить соответствующие поэтические эффекты: формировать параллелизм между рядом стоящими выражениями τοῦ

<sup>1164</sup> В Псалтири LXX можно также встретить случаи, когда переводчик сознательно игнорирует особенности временных форм еврейских глаголов, чтобы подчеркнуть связь между причиной и следствием. Иногда смена временных форм глаголов может быть объяснена тем, что переводчик не следует типовым эквивалентам, но опирается на временную форму предшествующего глагола (см. Пс 54:18). Но есть случаи, когда переводчик просто не обращает внимание на формы еврейских глаголов. Так, в 82 псалме *yiqtol* формы וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּלְכְּדוּ вместо ожидаемых форм будущего времени передаются в LXX аористами ἤχησαν «зашумели» и διέθεντο «заключили [союз]» (Пс 82:3,6). Вряд ли в случае 82 псалма, как и других, переводчики хотели подчеркнуть, что злодеяния грешников остались в прошлом. Скорее, перед нами стремление переводчиков сделать результирующий текст стройным и сглаженным. К примеру, в Пс 7:15 LXX все греческие глаголы передаются аористом, чтобы сгладить кажущуюся непоследовательность в употребленных здесь глаголах *yiqtol* и *qatal* на иврите (см. также Пс 2:1; 37:12–15).

νόμου σου — «закона Твоего» и τον λόγον σου — «слова Твоего» в Пс 129:5b или между отстоящими далеко друг от друга фразами οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην, καὶ οἱ ὅσιοί σου ἀγαλλιάσονται — «священники Твои оденутся в справедливость, и благочестивые Твои будут радоваться» и τοὺς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηρίαν, καὶ οἱ ὅσιοι αὐτῆς ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται — «священников его одену спасением, и благочестивые его радостью будут радоваться» (см. Пс 131:9, 16).

Добавление частицы דָּהּ могло способствовать более тесной связи стихов внутри псалма. Так, в Пс 121:8 דָּהּ выступает эквивалентом для эмфатической частицы אֲנִי, добавленной к глаголу רַבַּת в форме когортатива אֲנִי־הִרְבֵּיתִי «скажу же я». Греческая фраза при этом приобретает вид: ἐλάλουν δὴ εἰρήνην περὶ σοῦ — «говорил же я “мир” о тебе». В 6 и 7 стихах данного псалма דָּהּ не служит эквивалентом ничему: ἐρωτήσατε δὴ τὰ εἰς εἰρήνην τὴν Ἱερουσαλημ — «попросите же то, что к миру Иерусалима» (ст. 6a) и γενέσθω δὴ εἰρήνη ἐν τῇ δυνάμει σου — «да будет же мир в силе твоей» (ст. 7a). Как видно, все три стиха греческого псалма (ст. 6–8) связывает уже не только слово εἰρήνη «мир», но и частица δῆ.

Аналогичным образом добавление частицы דֵּהּ в Пс 125:6c помогает сделать поэтический текст более ритмичным. Благодаря данной частице ритмическая симметрия в 6 стихе 125 псалма становится совершенной: стихи 6a и 6c состоят из четырнадцати слогов и трех ударений каждый, а чередующиеся стихи 6b и 6d состоят из девяти слогов и трех ударений каждый.

Аналогичным образом удаление слов, не являющихся связующими частицами или союзами, было продиктовано поэтическими целями. Так, масоретский текст 119 псалма говорит о том, что רַבַּת לְהִנְיָהּ לְנַפְשִׁי «долго жила душа моя» (Пс 119:6a). Греческий переводчик опускает формулу ударения, выраженную предложением с местоименным суффиксом לָהּ «для нее», возможно, чтобы не перегружать текст избыточными словами. Отсюда соответствующий перевод: πολλὰ παρώκησεν ἡ ψυχὴ μου «много проживала душа моя». Аналогичное явление встречается в Пс 122:4a, где переводчик, читая фразу רַבַּת לְהַנְיָהּ לְנַפְשֵׁנוּ — «много насыщена душа наша», оставил לָהּ без перевода.

В 125 псалме греческий переводчик не подобрал эквивалента слову I אֶשְׂמֹךְ «кожаная сумка»<sup>1165</sup>. Одновременно он добавил в текст притяжательное местоимение αὐτῶν, которое не имеет эквивалента в еврейском источнике (עֲרַבְתָּ «семя» / τὰ σπέρματα αὐτῶν «их семена»). В результате переводчик уподобил стихи 6b и 6d, усовершенствовав их параллелизм, который в МТ выглядит как неполный. Для сравнения: אֶשְׂמֹךְ לְהַנְיָהּ לְנַפְשִׁי — «неся семя для посева (сумку с семенами)» (ст. 6b) и אֶשְׂמֹךְ לְנַפְשִׁי — «неся снопы свои» (ст. 6d) против αἴροντες τὰ σπέρματα

<sup>1165</sup> Такое понимание для אֶשְׂמֹךְ мы находим у Авраама ибн Эзры, который считал, что оно означает «кожа», то есть кожаный мешок, в котором сеятель носил семена. См. Keet C. C. A Study of the Psalms of Ascents... P. 54.

αὐτῶν — «взявшие семена свои» и αἴροντες τὰ δράγματα αὐτῶν — «взявшие снопы свои» (ст. 6d). Опуская слово ἄψυγ, греческий перевод ничего не потерял, но, напротив, избежал неверной интерпретации его семантики, поскольку данное слово встречается только здесь и в Иов 28:18; как следствие, его значение могло быть не до конца ясным в эпоху осуществления перевода.

Дополнение возвратного местоимения αὐτῶν в 126 стихе, несомненно, связано с поиском ритмического эффекта: αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν... αὐτῶν ἐν πύλῃ (ст. 5). В первой половине 5 стиха двадцать один слог и шесть ударений, благодаря добавлению αὐτῶν во второй половине стиха оказалось двадцать слогов и пять ударений.

В 131 псалме LXX есть дополнительная строка: καὶ ἀνάλαυσιν τοῖς κροτάφοις μου — «и покой вискам моим» (ст. 4с). Как было показано выше, этому тексту нет подтверждения в кумранских рукописях. Возможно, дублетный стих появился изначально на полях 131 псалма, подобно иным дублетам, засвидетельствованным в греческой Псалтири (см. выражение ἐνέυκατε τῷ κυρίῳ υἱοῦς κριῶν в Пс 28:1). Ориген в своих изданиях библейских текстов обозначал лишние слова знаком обела (÷), но его преемники опустили слова с обелом, указав на полях, что стих 4с маркировался обелом только в LXX, тогда как «другие» его проигнорировали. По всей видимости, сам Ориген в своих комментариях пользовался «краткой» и «расширенной» версиями 4 стиха: в гомилии на Исход он однажды цитирует Пс 131:4-5 в соответствии с имеющимся текстом LXX<sup>1166</sup>, а в Комментариях к Матфею, сохранившихся в отрывках на латыни, несколько раз приводится его цитата из 4 стиха без дополнения<sup>1167</sup>. Приблизительный, изолированный или усеченный характер этих цитат не позволяет с уверенностью утверждать, что Ориген цитировал текст, отличный от имеющегося у нас текста LXX.

Свидетельство Евсевия Кесарийского также неоднозначно. Его комментарии на 131 псалом ничего не говорят на эту тему, но в *Demonstratio evangelica* Евсевий дважды цитирует 4 стих в соответствии с расширенной версией Септуагинты и дважды без дублета «и покой вискам моим» (ст. 4с)<sup>1168</sup>. Текучесть текстуальной традиции мы находим в цитатах Василия Кесарийского. В «Правилах, кратко изложенных в вопросах и ответах» святитель Василий Великий один раз цитирует Пс 131:4 по тексту LXX<sup>1169</sup>, но в «Правилах», переведенных на латынь Руфином, дополнение из 4 стиха не приводится<sup>1170</sup>. Другие греческие отцы, святые Иоанн

<sup>1166</sup> Origène. Homélie sur l'Exode / Ed., trad. M. Borret. Paris : Les Éditions du Cerf, 1985. P. 296–297.

<sup>1167</sup> Origenes Werke. Vol. XI. Commentarius in Matthaeum. Vol II. Leipzig : Teubner, 1976. P. 130, 133, 138, 151, 215.

<sup>1168</sup> Eusebius Scr. Eccl. et Theol. *Demonstratio evangelica*. IV, 16.27; VII, 2.28, 32; IX, 7.18; // Heikel I. A. Eusebius Werke. Vol. 6. Die *Demonstratio evangelica*. Leipzig : J. C. Hinrichs, 1902. P. 189, 333–334, 421.

<sup>1169</sup> Basilii Caesariensis. *Regulae brevius tractatae* // PG. Vol. 31, 1857. Col. 1104 ; Василий Великий, свт. Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М. : Сибирская Благовонница, 2009. С. 234.

<sup>1170</sup> Basilii regula a Rufino Latine versa / Ed. K. Zelzer. Vindobonae : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986. P. 95. (CSEL. Vol. 86) ; см. также: Василий Великий, свт. Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. С. 517.



Златоуст, Феодорит Кирский и Исихий Иерусалимский, ссылаются на текст, идентичный Септуагинте, с добавлением дублета в стихе 4с<sup>1171</sup>.

С семантической точки зрения исследуемое добавление не является значимым. Дублет не связан с параллельными местами из Библии. Так, упомянутый в нем греческий термин κρόταφος «боковая часть лба, висок» употребляется в каноническом тексте Ветхого Завета всего трижды, из них всего один раз в Псалтири, как раз в 131 псалме (ср. Суд 4:21; 5:26 LXX). Следовательно, добавление могло появиться в тексте из поэтических соображений уже на этапе перевода текста с древнееврейского на греческий язык. Поскольку в Библии нет другой версии клятвы, которую произносит Давид в 2–5 стихах исследуемого псалма, следовательно, переводчик был относительно свободен в выборе стратегии перевода.

Как полагает Ф. Буэ, расширение 4 стиха было не случайным, это была преднамеренная попытка усилить серьезность клятвы Давида (ἕως οὗ εὑρω τόπον τῷ κυρίῳ — «пока не найду место Господу», с. 5а)<sup>1172</sup>. Благодаря прибавлению две строки выше и две строки ниже от стиха 4а (десять слогов и три ударения) предстали как стройные параллелизмы, состоящие 1) из тринадцати слогов и трех ударений каждый (ст. 3а–б) и 2) из девяти, затем десяти слогов и двух ударений (ст. 4б–с). Поскольку стихи 3а–б и 4б–с распределены в соответствии с точной симметрией, нельзя не отметить центральную роль стиха 4а: εἰ δώσω ὕπνον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου — «если дам сон глазам моим». Греческое слово ἀνάπαυσις «прекращение, остановка, покой», употребленное в стихе 4с, создает соответствующий лейтмотив для всего псалма. Это же слово появляется в стихе 8а, производное слово κατάπαυσις от того же корня παύω употребляется в стихе 14а. Следуя логике Буэ, напрашивается вывод, что наблюдаемое в стихе 4с добавление могло произойти уже на этапе литературной обработки греческого 131 псалма самим переводчиком LXX<sup>1173</sup>.

При переводе 𐤒𐤕𐤒𐤕 «на веки» в Пс 131:14а переводчик употребляет выражение εἰς αἰῶνα αἰῶνος. Выбор такого перевода, несомненно, обусловлен желанием придать тексту некоторое разнообразие, поскольку аналогичная еврейская фраза 𐤒𐤕𐤒𐤕 встречалась в стихе 12с и была передана как ἕως τοῦ αἰῶνος — «на веки». Выбор формулы εἰς αἰῶνα αἰῶνος помогает получить в двух полустишиях 14 стиха идеальный ритм, поскольку каждая из двух половин стиха в таком случае состоит из пятнадцати слогов. Следует отметить, что в других греческих псалмах наблюдается обратная тенденция: разные еврейские фразы могут переводиться одинаковым

<sup>1171</sup> Правда, во времена отцов Церкви разделение стихов могло быть иным, и дополнительный колон LXX мог быть присоединен к 5 стиху, как в Галликанской Псалтири. Таким образом, при цитировании 4 стиха дополнение «и покой вискам моим» могло не упоминаться.

<sup>1172</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 127.

<sup>1173</sup> Ibid. P. 128.

греческим выражением, из-за чего в одном и том же псалме εἰς αἰῶνα αἰῶνος может встречаться дважды (см., например, Пс 20:5, 7; 36:27, 29).

Не всегда легко определить, является ли разница между МТ и LXX следствием стремления греческого переводчика выработать свой поэтический стиль или же отмеченный поэтический эффект является лишь следствием применения переводческих процедур, которые позволяют уточнить смысл переводного текста, проводя параллели с другими отрывками из Священного Писания.

Например, можно задаться вопросом, не является ли лишняя καί в Пс 122:4с LXX по сравнению с МТ следствием сближения данного стиха с Пс 21:7 и 118:22, где существительные ὄνειδος и ἐξουδένημα или ἐξουδενωσις соединены как в еврейском, так и в греческом тексте с помощью союза «и» (י в МТ). То же можно сказать и про Пс 131:11а, в котором дополнительное καί может быть следствием сравнения данного стиха с Пс 14:4, где глаголы ὄμνῶμι и ἀθετέω соединены как в еврейском, так и в греческом с использованием союза «и» (י в МТ).

#### *Редактуры, связанные с экзегетическими целями*

В некоторых случаях различия между МТ и LXX объясняются интерпретацией текста на границе перевода. Но не всегда легко определить, хотел ли переводчик привнести в текст дополнительные смыслы, что-то уточнить или пояснить читателям, или его правки обусловлены особым вниманием к поэтическому ритму, желанием сделать результирующий текст на греческом языке более гармоничным и благозвучным.

Вставленное в Пс 119:7 LXX наречие δωρεάν подчеркивает контраст между мирным сообществом и напрасным/безрезультатным характером войны. Существительное δωρεά «дар, подарок» встречается в греческом Ветхом Завете всего 11 раз, из них четыре раза в виде наречного аккузатива δωρεάν «напрасно, зря» (см. Иов 1:9), который можно дословно перевести «в качестве подарка». Тем самым переводчик желает подчеркнуть, что в ответ на желание мира лирический герой получает войну без всякой на то причины. Возможно, переводчик держал в памяти слова из 108 псалма: στόμα ἀμαρτωλοῦ καὶ στόμα δολίου ἐπ' ἐμὲ ἠνοίχθη... καὶ ἐπολέμησάν με δωρεάν — «открылись на меня уста грешника и уста обманщика... и враждовали со мной без причины» (Пс 108:2-3). В таком случае перевод 119 псалма был осуществлен по аналогии со 108 псалмом, переведенным ранее. Добавление слова δωρεάν, безусловно, несет на себе отпечаток экзегезы, но нельзя не обратить внимание на эстетическую сторону перевода, которая, вполне возможно, вдохновляла переводчика не менее, чем его толкование. В итоге интерпретационного перевода 119 псалма получился сбалансированный 7 стих, состоящий из двух полустиший из шестнадцати и пятнадцати слогов соответственно, каждое из которых имеет

по четыре ударения. Кроме того, нельзя не заметить лексический хиазм между  $\mu\iota\sigma\acute{o}\upsilon\upsilon\tau\omega\nu$  /  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta\nu$  //  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  /  $\epsilon\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\nu$  и ассонансный хиазм между  $\acute{o}\tau\alpha\nu$   $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\nu$  и  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\nu$   $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\nu$  (ст. 7).

Если интерпретировать выражение  $\eta\zeta$   $\nu\iota\upsilon$  из Пс 127:2 как  $\nu$  + имя (существительное, прилагательное), в таком случае речь идет о настоящем времени. В переводе, который Ф. Филд приписывает Аквиле, мы видим благопожелание:  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$   $\sigma\omicron\iota$  — «и благо тебе»<sup>1174</sup>. Также понимают текст переводчики, который трудились над созданием Синодальной Библии: «и благо тебе». Если же конструкцию  $\eta\zeta$   $\nu\iota\upsilon$  интерпретировать как  $\nu$  + перфект глагола, в таком случае речь идет о будущем. В этом направлении идет перевод Септуагинты  $\kappa\alpha\iota$   $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$   $\sigma\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  — «и благо тебе *будет*», в котором конструкция  $\nu\iota\upsilon$  + предлог  $\eta$  с местоименным суффиксом передается наречием  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$  с глаголом  $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$  и дополнением в дательном падеже. Такой же характер перевода встречается в Ос 2:7 LXX, с той разницей, что там глагол «быть» стоит в имперфекте:  $\eta\zeta$   $\nu\iota\upsilon$   $\nu\iota$  /  $\acute{o}\tau\iota$   $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$   $\mu\omicron\iota$   $\eta\zeta$ . Греческий перевод Осии, по-видимому, более поздний, чем перевод псалмов. Но не исключено, что разница во времени была небольшой и потому сближение переводческой стратегии свидетельствует об общих тенденциях времени создания переводов Ветхого Завета на греческий (III–I вв. до н. э.). Если допустить, что выбор будущего времени  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  в греческом переводе был продиктован богословской целью (это не бесспорная гипотеза), текст стал ориентировать читателя на получение благ в будущем, что подкрепляется обетованиями 4–5 стихов: «так благословится человек... да узришь ты благо Иерусалима...». Действительно, в рукописях комментария Раши к данному псалму можно найти следы таргума, в котором после слов «блажен ты, и благо тебе» добавляется выражение «будешь блажен до наступления эсхатологического времени и будешь процветать после наступления эсхатологического времени»<sup>1175</sup> или, по другим изданиям, «тот, кто живет плодами рук своих, удостаивается обоих миров» (ВТ. Берахот 8A)<sup>1176</sup>. Однако появление глагола  $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$  в будущем времени могло быть связано не с теологией, а с техникой перевода: поскольку в параллельной строке было употреблено будущее время ( $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\sigma\alpha\iota$ , ст. 2a), переводчик добавил  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  для синхронизации параллелизма в ст. 2b. По сравнению с буквальным переводом Аквилы перевод Септуагинты выглядит не только интерпретирующим, но и изящным. В двух полустихиях Пс 127:2 присутствует равномерный ритм (по десять слогов), игра фонем и рифм в конце каждого полустихия и в середине второго полустихья. К ним относятся вариации с  $\kappa\alpha\iota$ / $\kappa\alpha\iota$  ( $\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\omega\nu$ ,  $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ), рифмы  $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$  /  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$  и  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\sigma\alpha\iota$  /  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ .

<sup>1174</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 285.

<sup>1175</sup> Gruber M. *Rashi's Commentary on Psalms*. P. 713.

<sup>1176</sup> Книга Псалмов Тегилем с комментарием Раши. М.; Нью-Йорк : Книжники, Лехаим, 2011. С. 801.

Чтобы прояснить смысл Пс 128:7, греческий переводчик взял *piel* причастие  $\text{מַעְמָר}$  «собирающий [срезанные колосья]» и, не внося исправлений в древнееврейский текст псалма, мысленно дополнил предложение словом  $\text{מִשְׂמְרִים}$  «снопы», образованным от того же корня  $\text{מַר}$  (см. Лев 23:10-15; Втор 24:19). В результате еврейское причастие  $\text{מַעְמָר}$  было передано двумя словами  $\acute{o}\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$  — «собирающий колосья»<sup>1177</sup>. Не исключено, что данный поясняющий перевод был продиктован и поэтическими соображениями: вследствие добавления одного слова в 7 стихе оба его полустишия стали почти равными по величине (по пятнадцать и четырнадцать слогов соответственно), и в каждом из них по четыре ударения.

Масоретский текст Пс 129:9 лаконичен:  $\text{מִשְׂמְרִים לְבֹקֶר שְׂמֹרִים לְבֹקֶר}$  — «более, чем стражники утра, стражники утра». Оставляя в стороне вопрос о соответствии множественного числа  $\text{שְׂמֹרִים}$  единственному числу  $\text{φυλακῆς}$  отметим, что в греческом переводе появляется три дополнительных слова:  $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{φυλακῆς}\ \text{πρωίας}\ \text{μέχρι}\ \text{νυκτός}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \text{φυλακῆς}\ \text{πρωίας}$  — «от стражи утренней *до ночи*; *от* стражи утренней». Вряд ли за LXX стоит отличный от MT Vorlage. Скорее, слова «до ночи» являются экзегетическим добавлением.

Перевод, приписываемый Аквиле, слишком фрагментарен, чтобы на его основании делать какие-либо выводы<sup>1178</sup>. Повторение выражения «стражники утра» в 11QPs<sup>a</sup> ( $\text{שְׂמֹרִים לְבֹקֶר}$ )<sup>1179</sup>, у Симмаха, в Пешитте и в Псалтири *iuxta* *Hebraicum* указывает на то, что перед нами не диттография (такое предположение указано в аппарате к BHS), а фраза, которая присутствовала в протомасоретском тексте. Это значит, что переводчик LXX видел перед собой повторение выражений «стражники утра» и стремился устранить кажущийся дублет не за счет сокращения текста, а при помощи уточняющей вставки «до ночи».

Текст Септуагинты издания А. Ральфа соответствует библейским цитатам, которые встречаются в комментариях к псамам Феодорита Кирского, Исихия Иерусалимского и Евфимия Зигабена<sup>1180</sup>. Некоторые латинские версии Септуагинты (старолатинская La<sup>G</sup> и Галликанская Псалтирь), а также цитаты из Афанасия Александрийского и Иоанна Златоуста содержат добавление «до ночи», но в них, правда, нет повторения фразы «стражи утренней»<sup>1181</sup>. Не исключено, что повтор выражений некоторыми переписчиками был сочтен излишним в силу

<sup>1177</sup> Здесь мы имеем дело с двойным переводом, засвидетельствованным в LXX. — Koenig J. *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*. Leiden : E. J. Brill, 1982. P. 125–127.

<sup>1178</sup> Field F. *Origenis Hexaplorum...* P. 287.

<sup>1179</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls : Transcriptions and Textual Variants*. P. 703.

<sup>1180</sup> Hesychius. *Commentarius brevis*. Psalm 130:2 // Jagic V. *Supplementum Psalterii Bononiensis*. P. 267; Theodoretus. *Interpretatio in Psalmos*. Ps 129:6 // PG 80, 1860. Col. 1901; Euthymius Zigabenus. *Commentarius in Psalterium* // PG. Vol. 128, 1857. Col. 1213.

<sup>1181</sup> Athanasius Theologos. *Expositiones in Psalmos* // PG. Vol. 27, 1857. Col. 520; Joannes Chrysostomus. *Expositiones in Psalmos* // PG. Vol. 55, 1862. Col. 376; Joannes Chrysostomus. *Fragmenta in Proverbia (in catenis)* // PG. Vol. 64, 1862. Col. 668.

того, что фраза «от стражи утренней» логично заканчивается в Септуагинте дополнением «до ночи».

Итак, перед нами устойчивая традиция Септуагинты, в которой экзегетическое дополнение «до ночи» появилось, вероятно, уже на этапе перевода. Добавление слов *μέχρι νυκτός* трудно объяснить иначе, чем аналогиями с другими местами из Священного Писания. Существительное *νύξ* чаще всего служит типовым эквивалентом для слова לַיְלָה «ночь» (Быт 1:5, 16; Пс 1:2 и др.), реже для לַיַּל «ночь» (Ис 15:1; Притч 29:36), в исключительных случаях для הַשָּׁרָף «сумерки» (см. Иов 3,9), но никогда не передает значение בַּרְבֵּי «вечер» (*έσπερινός*). Выражения типа «день и ночь», «днем и ночью», «с утра до ночи» встречаются в МТ часто, когда речь идет об измерении времени (см., например, Ис 21:12; 27:3; 62:6) или оценке какого-то события (см., например, Ис 34:10; 38:13; 60:11). За исключением Исх 18:14, в еврейском тексте всегда говорится о связке «дня» (יּוֹם) и «ночи» (לַיְלָה), а не «утра» (בֹּקֶר) и «вечера» (בַּרְבֵּי)<sup>1182</sup>. Только в Исх 18:14 мы находим выражение מִן־בֹּקֶר עַד־עֶרֶב «с утра до вечера». Поскольку контексты книги Исход и 129 псалма не имеют ничего общего друг с другом, вместо того чтобы написать «до вечера», как в книге Исход (*έως δείλης* по одним рукописям, *έως έσπέρας* по другим рукописям Исх 18:14), переводчик предпочел термин *νύξ* (= לַיְלָה), который употребляется в LXX рядом со словами однокоренными с *φύλαξ* «стражник». В качестве примеров можно привести выражения из книги Исход הַלַּיְלָה הַזֶּה וְהַלַּיְלָה הַבֹּאֵת וְהַלַּיְלָה הַשְּׁלִישִׁתָּהּ = *έκείνη ή νύξ αὐτή προφυλακή κυρίω* — «эта самая ночь — бдение Господу» (Исх 12:42) и 89 псалма בְּלַיְלָה בְּקִלְבֵּי הַלַּיְלָה = *φυλακή έν νυκτί* — «стража в ночи» (Пс 89:4). Как можно предположить, добавление слов *μέχρι νυκτός* в 129 псалме LXX могло быть продиктовано аналогией с выражениями, присутствующими в Священном Писании<sup>1183</sup>. Добавляя слова «до ночи», переводчик хотел настоять на продолжительности времени, на бодрствовании души в ожидании Господа с утра до ночи.

Масоретский текст Пс 131:7 побуждает поклониться לְהִלָּךְ רַגְלָיו — «подножию ног Его», подразумеваемая при этом вполне осязаемая «подставку», «стульчик» под ногами Господа. Замена

<sup>1182</sup> Только в Исх 18:14 мы находим выражение מִן־בֹּקֶר עַד־עֶרֶב «с утра до вечера». Поскольку контексты книги Исход и 129 псалма не имеют ничего общего друг с другом, вместо того чтобы написать «до вечера», как в книге Исход (*έως δείλης*, по одним рукописям, *έως έσπέρας*, по другим рукописям Исх 18:14), переводчик предпочел термин *νύξ* (= לַיְלָה), который употребляется в LXX рядом со словами однокоренными *φύλαξ* «стражник»: Исх 12:42 הַלַּיְלָה הַזֶּה וְהַלַּיְלָה הַבֹּאֵת וְהַלַּיְלָה הַשְּׁלִישִׁתָּהּ = *έκείνη ή νύξ αὐτή προφυλακή κυρίω* «эта самая ночь — бдение Господу») и Пс 89:4 בְּלַיְלָה בְּקִלְבֵּי הַלַּיְלָה = *φυλακή έν νυκτί* «стража в ночи»). Следовательно, добавляя выражение «до ночи», переводчик 129 псалма хотел настоять на продолжительности времени, на бодрствовании души в ожидании Господа с утра до ночи.

<sup>1183</sup> Можно даже допустить, что на переводчика могли повлиять контексты, связанные с еврейской Пасхой (см. Исх 12:42) или с явлением Господа в конце времен (см. Зах 14:7). В книге Исход говорится о «ночи бодрствования»: «Это — ночь бдения Господу за изведение их [израильтян] из земли Египетской; эта самая ночь — бдение Господу (*νυκτός προφυλακή έστιν τῷ κυρίω*) у всех сынов Израилевых в роды их» (Исх 12:42). У пророка Захарии говорится об особом дне явления Господа со Своими святыми: «День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь (*οὐχ ήμέρα καί οὐ νύξ*); лишь в вечернее время явится свет» (Зах 14:7). Если переводчик 129 псалма добавил слова «до ночи» с ориентацией на контексты такого рода, в таком случае он усилил интертекстуальные связи между книгами греческого Ветхого Завета, сделав определенного рода эсхатологический акцент при переводе.

выражения רגְלָיו לְהִלָּךְ на τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ — «место, где стали ноги Его» (ст. 7), очевидно, служит примером теологической экзегезы. В 98 и 109 псалмах слово עָלָה переведено как ὑποπόδιον «подставка [под ноги]» (Пс 98:5; 109:1; ср. Мф 5:35; Иак 2:3). На это же слово ὑποπόδιον при переводе 131 псалма опираются Аквила с Симмахом, возвращая нас к мысли о τῷ ὑποπόδιῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ — «подножии ног Его». Поскольку нигде в других местах Септуагинты עָלָה не переводится как τόπος, для выбора такой стратегии перевода должны были иметься какие-то мотивы.

На первый взгляд кажется, что фраза τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ является переработкой выражения из книги Бытия: εἰς τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐναντίον κυρίου — «на место, где он [Авраам] предстал перед Господом» (Быт 19:27 LXX). Налицо лексическое совпадение фразы τὸν τόπον, οὗ — «место, где...». Кроме того, принимая различные формы, далее в обоих случаях следует глагол ἵστημι. Однако контексты Быт 19:27 и Пс 131:7 различны: в книге Бытия речь идет о том «месте» в хевронской дубраве Мамре, где Авраам предстал перед Господом, чтобы ходатайствовать за жителей Содома и Гоморры; в 131 псалме «место» связано с присутствием ковчега завета (ст. 8). О связи между данными библейскими отрывками можно вести речь только в отношении вербальной аналогии, но не тематической схожести. Следовательно, переводчик проводит параллель не с книгой Бытия, а с 5 стихом этого же 131 псалма, поясняя читателю, что «место, где стали ноги Его» (ст. 7) связано с тем «местом Господу» (τόπον τῷ κυρίῳ, ст. 5а), которое Давид определил Ему как «жилище».

Параллель между «подножием» для Господа и престолом славы, находящемся в Иерусалимском Храме как Его жилище, мы можем найти у Давида Кимхи<sup>1184</sup>. Если следовать его линии толкования Писания, можно увидеть связь псалма с Первой книгой Паралипоменон, где речь идет о том, что Давид захотел «построить дом покоя для ковчега завета Господня и в подножие ногам Бога нашего» (1 Пар 28:2). Однако в этом случае лексическая связь между текстами строится на фундаменте не греческого перевода, а еврейского источника. Если конструкции רגְלָיו לְהִלָּךְ (Пс 131:7) и עָלָה לְרַגְלָיו (1 Пар 28:2) почти идентичны, то фразы εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ и στάσιν ποδῶν κυρίου ἡμῶν связывает только слово ποῦς «нога». Следовательно, если допустить, что переводчик 131 псалма ориентировался на идеи из Первой книгой Паралипоменон, то он явно держал в памяти еврейский текст, а не греческий.

Добавляя слово τόπος, переводчик 131 псалма не устранил смысл еврейского текста, сохраняя идею «места», где стояли ноги Господа. При этом значимость 7 стиха даже увеличилась за счет расширения объема библейского повествования. Если у Авилы данный стих состоит из шестнадцати слогов и всего четырех ударений, то в Септуагинте количество слогов доходит до

<sup>1184</sup> См. Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи. Т. 3. С. 268.

восемнадцать с пятью ударениями. Это при том, что среднее число ударений на стих в данном псалме составляет всего три. Кроме того, результирующий перевод выглядит весьма поэтично: слово τόπος связывает 5 и 7 стихи хиазмом: τόπον / σκῆνωμα // σκηνώματα / τόπον. Таким образом, не устрояя экзегетической направленности перевода, мы обращаем внимание на то, что теологические мотивы исследуемой вставки следует искать в Священном Писании, написанном на иврите, и еврейской экзегетической мысли, а не в других книгах греческого Ветхого Завета.

В Пс 133:2 LXX присутствует наибольшая вставка из всех, которые наблюдаются в греческих «псалмах восхождений» (Пс 119–133). Даже если не принимать во внимание проблему разделения стихов, в результате которой выражение לַיְלִיָּה «в ночи / по ночам» стало относиться в МТ к 1 стиху, а ἐν ταῖς νυξίν «по ночам» в LXX — ко 2 стиху, все равно текст LXX получается на пять слов объемней, чем МТ. В отсутствие свидетельства Аквилы мы не можем знать, была фраза ἐν ἀύλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν («во дворах дома Бога нашего») в протомасоретском тексте или нет. Из Галликанской Псалтири мы узнаем, что в пятом столбце своих Гексапл Ориген указал, что в еврейском тексте этим словам ничего не соответствует. Можно предположить, что до Оригена существовала двойная текстуальная традиция, одна из которых нашла отражение в МТ, а другая была передана LXX и латинскими переводами, которые цитировали и комментировали Отцы Церкви.

Во времена святителя Илария Пиктавийского были экзегеты, которые считали, что краткая форма еврейского текста этого псалма первична, а расширенная версия LXX (или ее эквивалент на латинском языке) содержит намеренную переключку со следующим 134 псалмом; были и те, кто считал, что первичен урок LXX, а еврейский текст сокращен по вине переписчиков<sup>1185</sup>. Блаженный Иероним был на стороне тех, кто считал, что фрагмент «во дворах дома Бога нашего», которого нет в МТ, был добавлен при переводе в результате намеренного сравнения со следующим псалмом<sup>1186</sup>.

<sup>1185</sup> «Я обнаружил, что некоторые сомневались в выражении *во дворах дома Бога нашего*, говоря, что его добавили первые переводчики, потому что оно встречается в таких же стихах в следующем псалме. По их мнению, оно было исключено из еврейских книг по вине переписчиков. Пусть эти новые толкователи объясняют, что хотят: мы должны уважать как авторитет, так и древность [первых] переводов». Repperi autem quosdam ambiguos circa hoc : *in atriis domus domini* fuisse dicentes, idcirco hoc a translatoribus primis adiectum esse, quia sub iisdem uersibus sequenti psalmo continetur, opinantibus ipsis scriptorum uitio in libris hebraicis fuisse praeteritum. sed noui interpretes, quae uolunt, tractent: nobis uero obsequendum est et auctoritati translationum et uetustati. — Hilarius Pictaviensis. Instr. Psalmorum. Ps 133 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 22. P. 692 (§4).

<sup>1186</sup> «Слова *во дворах дома Бога нашего* не встречаются в еврейских свитках [данного псалма], но они есть в следующем псалме. Как, собственно, они употребляются в следующем псалме? *Хвалите имя Господне, хвалите рабы Господа, стоящие в доме Господнем, во дворах дома Бога нашего*. Поскольку в этом (133) псалме есть слова *стоящие в доме Господнем*, кто-то решил добавить *во дворах дома Бога нашего* из предшествующего (134) псалма». *In atriis domus Dei nostri*, in hebraicis uoluminibus non habetur: sed in sequenti psalmo est. Quomodo enim sequitur in ipso psalmo? 'Laudate nomen Domini, laudate serui Dominum: qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri'. Quoniam ergo iste psalmus habet, Qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri; propterea quidam putauit, et in ipso psalmo qui praecessit, Qui statis in domo Domini, debere addere, In atriis domus Dei nostri. — Hieronymus Stridonensis. Tractatus sive homiliae in psalmos. Ps 133 // Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 78, 1958. P. 286.

С точки зрения содержания текст LXX по сравнению с МТ не добавляет ничего принципиально нового. Несмотря на то что экзегеты Древней Церкви усматривали дополнительные смыслы в экзегетическом добавлении Септуагинты, выражение «дворы дома Бога нашего» можно считать синонимичным словам «дом Господень». С точки зрения композиции за счет слов «во дворах дома Бога нашего» проводится мост между 133 и 134 псалмами; иными словами, сборник «псалмов восхождений» тщательней вплетается в канву остальной Псалтири. Попытку тесней соединить 133 и 134 псалмы за счет редакторских прибавлений мы встречаем и в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup>, где за счет добавления слова ׀ׁ ׀ׁ «имя» выражение ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ «и благословите Господа» (МТ) приобретает вид ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ «и благословите *имя* Господа» (Пс 133:2 11QPs<sup>a</sup>), напоминающее начало следующего псалма ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ ׀ׁ «благословите имя Господа» (11QPs<sup>a</sup> = МТ; Пс 134:1)<sup>1187</sup>. Редакторское сближение 133 и 134 псалмов в рукописи 11QPs<sup>a</sup> может служить дополнительным аргументом в пользу того, что сходство между греческими версиями данных псалмов не является результатом случайного добавления в 133 псалом какого-то примечания, ранее бытовавшего на полях<sup>1188</sup>. Здесь мы имеем дело с переводом-редактурой, который учитывал логические связи внутри Священного Писания.

Псалом 133 тесно связан не только с началом сборника псалмов «Аллилуйя» (Пс 134:2), но и с началом самого сборника «псалмов восхождений», где речь идет о том, что наши ноги стояли ἐν ταῖς αὐλαῖς σου «во дворах твоих [Иерусалим]» (Пс 121:2). Таким образом, прибавление слов ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν — «во дворах дома Бога нашего» помогало переводчику 133 псалма создать эффект эха и, таким образом, структурировать и объединить коллекцию всего сборника «псалмов восхождений». Кроме того, с риторической точки зрения благодаря такой экзегетической вставке версия Пс 133 LXX стала более ритмичной и в большей степени соответствующей *parallelismus membrorum* еврейской поэзии: «в доме Господнем» / «во дворах дома Бога нашего».

### Выводы

В данном параграфе мы попытались определить, к какой категории относятся выявленные количественные различия между МТ и LXX: связаны ли они с правилами греческой грамматики, выработкой поэтического стиля или экзегетическими целями. В этом случае мы опирались на ту предпосылку, что расхождения можно объяснить не только иным еврейским *Vorlage* греческого перевода, но и редакторской деятельностью переводчика. Установить причину «плюсов» и

<sup>1187</sup> Ulrich E. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. P. 726.

<sup>1188</sup> О связи греческого перевода Пс 133-134 с редактурой текста псалмов в Кумранских рукописях см. в: Crow L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134) ...* P. 121–122 (включая примечания).



«минусов» LXX по сравнению с МТ не всегда просто, поскольку многие из вариантов могут принимать различные объяснения, не являющиеся взаимоисключающими. Многие из вариантов можно объяснить лингвистическими факторами, связанными с требованиями греческого языка, или, напротив, влиянием древнееврейских оборотов речи. Хотя только в трех случаях стремление к гармонизации поэтического стиля выходит на первый план (см. Пс 121:6а, 7а; 125:6с), но в целом, по подсчету Ф. Буэ, почти 47 % количественных различий редакционного характера (21/45) можно отнести к стилистическим и поэтическим исканиям<sup>1189</sup>. Такое объяснение редакционных вариантов, связанное с желанием переводчика сделать результирующий текст ритмичным и благозвучным, является наиболее логичным. Это стремление к поэтике библейского параллелизма, безусловно, не исключает других объяснений причин расхождений МТ с LXX (см. Пс 119:2b; 121:6а, 7а; 122:4с; 125:6с; 131:11а).

Трудно сказать, были ли поэтические устремления, побудившие к появлению «плюсов» или «минусов» в Септуагинте, главной целью или всего лишь сопутствующим следствием работы переводчика как редактора. Хотя некоторые из вариантов перевода кажутся частью герменевтического подхода к объяснению смысла псалмов, характерного для религиозной традиции иудаизма, почти все они сопровождаются поэтическими эффектами. В отсутствие более очевидного объяснения тех расхождений между МТ и LXX, которые не касаются иного *Vorlage*, стремление сделать текст более поэтичным оказывается единственной гипотезой, которую можно проверить и объяснить. Не удивительно, что переводчик стремился передать еврейские поэтические произведения так, чтобы их было легко читать и запоминать, а также приятно слушать и распевать. В силу того что переводчик не стремился привнести в текст теологию, отличную от еврейской Библии, он вносил изменения в первую очередь в те места, которые можно было «улучшить», не меняя смысла по существу. Поэтому почти треть редакционных вариантов касается согласования слов или фраз внутри предложений, которые не были согласованы на иврите, посредством различных союзов и частиц (например, путем добавления союза καί там, где отсутствовал еврейский ׀).

#### 4.4. Качественные редакторские изменения

Качественные изменения включают в себя варианты деления текста на стихи, различия между МТ и LXX в порядке слов в предложениях, особенностях выбранных грамматических форм и согласованности эквивалентов между греческими и еврейскими корнями слов.

---

<sup>1189</sup> Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 138.

Вариации в выборе грамматических форм в первую очередь касаются глаголов. Греческая глагольная система сложнее, чем в библейском иврите. Она позволяет с большей точностью выражать время и завершенность действия. Например, аорист и имперфект обозначают прошедшее время в греческом языке, но выражают завершенность и незавершенность действия соответственно.

Так, аористы таких глаголов, как הָרָא «поднял» (aor. ind. act. от אָרַע «поднимать, брать»; Пс 120:1b) и עִזְזָהוּ «взыскал» (aor. ind. act. ἐκζητέω «искать, разыскивать»; Пс 121:9b) в поэтических произведениях Псалтири служат эквивалентами для еврейских глаголов, которые могут обозначать как прошедшее, так и будущее время: אָרַע «я подниму» (qal imprf. от אָרַע) и אֶשְׁקַח «поищу» (piel coh. от שָׁקַח)<sup>1190</sup>.

Для перевода еврейского *yiqtol* греческий переводчик «псалмов восхождений» нередко использует не форму будущего времени, а форму конъюнктива, опатива или императива аориста. Например, אַל־תִּישָׁן ... אַל־תִּישָׁן «да не даст... да не задремлет» переводит как μή δῶς... μηδέ νυστάξει «не дай... да не задремлет» (Пс 120:3); יִהְיֶה «будет» как γενέσθω «пусть будет» (Пс 121:7a); יֹאמַר «скажет» как εἰπάτω δὴ «пусть скажет» (Пс 123:1c; 128:1c); בֵּרַךְךָ «благословит тебя» как εὐλογῆσαι σε «да благословит тебя» (Пс 127:5a); יִשְׁבּוּ וְיִתְבַּשְׂמוּ «да постыдятся и обратятся» как αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἀποστραφήτωσαν «пусть постыдятся и обратятся» (Пс 128:5a); יִהְיוּ «да будут» как γενηθήτωσαν «да будут» (Пс 128:6a); יִהְיוּ «да будут» как γενηθήτω «да будут» (Пс 129:2b); אַל־תִּשְׁבַּח פְּנֵי «не отврати лица Твоего» как μή ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπον τοῦ «не отврати лица Твоего» (Пс 131:10b).

Наконец, древнееврейский когортатив переводчик нередко передает будущим временем. Например: וְנִשְׁתַּחֲוֶינָהּ ... נִבְרָאָהּ «пойдем... поклонимся» передается как εἰσελευσόμεθα... προσκυνήσομεν «войдем... поклонимся» (Пс 131:7). Такой перевод наиболее частотный для Псалтири несмотря на то, что еврейский когортатив и древнегреческий футурум индикатива имеют разную семантику.

Второй тип вариаций в выборе грамматических форм касается числа. В большинстве случаев такие редакторские правки связаны со стилистикой языка. Так, обобщения, выраженные единственным числом на древнееврейском языке, при переводе на греческий могли передаваться множественным числом. Например, единственное число אִישׁ «человек» при переводе превращается во множественное ἄνθρωποι «люди» (Пс 123:2b), а выражение כָּל־יִרְאֵהוּ «всякий боящийся Господа», в котором употреблена грамматическая форма единственного числа, приобретает форму множественного числа при переводе πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον — «все боящиеся Господа» (Пс 127:1a). В некоторых случаях переход от множественного числа к

<sup>1190</sup> Ibid.

единственному объясняется особенностями грамматики языка. Так, существительное מַיִם «вода», которое на древнееврейском языке почти всегда употребляется во множественном числе, на греческом обычно обозначается единственным числом ὕδωρ (см. Пс 123:4а, 5b). Еврейское слово מַחֵלֶה «хлеб» переводится в 131 псалме LXX множественным числом (ἄρτων «хлебов»), поскольку единственное число слова ἄρτος редко употребляется в собирательном значении (Пс 131:15b). Существительные, отражающие парные части тела, такие как χεῖλος «губа», в LXX могут употребляться как в единственном, так и во множественном числе. Они отражают как единственное число еврейского פִּיִּם «уста» (см. Пс 21:8b; см. Пс 119:2а, где единственное число פִּיִּם было переведено множественным числом χεῖλη), так и двойственное число מַיִם «губы» (см. Пс 88:35).

Бывают случаи, когда переход от единственного числа к множественному и наоборот связан с попыткой избежать неверной интерпретации семантики слов. С этой точки зрения можно объяснить замену единственного числа שְׁתֵּי «святой» множественным числом ἅγιοι «святые» в 133 псалме (Пс 133:2а). Поскольку единственное число прилагательного ἅγιος «священный, святой» имеет широкий спектр значений, переводчик псалма воспользовался типовым для греческого Пятикнижия эквивалентом во множественном числе (שְׁתֵּי / שְׁתֵּיםֶנּוּ = τὰ ἅγιοι в Исх 36:1; Лев 20:3; Числ 4:15; 8:19; 10:21), чтобы тем самым указать на «святилище» (скинию, храм), а не какие-то «святые» предметы вообще. Опора на типовые эквиваленты наблюдается и в переводах псалмов внутри самой Псалтири. Например, перевод единственного числа выражения מְנוּחֵי קוֹלִי «к голосу молений моих» (Пс 129:2b; МТ) единственным числом εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου «к голосу моления моего» кажется типовым для Септуагинты, поскольку в иных псалмах формы множественного числа מְנוּחֵי (см. Пс 27:2,6; 30:23; 114:1; 139:7; 142:1) или מְנוּחֵי (см. Пс 85:6) переводятся единственным числом δέησις.

Изменения **в порядке слов** в предложениях. Слова יהוה и κύριος могут занимать разные места в предложениях МТ и LXX (см. Пс 123:1а, 2а; 126:1с, d). Однако, по замечанию Стефана Олофссона, иной порядок слов в предложениях не позволяет сделать какие-либо значимые выводы относительно техники перевода Септуагинты<sup>1191</sup>. То же самое можно сказать по инверсии אֵל / οὐ (см. Пс 73:9; 118:3) и אָדָם / ἄνθρωπος (см. Пс 55:12; 123:2).

Вариации в выборе **лексических эквивалентов**. Если переводчик хотел расставить в тексте соответствующие акценты, он мог перевести еврейский союз ׀ не как καί, а как δέ (см. Пс 124:5а; 131:18b). При этом речь идет как раз не об интерпретации текста, а о том, что частица δέ лучше передавала мысль еврейского псалма, чем союз καί.

<sup>1191</sup> Olofsson S. Studying the word order of the Septuagint. Questions and possibilities // Scandinavian Journal of the Old Testament. 1996. Vol. 10. No. 2. P. 235.

В некоторых случаях переводчик, по-видимому, не чувствовал существенного семантического различия между разными терминами. Так, глагол  $\kappa\psi\zeta$  «поднимать» переводится им то как  $\alpha\dot{\rho}\omega$  (Пс 120:1b; 122:1b; 125:6b,d) то как  $\epsilon\lambda\alpha\dot{\iota}\rho\omega$  (Пс 133:2a). Как первый, так и второй варианты перевода  $\kappa\psi\zeta$  имеются в греческой Псалтири (15/47 раз против 8/47 раз). То же самое можно сказать и о вариациях перевода глагола  $\omega\eta\psi$  «слышать»: в Псалтири он может переводиться как простым глаголом  $\acute{\alpha}\kappa\omega\upsilon\omega$ , когда он означает просто «слышать» (см. Пс 131:6a), так и составным глаголом  $\epsilon\dot{\iota}\sigma\alpha\kappa\omega\upsilon\omega$ , когда он означает «прислушиваться, повиноваться» (см. Пс 129:2a).

Как показало проведенное исследование, качественные различия по большей части связаны с редакторской работой переводчика, реже — с текстуальными вариантами в рукописях. Больше половины наблюдаемых расхождений между МТ и LXX может быть объяснено на уровне техники перевода<sup>1192</sup>. Такие расхождения мы называем «ложными», или «мнимыми», поскольку процесс выбора переводчиком соответствующих эквивалентов не предполагает семантического сдвига. Наблюдаемые «ложные» расхождения в теологии включают в себя вариации в выбранных переводчиком грамматических формах, порядке слов в предложениях и лексических эквивалентах. «Истинные» варианты, составляющие меньше половины случаев, обусловлены таким применением переводческих процедур, которые формируют иные экзегетические выводы. При этом интерпретационный выбор переводчика, как правило, не произволен, а основан на соответствующих лексических аналогиях (например, Пс 128:3b; 129:5a). Значительное число количественных редакционных вариантов свидетельствует о том, что переводчик стремился средствами греческого языка сделать перевод псалмов поэтичным (см. Пс 119:5a; 120:5a; 121:6b; 123:2б; 127:2a; 128:3; 129:5-6; 131:5b, 8b). Наблюдение за деталями, подчеркивающее оригинальность текста LXX по отношению к МТ, должно, однако, противопоставляться обобщающему исследованию текста «псалмов восхождений», которое демонстрирует верность греческого перевода букве и теологии еврейского источника.

#### 4.5. Верность еврейскому источнику

Как было показано выше, греческий перевод «псалмов восхождений» имеет ряд количественных и качественных отличий от масоретского текста, определенное количество видимых и кажущихся смещений, которые могут быть объяснены на уровне техники перевода. Однако эта оригинальность греческого перевода должна быть оговорена. Греческая версия «псалмов восхождений» в целом демонстрирует высокую степень преданности

<sup>1192</sup> Dorival G. Septante et texte massorétique. Le cas des psaumes. P. 144.

древнееврейскому источнику, которая прослеживается в порядке слов в предложениях и использовании гебраизмов. Верность древнееврейскому Vorlage сопровождается также литературными изысками, которые можно наблюдать на стилистическом, лексическом и поэтическом уровнях.

**Следование еврейскому порядку слов.** За редким исключением переводчик «псалмов восхождений» старается следовать еврейскому порядку слов в предложениях. Редкие перестановки слов местами являются отличительной чертой греческой версии «псалмов восхождений» (לֹלֵי יְהוָה שְׁהִיָּה / εἰ μὴ ὅτι κύριος ἦν в Пс 123:1a, 2a; אֵל הַיְהוָה־מֵאָז / ἐὰν μὴ κύριος в Пс 126:1b,d; לִבִּי / μου ἢ καρδία в Пс 130:1b). В случае со 123 псалмом инверсия слов в греческом переводе (בְּקִרְבִּים עָלֶינוּ מְדַבֵּר / ἐν τῷ ἐπιναστικῆναι ἀνθρώπους ἐφ’ ἡμᾶς; Пс 123:2) позволила, не меняя смысла выражений, с помощью слова ἡμᾶς создать дополнительную рифму между стихами 2b–4a и ба, а также уплотнить ступенчатую структуру 2–3 стихов, выраженную менее выразительно на иврите.

Стефан Олофссон насчитал всего 226 случаев расхождений между МТ и LXX в порядке слов в предложениях, включая союзы, частицы и т. д.<sup>1193</sup>. В еврейской Псалтири всего 2527 стихов, в греческой Псалтири издания Ральфа — 2534 (включая 7 стихов из 151 псалма), 100 стихов приходится на «псалмы восхождений». Исходя из среднего арифметического следовало ожидать, что на «псалмы восхождений» должно приходиться девять расхождений между МТ и LXX. Однако их всего пять, что свидетельствует о большей преданности еврейскому источнику перевода «псалмов восхождений», чем остальной греческой Псалтири. Верность текста LXX порядку слов еврейского текста, на взгляд Олофссона, может считаться одним из критериев буквальности греческого перевода<sup>1194</sup>.

**Гебраизмы.** В роли гебраизмов в греческих «псалмах восхождений» могут выступать этимологические фигуры, формулы клятв, плеонастическое использование препозитивных местоимений и постпозиция энклитических личных местоимений. К гебраизмам можно отнести литературные приемы, которые существуют в классическом греческом языке или в *койне*, но под влиянием древнееврейского языка гораздо чаще встречаются в LXX. Так обстоит дело с этимологическими фигурами речи и использованием субстантивированного инфинитива. Одним из самых верных индикаторов гебраизмов следует считать синтаксис.

Гебраизмом можно считать такую клятву, когда обещание что-то не делать имплицитно подразумевает наказание за клятвopреступление: «такое-то несчастье пусть постигнет меня / горе мне, если...». Подобные гебраизмы встречаются в клятвах 130 и 131 псалмов: εἰ μὴ

<sup>1193</sup> Olofsson S. Studying the word order of the Septuagint. Questions and possibilities. P. 221.

<sup>1194</sup> Ibid. P. 217–219.

ἐταπεινοφρόνουν (Пс 130:2a) и εἰ εἰσελεύσομαι εἰς σκῆνωμα οἴκου μου... ἕως οὗ εὕρω τόπον τῷ κυρίῳ (Пс 131:3-5).

Когда в предложении рядом стоят несколько однородных членов в древнееврейском языке притяжательный суффикс должен повторяться в конце каждого существительного. В *койне* притяжательные местоимения при однородных членах предложения обычно не повторяются. Тем не менее в LXX есть тенденция отражать употребление личных местоимений по образцу еврейского текста. Так происходит, например, в 121 псалме:  $\text{ׁוְרַךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ} / \text{ἔνεκα τῶν ἀδελφῶν μου καὶ τῶν πλησίον μου}$  — «ради братьев *моих* и ближних *моих*» (Пс 121:8). По мнению Р. Солламо, сравнение повторов притяжательного местоимения в книгах греческого Пятикнижия (Левит, Числа, Второзаконие) с греческой Псалтирью показывает, что в ущерб греческой стилистике греческие переводчики псалмов были более верны еврейской форме выражений, чем их предшественники<sup>1195</sup>.

Постпозиция притяжательных личных местоимений в греческих псалмах соответствует еврейским местоименным суффиксам. Например, энклитика  $\text{μου}$  в псалмах соответствует еврейскому суффиксу первого лица единственного числа  $\text{ִי} (ׁוְשַׁנְיָ / \text{τὴν ψυχὴν μου}$ ; Пс 119:2a); энклитика  $\text{σου}$  соответствует суффиксу  $\text{ךָ} (ׁוְלָרַךְ / \text{τὸν πόδα σου}$ ; Пс 120:3a); местоимение  $\text{ἡμῶν}$  соответствует суффиксу  $\text{נוּ} (ׁוְלֵהֲנוּ / \text{τὸν θεὸν ἡμῶν}$ ; Пс 122:2c); местоимение  $\text{αὐτῶν}$  соответствует суффиксу  $\text{הֶם} (ׁוְשִׁיבָה / \text{τοῖς ὁδοῦσιν αὐτῶν}$ ; Пс 123:6b). Препозиция притяжательного личного местоимения  $\text{μου}$  в выражении  $\text{לִבִּי לֵאבֹבָה לְךָ יְיָ} / \text{κύριε, οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία}$  — «Господи, не вознеслось мое сердце» (Пс 130:1b) представляет собой исключение из данного правила<sup>1196</sup>.

Чтобы выразить интенсивность в древнееврейском языке, рядом со спрягаемым глаголом ставится тот же глагол в форме абсолютного инфинитива, который обычно располагается перед спрягаемым глаголом. При переводе на греческий вместо инфинитива может употребляться однокоренное либо схожее по смыслу причастие ( $\text{ׁוְלֵלֶךְ לְלֵךְ} / \text{πορευόμενοι ἐπορεύοντο}$  «ходящие ходили»; Пс 125:6a) или существительное того же корня или значения в дательном падеже ( $\text{ׁוְרַנְּנוּ רַנְּנוּ} / \text{ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται}$  — «радостью возрадуются»; Пс 131:16b). Такие этимологические фигуры не употреблялись в классическом греческом языке, но часто служили в

<sup>1195</sup> Sollamo R. Repetition of Possessive Pronouns in the Greek Psalter : The Use and Non-Use of Possessive Pronouns in Rendering of Hebrew Coordinate Items with Possessive Suffixes // The Old Greek Psalter / Eds. R. J. V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. P. 44, 53.

<sup>1196</sup> Есть предположение, что в греческом языке LXX и Нового Завета притяжательные местоимения могут присоединяться к первому слову предложения или фразового сегмента, даже если они таким образом оказываются препозитивными по отношению к слову, от которого синтаксически зависят. — См. Janse M. La koiné au contact des langues sémitiques de la Septante au Nouveau Testament : Questions de méthode // La koiné grecque antique. Vol. III. Les Contacts / Ed. C. Brixhe. Nancy : Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 1998. P. 99–111.

Септуагинте для передачи интенсивности, обозначенной в глагольных конструкциях еврейской Библии<sup>1197</sup>.

Существительное εἰρήνη расширяет свое значение в Септуагинте. Обозначая отношения между людьми, оно выходит за рамки политического и военного контекста. В то время как εἰρήνη в классическом греческом означает по преимуществу «мир, благополучие» (см. 2 Цар 11:7), за счет семантики еврейского עִירָוּן, εἰρήνη в Септуагинте становится частью приветствия и приобретает дополнительные значения. Перевод еврейской формулы עִירָוּן ... לְ לִשְׁמֹרָה калькирующими выражениями типа ἐρωτῆσαι αὐτὸν τὰ εἰς εἰρήνην — «спрашивать его о том, что к миру» (2 Цар 8:10; 1 Пар 18:10), ἐρωτήσουσίν σε τὰ εἰς εἰρήνην — «они спросят тебя о том, что к миру» (1 Цар 10:4), ἠρώτησαν αὐτὸν τὰ εἰς εἰρήνην — «они спросили его о том, кто к миру» (1 Цар 30:21) подразумевает то, что вопрошающий интересуется состоянием дел и здоровья человека. Отношения на платформе «мира» могут строиться не только между псалмопевцем и его друзьями, но целым городом (см. Пс 121:6а). В приветствии ἐρωτήσατε δὴ τὰ εἰς εἰρήνην τὴν Ἱερουσαλήμ (Пс 121:6а) остается загадкой, является ли выражение τὴν Ἱερουσαλήμ дополнением к глаголу ἐρωτάω («просите Иерусалим словами мира») или же оно определяет существительное εἰρήνη («просите о том, что к миру Иерусалима»). Наличие артикля перед словом Ἱερουσαλήμ, а также параллелизм с 8 стихом (עִירָוּן / εἰρήνην περὶ σοῦ «мир [о] тебе»; Пс 121:8b) заставляет принять второе решение.

**Стилистика языка.** В греческой версии «псалмов восхождений» насчитывается 129 предлогов, из которых 13 не имеют соответствия в масоретском тексте. Предпосылки их добавления, по всей видимости, следующие: 1) для перевода некоторых еврейских слов были использованы предложные фразы, состоящие из предлога и наречия (ἐπὶ πολὺ = כּרַב в Пс 122:3b; ἐπὶ πλεῖον = כּרַב in Пс 122:4a; εἰς μάτην = כּיֶשׁ в Пс 126:1b,d, 2a; εἰς τὰ ὀπίσω = רִיָּחָ в Пс 128:5a); 2) там, где в еврейском тексте употреблялся переходный глагол, греческий переводчик мог добавить предлог в качестве дополнения к греческому непереходному глаголу (εἰς οἶκον κυρίου πορευσόμεθα = עִירָוּן הַיְהוָה בְּיַד הַיְהוָה в Пс 121:1c; τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλιὰς = עִירָוּן לְקַלְקָלִים עַל מַטְמְוִן в 124:5a), 3) предлоги были добавлены из-за желания привести стиль изложения в большее соответствие с нормами греческого языка (εἰς θήραν / εἰς в Пс 123:6b; εἰς τὰ ἅγια / εἰς в 133:2a); 4) на добавление предлогов могли влиять экзегетические мотивы переводчика (см. прибавление πρὸς в Пс 119:3b).

Большее разнообразие греческих предлогов по сравнению с древнееврейскими частицами является следствием большей сложности греческого языка. По мнению А. Эймелеус, переводчик

<sup>1197</sup> См. Sollamo R. The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch // La Septuaginta en la investigacion contemporanea / Ed. N. Fernandez Marcos. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1985. P. 101–113.

принимал во внимание разницу в семантике греческих предлогов, что отразилось в том, что при передаче предлога  $\eta$  в значении «от, из, с тех пор как» в одних случаях был употреблен предлог  $\alpha\lambda\omicron$  (Пс 120:7а, 8b; 124:2с; 129:6b; 130:3b), в других —  $\epsilon\kappa$  (Пс 123:7b; 127:5а; 128:1b, 2а; 129:1b, 8b; 133:3а)<sup>1198</sup>. Когда же требовалось выразить понятие  $\eta$  «от, выше» был подобран предлог  $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho$  ( $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon} = \eta\eta$  в Пс 130:1). Эти качественные различия в «псалмах восхождений» в целом не повлияли на передачу смысла.

Наличие или отсутствие артикля перед словом  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  «Господь» в греческом Пятикнижии вводит различие между священным тетраграмматомом  $\eta\eta\eta$  ( $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  без артикля; см. Быт 2:8; 18:33 и др.) и другим божественным титулом —  $\eta\eta\eta / \eta\eta\eta$  ( $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  с артиклем, если только слово не в звательном падеже; см. Быт 40:7; 44:8 и др.). В греческой Псалтири имеется множество исключений из данного правила: в 185 случаях из 695 употреблений в псалмах слову  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  предшествует определенный артикль (см.  $\acute{o} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  в Пс 34:27)<sup>1199</sup>. При этом в 65 случаях из 185  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  отражает  $\eta\eta\eta / \eta\eta\eta$ , а не  $\eta\eta\eta$ . В 9 из 15 контекстов употребления слова  $\eta$  в Псалтири (см. Пс 121:4) оно переводится как  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  с артиклем.

В 11 случаях из 54 употреблений  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  с артиклем в «псалмах восхождений» переводчик следует принятой в греческой Псалтири методологии<sup>1200</sup>. Все нерегулярные случаи имеют свои объяснения. Например, в 122 псалме  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  обозначает не Господа, а используется во множественном числе для обозначения мирских господ (см. Пс 122:2). В 127 псалме слову  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\upsilon$  предшествует артикль  $\tau\acute{o}\nu$ , поскольку оно зависит от причастия  $\omicron\iota \phi\omicron\beta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  (Пс 127:1,4; см. также Пс 24:12; 113:19, 21; 117:4 и 134:20). Выражение  $\eta\eta\eta\text{-}\mu\upsilon$  в 129 псалме переводится как  $\mu\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\tilde{\omega} \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ , где артикль употребляется для отражения связки слова  $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$  с предлогом  $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}$  (Пс 129:7). Выражение  $\eta\eta\eta\text{-}\lambda\eta$  в 129 и 130 псалмах переводится как  $\acute{\epsilon}\lambda\iota \tau\acute{o}\nu \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\upsilon$ , где артикль служит для связи слова  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\upsilon$  с предлогом  $\acute{\epsilon}\lambda\iota$  (Пс 129:6; 130:3). Появление артикля перед  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  в 131 псалме обусловлено наличием предлога  $\eta$  «к, по отношению» перед священным тетраграмматомом в еврейском тексте (Пс 131:2,5; всего в греческой Псалтири выражение  $\tau\tilde{\omega} \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$  51 раз отражает конструкцию  $\eta\eta\eta\text{-}\lambda$  «ко Господу»)<sup>1201</sup>. Наконец, в 133 псалме артикль используется перед божественным именем для отражения частицы  $\lambda\eta$ , которая является

<sup>1198</sup> Aejmelaeus A. Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators: Experimenting on the Greek Psalter. P. 60–63, 68.

<sup>1199</sup> Wevers J. W. The Rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch: A Comparative Study // The Old Greek Psalter. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. P. 21–25.

<sup>1200</sup> Если следовать среднему арифметическому, следовало бы ожидать 13 случаев, а не 11, употребления в «псалмах восхождений» слова  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  с артиклем.

<sup>1201</sup> В греческом Пятикнижии конструкция  $\eta\eta\eta\text{-}\lambda$  «ко Господу» переводится кратко —  $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ , без артикля. Дж. Уэверс считает, что появление дательного падежа с артиклем  $\tau\tilde{\omega} \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$  в Пс 131:2,5 обусловлено также зависимостью существительного  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  от глаголов  $\acute{\omega}\mu\omicron\sigma\epsilon\nu$  и  $\epsilon\upsilon\rho\omega$ . В этом случае проглядывается стремление переводчика привести греческий текст в соответствие с правилами грамматики. — Wevers J. W. The Rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch. P. 32.



признаком винительного падежа существительных (הַיְהוָה = τὸν κύριον; Пс 133:1-2)<sup>1202</sup>. Во всех случаях употребления звательного падежа κύριε артикль отсутствует (см. Пс 130:1; 131:1,8). Если следовать выводам Джона Уэверса, переводчик Псалтири не следовал строгому образцу, установленному переводчиками Пятикнижия в передаче *kethib* יהוה как κύριος без артикля, но проявлял определенную гибкость в подборе эквивалентов в зависимости от предшествовавших глаголов, наличия предлогов или частиц в древнееврейском источнике. Такие слова, как יהוה / יהוה или ה', переводчик псалмов не всегда рассматривал как собственные имена Господа или альтернативные формы неизменяемого тетраграмматона, но относился к ним как к обычным существительным и потому часто употреблял их с артиклями<sup>1203</sup>.

Хотя лексика греческих «псалмов восхождений» не демонстрирует каких-либо особенностей по отношению к Псалтири в целом, все же в этом сборнике есть свой *harax legomenon*. Речь идет о существительном женского рода μετοχή «участие, община» в 121 псалме (Пс 121:3b). Также в данном сборнике встречаются два глагола, редко употребляемые в Псалтири и совсем редко в других книгах Септуагинты (παράγω «проходить» в Пс 128:8а и παρατηρέω «наблюдать, обращать внимание» в Пс 129:3а), существительное, встречающееся в Септуагинте всего четыре раза (κρόταφος «висок, боковой край [лба]» в Пс 131:4с), а также прилагательное, употребленное в Септуагинте только три раза (ἀνυπόστατος «неодолимый» в Пс 123:5b). В остальных случаях переводчик «псалмов восхождений» по преимуществу опирается на стандартные эквиваленты, выработанные при переводе Пятикнижия, чем демонстрирует высокую степень преданности еврейскому источнику, даже большую, чем в переводе остальной Псалтири<sup>1204</sup>.

**Поэтические приемы.** В библейской еврейской поэзии существовало множество способов обыгрывания слов и звуков, формирующих эффект эха или резонанса. Один из наиболее характерных примеров такого резонанса — 121 псалом, где в 6–8 стихах обыгрываются корни слов שלה «пребывать в покое», שָׁלוֹם «мир» и יְרוּשָׁלַיִם «Иерусалим». Возможно, древние евреи считали эти корни родственными. Современные лингвисты так не считают. В стихе ба наблюдается игра звуков, непереводаемая на греческий, с аллитерацией מ/ל/שׁ и ассонансом a/ā/ū/ō. Композиции с аллитерацией שׁ/שׁ встречаются также в словах שָׂמַחְתִּי «я был счастлив» (ст. 1а), שָׁמַחְתִּי «куда» (ст. 4а), שָׁמַחְתִּי «имя» (ст. 4d), שָׁמַחְתִּי «там» (ст. 5а). Между словами חָרְשׁוּ חֲרָשִׁים «пахали пахари» прослеживается не только этимологическая связь, но и обыгрывание созвучия со словом חָשְׁעִים «грешники» (Пс 128:3-4). Особенности еврейской поэтической речи трудно отразить при переводе на греческий язык.

<sup>1202</sup> Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. P. 84.

<sup>1203</sup> Wevers J. W. The Rendering of the Tetragram in the Psalter and Pentateuch. P. 34–35.

<sup>1204</sup> См. Bouet F. Les Cantiques des degrés (psaumes 119–133) selon la Bible grecque des Septante. P. 194.

Опираясь на греческую лексику, переводчик LXX пробовал создавать схожие поэтические эффекты, необязательно в тех же самых местах. Это выражалось, например, в поиске созвучий. Суммируя кратко то, о чем подробнее говорилось в предыдущей главе, отметим наличие паронимии между *ἐρημικοῖς* и *εἰρηνικός* в конце стихов Пс 119:4b и 7a и своего рода ассонансный хиазм *o-an / e-ouin // e-ouin / o-ean* в том же 119 псалме: *ὅταν / ἐλάλουν... // ἐπολέμουν... / δωρεάν* (Пс 119:7b). Поэтический ритм 121 псалма выстраивается за счет аллитерации *t/th* и *k* и повторения в 5 стихе сходных гласных звуков *o/i/e/a*: *ὅτι ἐκεῖ ἐκάθισαν θρόνοι εἰς κρίσιν* (Пс 121:5a). В 122 псалме поэтические созвучия построены на аллитерации *kh/k*, *r*, *s*, *n* и ассонансном параллелизме *ei-as / u-iōn / ei-as / u-ias / u-ion*: *χεῖρας... κυρίων... χεῖρας... κυρίας... κύριον* (Пс 122:2a-c). В этом же псалме наблюдается своеобразный ассонансный хиазм, построенный на созвучиях окончаний *-os* и *-ois*, обрамляющих окончания *-sin* и *-sis*, а также вокруг пар гласных *ei* и *oi* первого и последнего слова и *eu/ē* и *ou*, находящихся в центре существительных: *τὸ ὄνειδος / τοῖς ἐθνηοῦσιν, // καὶ ἡ ἐξουδένωσις / τοῖς ὑπερηφάνοις* (Пс 122:4b-c). Поэтика 124 псалма построена на созвучиях *on/ōn*: *τὴν ῥάβδον τῶν ἀμαρτωλῶν... / κληῖρον τῶν δικαίων* (Пс 124:3a-b).

В греческих «псалмах восхождений» наблюдается связывание одного или нескольких слов с близкой этимологией, которые формируют основу поэтической композиции как отдельного псалма, так и всего сборника в целом. Так, в 119 псалме пара этимологически близких выражений *παροικία μου* (ст. 5a) / *παρόκησεν* (ст. 6a), которая не служит эквивалентом соответствующим древнееврейским словам (יְרֵאָה в ст. 5a / יְרֵאָהוּ в ст. 6a), обрамляет этимологическую пару *κατεσκῆνωσα / σκηνομάτων* (ст. 5b), которая также не имеет эквивалента в масоретском тексте (לָלַח / יְרֵאָהוּ) (Пс 119:5-6). Переводчик выстроил хиазм, который делит стихи на поэтические строки, и связал воедино выражения отдельных строк посредством ключевых слов. За счет этимологической пары *εἰρήνην* и *εἰρηνικός* два выражения, разделенные в МТ на полустишия, были связаны воедино (см. ст. 7a). Таким образом, 119 псалом стал еще больше выглядеть как целостное произведение, в котором расставлены соответствующие смысловые акценты.

В 120 псалме пара этимологически близких выражений *εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδόν σου* — «вхождение твое и выход твое», которая следует в обратном порядке в масоретском тексте *וְיָצֵא וְיָבִיֵא*, служит прекрасным завершением поэтического произведения (Пс 120:8a) и перекликается с мыслями 127 псалма, где говорится о *ὁδοῖς αὐτοῦ* «дорогах Его [Господа]» (יְרֵאָהוּ; Пс 127:1b). В 122 псалме пары выражений *ἐπὶ πολὺ ἐπλήσθημεν* и *ἐπὶ πλεῖον ἐπλήσθη*, схожие с соответствующими конструкциями на иврите *רַב וְרַב וְרַב* (ст. 3b и ст. 4a), лежат в основе поэтического ритма, связывающего воедино последние стихи данного поэтического произведения. В 124 и 126 псалмах пара этимологически близких слов *κληῖρον / κληρονομία*, у которой несхожие эквиваленты на иврите (לְוָרֶחַ в Пс 124:3b / לְוָרֶחַ в Пс 126:3a), еще более сближает

эти два произведения вокруг идеи о жребии праведников и том наследстве, которое Бог дарует им в лице потомков (Пс 124:3b и 126:3a). Двойное воззвание ἐλέησον ἡμᾶς «помилуй нас» из 122 псалма (אָלֵנוּ, ст. 3a) получает отголосок в 129 псалме посредством этимологически близкого термина ἔλεος «милость» (תְּרַחֵם, ст. 7b). Если в первом случае (Пс 122:3a) лирический герой все еще взывает к Божьей милости, то во втором случае «милость» предстает для него уже чем-то обретенным (Пс 129:7b).

Небольшой по своему объему текст «псалмов восхождений» не позволяет сделать далеко идущие выводы о качестве перевода Псалтири LXX. Проведенный анализ порядка слов в предложениях, гебраизмов, стилистики речи, лексики и поэтических приемов данного сборника показал, что на фоне остальной греческой Псалтири перевод «псалмов восхождений» следует считать весьма буквальным, подражательным по отношению к еврейскому источнику. В то же время, не меняя теологической основы библейского послания, он продемонстрировал определенную свободу по отношению к употреблению артиклей перед божественными титулами, проявил инициативу в придании тексту большей поэтической гармонии, отказался от принципа жесткого соответствия между некоторыми еврейскими и греческими терминами. Переводчик LXX был чувствителен к поэтическому ритму, вследствие чего создавал звуковые эффекты и этимологические связи в тех местах, где подобной поэтики нет в МТ.

Изучение различий между МТ и LXX подводит к вопросу о степени текстуального единства. Не всегда ясно, является ли большая степень однородности LXX по сравнению с МТ результатом процесса перевода на иной язык или же она отражает особую заботу переводчика об унификации текста. С одной стороны, количество поэтических эффектов, полученных за счет созвучий и этимологических связей, почти равно в еврейском и греческом языках. С другой стороны, в греческой версии псалмов больше случаев, когда несколько еврейских корней переводятся одним греческим корнем, чем когда один еврейский корень передается несколькими греческими корнями. Это приводит к увеличению лексических резонансов внутри «псалмов восхождений», что способствует повышению однородности греческой версии сборника по сравнению с МТ. Более того, техника перевода, которой пользовался греческий переводчик, намеренно или ненамеренно привела к такому текстуальному единству сборника, который позволил ему легче интегрироваться в остальную часть греческой Псалтири.

#### 4.6. Кажущиеся теологические смещения в греческих псалмах

Как отмечает Михаэль Н. ван дер Меер, всего несколько десятилетий назад термины «Септуагинта» и «теология» воспринимались как взаимоисключающие<sup>1205</sup>. Критика Джеймсом Барром разделов, связанных с Септуагинтой, в «Богословском словаре Нового Завета» (*Theological dictionary of the New Testament*, 1976) убедила целое поколение библеистов в том, что отклонения в древнегреческом переводе еврейских Писаний имеют больше отношения к языковым явлениям или различным еврейским *Vorlagen*, чем к теологии.

Однако с развитием библейской науки стало ясно, что даже в «подражательных» (*mimetic*) переводах, стремящихся сохранить как можно больше лингвистических особенностей источника в результирующем тексте, можно выявить намерения, идеологию и теологию<sup>1206</sup>. Какова степень «теологичности» древнегреческого перевода Священного Писания — это остается предметом спора между «минималистами» и «максималистами», по-разному оценивающими степень влияния культурно-религиозного окружения на переводчиков как «посредников» или «соавторов» результирующего текста (А. Питерсма, М. Рёзель)<sup>1207</sup>.

Если смотреть на Септуагинту как на перевод, в таком случае невозможно говорить о том, что у еврейской и греческой Псалтирей разная теология. Греческая Псалтирь родилась в результате перевода, а не пересказа еврейской Псалтири. В этом переводе мы не наблюдаем следов адаптации теологии Псалтири под эллинистическое мировоззрение, из чего следует, что она предназначалась для своих грекоговорящих иудеев, а не для внешних читателей из языческой среды. Септуагинта и ее ревизии (Аквила, Симмах, Феодотион), как мы показали выше, стремились к максимальной точности в передаче еврейских источников, сохраняя во многих случаях еврейскую семантику слов и синтаксис.

Поэтому лучше говорить о теологических смещениях или, точнее, о теологических акцентах, связанных с описанием Бога и человека как Его творения, которые появились не в результате случайной ошибки переводчиков, а в результате их преднамеренной попытки прояснить / уточнить смысл библейского послания. Под таким смещением в теологии мы понимаем толкование еврейского источника, в целом отличное от лингвистической

<sup>1205</sup> Van der Meer M. N. *Die Theologie der Septuaginta — The Theology of the Septuagint*, edited by Hans Ausloos and Bénédicte Lemmelijn // *Journal for the Study of Judaism*. 2023. Vol. 54. No. 2. P. 288. Несмотря на жалобы ван дер Меера на отсутствие внимания к данной теме, к 1995 году было опубликовано более 40 публикаций по темам, связанным с теологией Септуагинты. — См. библиографию в кн.: Dogniez C. *La Théologie Et L'interprétation De La Lxx* // *Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante (1970–1993)*. Leiden, The Netherlands : Brill, 1995. P. 22–24.

<sup>1206</sup> Cook J. *Contextuality and the Septuagint* // *HTS Theologiese Studies/ Theological Studies*. 2019. Vol. 75. No. 3. a5029. P. 2–3.

<sup>1207</sup> Cook J. *Towards the Formulation of a Theology of the Septuagint* // *Congress Volume Ljubljana 2007* / Ed. A. Lemaire. Leiden : Brill, 2009. P. 621-640.

интерпретации отдельных языковых элементов. Как верно отмечают Ганс Ауслоос и Бенедикте Леммелейн, «даже если бы переводчики Септуагинты стремились к “нейтральному” переводу Библии на греческий язык (*quod non*), культура, мировосприятие и идеи эллинизма, а также грамматические и идиоматические значения греческого языка потребовали бы хотя бы некоторой степени интерпретации»<sup>1208</sup>.

Недавние исследования подтвердили предположение о том, что греческая книга Псалмов имеет свои собственные богословские ориентиры, которые, однако, едва уловимо отличаются от ориентиров предполагаемого древнееврейского оригинала<sup>1209</sup>. Доказательства теологически мотивированной экзегезы в процессе перевода, как правило, базируются на примерах 1) передачи отдельных терминов, у которых при переводе наблюдаются семантические сдвиги; 2) интерпретирующих вставок в текст при переводе<sup>1210</sup>. В этом случае для идентификации теологической экзегезы важен анализ не только отдельных слов или отрывков, но всего греческого текста целиком<sup>1211</sup>.

Тот факт, что псалмы Септуагинты содержат комплексы изменений, в которых многочисленные незначительные отклонения идут в одном направлении (например, Пс 15, 16 или 89), предполагает определенные герменевтические установки. Например, употребление слов *πτωχός*, *πένης* или *πενιχρός* в качестве эквивалента для *אָנָוּ* позволяет Септуагинте сильнее, чем в масоретском тексте, сфокусироваться на материальной бедности, противопоставленной богатству. Если слово *אָנָוּ* «смиранный, униженный» еврейской Псалтири относится к страдающим от несчастья и нуждающимся в помощи Господа, то «бедный» греческой Псалтири представляется в положительном свете, как смиренный или мягкий (см. Пс 9:23; 21:24; 33:7). И наоборот, *לְיָמֵי כֹחַ* «мужи [физической] силы» еврейских псалмов при переводе превращаются в *οἱ ἄνδρες τοῦ πλοῦτου* «мужей богатства» (Пс 75:6). Смена парадигм расширяет оценку несчастья угнетенного внешними обстоятельствами человека до осознания собственного смирения, которое в виде кротости приобретает черты добродетели, чуждые состоянию *אָנָוּ*. Поэтому неудивительно, что Септуагинта, ориентируясь на герменевтическую традицию своей эпохи, часто предостерегает от высокомерия, возникающего в результате насыщения властью и богатством.

Изменения в тексте исследованного нами 130 псалма Септуагинты полностью соответствуют этому замыслу. Лингвистический анализ 2 стиха данного псалма выявляет следующие расхождения между МТ и LXX: 1) смешение *ו* и *וָ* при прочтении основы глагола *מָנַן*,

<sup>1208</sup> Ausloos H., Lemmelijn B. Theology or not? That's the question. Is there such a thing as 'the theology of the Septuagint'? // *Die Theologie der Septuaginta — Theology of the Septuagint*. P. 23.

<sup>1209</sup> Gzella H. *Die Wiege des griechischen David...* P. 32–33.

<sup>1210</sup> См. Sander P. J. *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters*. P. 244–246.

<sup>1211</sup> Cordes A. *Theologische Interpretation in der Septuaginta. Beobachtungen am Beispiel von Psalm 76 LXX*. P. 107.

которое привело к разночтениям между  $\eta\mu\mu\eta\iota$  «и успокоил» (MT) и  $\alpha\lambda\lambda\alpha \upsilon\psi\omega\sigma\alpha$  «но возвысил» (=  $\eta\mu\mu\eta\iota$ ; LXX); 2) разная вокализация глагола  $\text{לגל}$  привела к иной характеристике успокоенной души —  $\text{כְּגִמְל}$  «как отнятое [дитя]» MT и  $\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\varsigma\iota\varsigma$  «как воздаяние» (=  $\text{לְגִמְל}$ ; LXX). Еврейская версия псалма без всякого сомнения рисует образ человека, нашедшего убежище в Боге, сравнимого с маленьким ребенком, который нашел покой на груди матери. Греческая версия предполагает не констатацию факта, а условие: «если бы я не был смиренным, но возвысил душу свою» (т. е. «согрешил бы»), подумав, что больше не нуждаюсь в Господе, как отлученный от груди младенец более не нуждается в молоке матери, *то* «воздаяние» постигло бы мою душу (т. е. наказание за грех превозношения). Возможно, в основе греческого перевода лежал иной *Vorlage*. Если же замена буквы  $\eta$  на  $\gamma$  была связана с редакторской работой переводчика (возможно, ошибкой при прочтении еврейского источника), в таком случае, как можно предположить, он хотел представить учение о противопоставлении смирения превозношению. Смещение в теологии могло произойти при условии, что переводчик отказался передавать художественный образ ребенка, припадающего к груди матери, заменив его учением о подлинном смирении. Если идейное смещение в греческой Псалтири было преднамеренным, оно могло быть обусловлено герменевтической установкой переводчика, который воспитывался в парадигме соответствующего благочестия.

Обозначенная в «псалмах восхождений» разница в интерпретации лексики и синтаксиса подтверждает наличие соответствующих герменевтических установок. Например, отличия в огласовке слова  $\text{נָנִוָּו}$  совершенно иначе представляют состояние Давида. Согласно масоретскому тексту, мы наблюдаем  $\text{נָנִוָּו}$  «унижение его» (угнетение), а согласно Септуагинте, вспоминаем  $\tau\eta\varsigma \pi\rho\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\tau\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon = \text{נָנִוָּו}$  «кротость его» (мягкость, смирение; Пс 131:1).

Разное деление текста на смысловые отрывки также позволяет греческим переводчикам передать свои экзегетические интенции. Например, выражение  $\text{לְמַעַן תִּירָאָה$  — «чтобы Тебя боялись» в масоретском тексте завершает мысль предшествующего тезиса «ибо у Тебя прощение» (Пс 129:4-5). Выражение  $\epsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \sigma\omicron\upsilon (= \text{תּוֹרַתְךָ})$  — «ради закона Твоего» в Септуагинте начинает мысль, которая продолжается словами «я ожидал Тебя, Господи». Как мы указывали выше, написанное без огласовки еврейское слово  $\text{תִּירָאָה}$  «тебя боятся» (nif. impf. 2 m. sing. глагола  $\text{תִּירָאָה}$ ) близко по написанию к  $\text{תּוֹרָה}$  «закон» (=  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ). Следовательно, разница в переводе возникла из-за иного прочтения источника. В результате переводчик отказался от стройного библейского параллелизма, представленного в еврейском тексте 129 псалма равными по величине стихами, разделяемыми на полустишья, чтобы на место страха пред Господом пришел  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ , «закон».

Такие примеры, на наш взгляд, выявляют тот герменевтический фон эпохи Второго Храма, в котором пребывали переводчики — интерпретаторы текста Священного Писания. Налоговая политика эллинистических правителей привела к еще большему, чем при персах, разделению

общества на богатых и бедных и обнищанию широких слоев населения как в Палестине, так и в диаспоре. Септуагинта же формулировала духовно-нравственный ответ на проблему социального неравенства: внешняя бедность ведет к приобретению смирения, в то время как богатство и власть могут привести к высокомерию (см. Пс 130–131 LXX).

Можно допустить, что Псалтирь Септуагинты была создана в кругу благочестивых иудеев-интеллектуалов в противовес активным борцам за свободу Маккавеям. Как у редакторов книги Даниила, так и у переводчиков Псалтири LXX наблюдается интерес к личной эсхатологии (см. Дан 12:1-3 и Пс 15,16), апокалиптике (ср. Дан 7 с Пс 28), представлениям о трансцендентном Боге (посредники в видениях в Даниила, избегание антропоморфизмов в Псалтири LXX), забота об угнетенных/бедных.

В середине XX века отмечалось, что дистанция между теологией еврейской и греческой Псалтири должна измеряться степенью влияния на язык Септуагинты греческой философии<sup>1212</sup>. Однако такого влияния мы не обнаруживаем. Как было показано выше, на язык перевода скорее влияла лексика египетских деловых документов (см., например, употребление ἀντιλήμτωρ в Пс 108:12), чем философии или греческих религиозных гимнов. Интерпретация псалмов в теологически значимых контекстах была направлена не на поиск компромисса с пропитанным мифологией эллинистическим мировоззрением, а на сохранение идей иудейского монотеизма среди своих соплеменников<sup>1213</sup>. В пользу этого говорят замены выражений «Сильный Иакова» (MT) на «Бог Иакова» (LXX), «подножие ног Его» (MT) на «место, где стали ноги Его» (LXX; Пс 131:2,5,7).

Выше, в таблице 37, был приведен список всех расхождений (100 случаев) между еврейским и греческим текстами изучаемых нами псалмов на уровне отдельных слов и элементов. Ниже, в таблице 38, мы приводим только те расхождения, которые содержат изменения при переводе (24 случая), которые с определенными оговорками можно принимать как интерпретационные. Курсивом выделяем видимые отличия между древнееврейской и древнегреческой версиями псалма. Полужирным отмечаем наиболее существенные моменты, связанные с экзегетическими вставками или сменой действующих лиц. В отличие от таблицы 37, мы приводим здесь не изолированные слова, а контексты целиком, чтобы показать, как замена отдельных элементов могла повлиять на смысл псалмов в целом.

<sup>1212</sup> Dorival G. The Septuagint between Judaism and Hellenism // Die Septuaginta — Text, Wirkung, Rezeption. Tübingen : Mohr Siebeck, 2014. P. 26.

<sup>1213</sup> Древнейшие переводы таких книг мудрости, как Притчи и Псалтирь, могли быть обусловлены апологетическими целями — чтобы подрастающее поколение евреев, владеющее в совершенстве греческим языком, обучалось не только эллинской мудрости, но и мудрости отцов иудаизма. Образ Моисея, как «учителя» греческих философов, обозначенный в трудах Филона Александрийского и иных иудео-греческих писателей, был как раз нацелен на то, чтобы вернуть юношество к Торе.

Таблица 38. Изменения в содержании «псалмов восхождений» в результате перевода

№	Псалом	Еврейский текст (МТ)	Греческий текст (LXX)
1.	119:3b	Что [Он] даст тебе и что прибавит тебе, לַשׁוֹן רַמְיָהָ «о коварный язык»	Что может быть дано тебе и что может быть прибавлено тебе πρὸς γλῶσσαν δολίαν «к языку коварному»
2.	119:4b	Заточенные стрелы силача, עַם עֹרֵי רְתֻמִּים «с горящими углями дрекового дерева»	Заостренные стрелы сильного σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς «с углями пустынными»
3.	119:5b	Горе мне, что גַּרְתִּי מִשֶּׁחָ «я пребываю у Мешеа»	Горе мне, что ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη «пребывание мое удлинилось»
4.	119:7b	כִּי אֶדְבַּר הַמָּה לְמַלְחָמָה «как заговорю, они к войне»	ἐλάλουν αὐτοῖς, ἐπολέμουν <b>με δωρεάν</b> «когда я разговаривал с ними, они воевали <b>со мной напрасно</b> »
5.	121:2a	בְּשַׁעְרֶיךָ «во вратах твоих»	ἐν ταῖς αὐλαῖς σου «во дворах твоих»
6.	121:3b	Иерусалим, устроенный как город יְהוּדָה לְאֶחָד «слитый в одно»	Иерусалим, устроенный как город ἧς ἡ μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ «община которого [находится] вместе»
7.	121:7a	Да будет мир בְּחֵילֶךָ «в стенах твоих»	Да будет мир ἐν τῇ δυνάμει σου «в силах твоих»
8.	124:3a	הַצְדִּיקִים לֹא יָנוּחַ עַל הָאָרֶץ «ибо скипетр нечестия не будет покоиться на земле, отведенной по жребию праведным»	ὅτι οὐκ ἀφήσει τὴν ράβδον τῶν ἀμαρτωλῶν ἐπὶ τὸν κληῖρον τῶν δικαίων «ибо не оставит [Господь] жезла грешников над жребием праведных»
9.	125:1b	Когда возвращал Господь плен Сиона, мы были כְּחֹלְמִים «как бы видящие во сне»	Когда возвратил Господь плен Сиона, мы были ὡς παρακεκλημένοι «как утешенные»
10.	126:2b	כֹּן יִתֵּן לִידָדוֹ שְׁנָא «ибо возлюбленному Своему Он дает сон»	ὅταν δῶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ὕπνον «в то время как Он даст возлюбленным Своим сон»
11.	126:4a	Как стрелы в руке богатыря, так בְּנֵי הַנְּעוּרִים «сыновья молодости»	Как стрелы в руке сильного, так οἱ υἱοὶ τῶν ἐκτετιναγμένων «сыновья изгнанных [из земли Израиля]»
12.	128:4a	Господь... рассек עֲבוֹת «веревки/узы» грешников	Господь... изрубил αὐχένας «шеи» грешников
13.	129:4-5	...но с Тобой הַפְּלִיחָה «прощение», תִּנְרָא «да боятся Тебя». Ожидаю [с надеждой] Господа	...но у Тебя ὁ ἰλασμός «умилостивление». Ради τοῦ νόμου σου «закона Твоего» я ждал Тебя, Господи



14.	129:6-7	Душа моя ожидает Господа מְשַׁמְרִים לְבָקָר «более, чем стражники утра», стражники утра. Да уповает Израиль на Господа	Понадеялась душа моя на Господа ἀπὸ φυλακῆς πρωίας <b>μέχρι νυκτός</b> «от утренней стражи <b>до ночи</b> ». От стражи утренней пусть уповает Израиль на Господа
15.	130:2a-c	...но я שְׁוִיתִי «успокаивал» и וְדוּמַמְתִּי «и утешал» свою душу... כָּנַמַל «как отнятое от груди» [дитя] на мне — моя душа	...если бы я не ἐταπεινοφρόνουν «был смиренным», но ὑψωσα «возвысил» душу мою... как ἀνταπόδοσις «воздаяние» на душу мою
16.	131:1a	Вспомни, Господи, Давида и все עֲוֹנוֹ «унижение его»	Вспомяни, Господи, Давида и всю τῆς πραΰτητος αὐτοῦ «кротость его»
17.	131:2,5	...как он поклялся Господу и дал обет לְאַבִּיר יַעֲקֹב «Сильному Иакова»... доколе не найду места Господу, жилища לְאַבִּיר יַעֲקֹב «Сильному Иакова»	...как он поклялся Господу, дал обет τῷ θεῷ Ἰακωβ «Богу Иакова»... пока не найду места Господу, шатер τῷ θεῷ Ἰακωβ «Богу Иакова»
18.	Пс 131:4	...если дам сон своим глазам, векам моим дремоту	Если дам сон глазам моим и векам моим сонливость καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου «и <b>покой</b> <b>вискам моим</b> »
19.	131:6b	Вот, мы слышали о нем в Ефрафе, нашли его בְּשָׂדֵי יָעַר «на полях Яара»	Вот, мы слышали [что] он в Ефрафе, нашли его ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ δρυμοῦ «на равнинах дубовой чащи»
20.	131:7b	Пойдем к жилищу Его, поклонимся לְהֵדֵם רַגְלָיו «подножию ног Его»	Войдем в шатры Его, поклонимся εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ «на месте, где стали ноги Его»
21.	131:8b	Ты и הָאָרֶץ «ковчег могущества Твоего»	Ты и ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου «ковчег <b>святыни</b> Твоей»
22.	131:18b	На нем будет сиять כֶּנֶף «венец его»	На нем же расцветет τὸ ἁγιάσμα μου « <b>святыня</b> моя»
23.	Пс 133:1	Вот, благословите Господа, все рабы Господни, הַעֲמֻדִים בְּבֵית יְהוָה «стоящие в доме Господнем»	Вот, итак, благословите Господа, все рабы Господни, οἱ ἐστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου, ἐν <b>αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν</b> «стоящие в доме Господнем, <b>во дворах дома Бога нашего</b> »
24.	Пс 133:2	Поднимите руки ваши קְדֹשׁ «святыня / свято»	Ночью поднимите руки ваши εἰς τὰ ἅγια «к <b>святылицу</b> »
<i>Источник: составлено автором</i>			

В таблице 38 нами были представлены те случаи отклонения Септуагинты от масоретского текста, которые формируют иные представления о Боге и жизненных ситуациях лирических

героев псалмов. Далеко не все из приведенных примеров, на наш взгляд, можно считать теологически мотивированными уточнениями переводчика. В некоторых случаях, когда за греческим переводом угадывается иной *Vorlage* или вольная передача смысла еврейского источника, вряд ли можно говорить о собственно теологических мотивах при переводе. Такие теологические смещения были непреднамеренными, поэтому лучше принимать их за «кажущиеся», чем «реальные», влияющие на вероучительные истины.

Как метко отмечает Михаил Селезнев, ответ на вопрос о случайности или неслучайности разного рода изменений на границе перевода оказывается сложнее, чем просто «да» или «нет». «В той степени, в какой автор использует в качестве инструмента язык, образность, миропонимание своего времени и своей среды, он уже сам становится инструментом, посредством которого действует не его индивидуальное сознание, а язык, культура, коллективное сознание данного социума в данную эпоху»<sup>1214</sup>. Таким образом, в дискуссии об экзегетических целях перевода и роли в этом личности переводчика возможен такой ответ: наблюдаемая «правка не сознательная, но инспирированная языком и средой переводчика»<sup>1215</sup>.

В свое время Аннели Эймелеус было определено<sup>1216</sup>, что теологическая интерпретация при переводе отсутствует в случаях, когда переводчик:

1) переводит слово в слово, используя стандартные эквиваленты, даже если это создает разницу в значении или устанавливает первоначально не существовавшее альтернативное значение (см. Иер 8:23; Пс 1:5)<sup>1217</sup>. В качестве примера можно привести рассмотренный ранее 122 псалом, в котором трехкратное повторение корня глагола  $\text{רָחַם}$  «миловать, благоволить» МТ не воспроизводится в LXX (см. ст. 2–3), но два императива  $\epsilon\lambda\epsilon\eta\sigma\omicron\nu \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$  «помилуй нас» следуют за оптативом  $\omicron\iota\kappa\tau\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma\alpha\iota$  «прояви сострадание». Скорее всего, на переводчика псалма повлиял более ранний перевод Пятикнижия, где сострадание и милость Божия следуют друг за другом (см. чередование глаголов  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  и  $\omicron\iota\kappa\tau\acute{\iota}\rho\omega$  в Исх 33:19; 34:6). Если допустить, что в Пс 119:3 переводчик видел удвоение первой буквы  $\text{לל}$ , в таком случае он использовал  $\text{πρὸς}$  в качестве типового эквивалента для еврейского предлога  $\text{ל}$  «к, для». В результате были изменены смысл и синтаксис предложения: вопросительное местоимение  $\text{תִּי}$  оказалось в роли подлежащего, а не

<sup>1214</sup> Селезнев М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. No. 4 (34). С. 26.

<sup>1215</sup> Там же.

<sup>1216</sup> Aejmelaeus A. *Übersetzungstechnik und theologische Interpretation. Zur Methodik der Septuaginta-Forschung // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte*. P. 11–14.

<sup>1217</sup> Что касается стандартных эквивалентов, то за некоторыми из них (например,  $\text{διαθήκη}$ ,  $\text{δικαιοσύνη}$ ) действительно могут стоять теологические мотивы. Но за это ответственна не Псалтирь Септуагинты, а более ранние переводы Пятикнижия, включая устные шаблоны. Не исключено, что эквиваленты стали стандартными в процессе использования греческой лексики еврейской религиозной общиной Египта. См. Aejmelaeus A. *Übersetzungstechnik und theologische Interpretation ...* P. 11.

дополнения, номинативная группа  $\text{הַמַּרְיָן לְשׁוֹן}$  «коварный язык» была передана выражением с предлогом  $\text{πρὸς γλωσσᾶν δολίαν}$  «к коварному языку»;

2) выражает в свободной форме содержание древнееврейского источника (см. Быт 43:27; Исх 36:2). Неверный анализ грамматических форм источника (например, неверная вокализация в Иер 2:34 LXX) в таком случае не рассматривается как богословская интерпретация. Случай из 129 псалма, когда вместо выражения  $\text{לְמַעַן תִּירָאֵךְ}$  «да боятся Тебя» в переводе появилось  $\text{ἕνεκεν τοῦ νόμου σου}$  «ради закона Твоего» (Пс 129:4) можно отнести как раз к данному разряду;

3) основывает свою интерпретацию не на теологических мотивах или демонстрирует творческий подход к передаче еврейских религиозных концепций на языке грекоговорящей целевой аудитории (см. Втор 12:5; 24:15; 30:3; Пс 109:3). За некоторым исключением (Пс 121:2 и 133:1; 131:2,5,7) к данному классу смещений при переводе можно отнести большинство примеров, указанных в таблице 38. Так, переход от «горящих углей»  $\text{עִמְקֵי הַבְּרָמָה}$  «дроковых» к  $\text{τοῖς ἐρημικοῖς}$  «пустынным» или от имени собственного  $\text{מִשְׁחָה}$  «Мешех» к указанию на то, что пребывание героя на чужбине  $\text{ἐμακρύνθη}$  «удлинилось» (Пс 119:4,5), был, вероятней всего, продиктован не теологическими мотивами, не попыткой приблизить контекст псалма к реалиям египетской пустыни, а исключительно техникой перевода.

В некоторых случаях переводчик Септуагинты не находит соответствующего эквивалента для еврейского понятия, и тогда он подбирает несколько греческих слов, чтобы в совокупности передать идею, которая присутствует в еврейском источнике. Например, для причастия  $\text{קֹמֵץ}$  «собирающий» (Пс 128:7) в качестве эквивалента предлагается состоящее из двух слов выражение  $\text{ὁ τὰ δράγματα συλλέγων}$ , поскольку в греческом языке отсутствует подходящий глагол для описания процесса собирания колосьев. Такие примеры, по мнению Жилия Дориваля, говорят о том, что там, где Септуагинта не представляет из себя подстрочник, требуется сложная парадигма понимания ее природы, выходящая за рамки противопоставления между исходным текстом и текстом на языке перевода<sup>1218</sup>. Особенно когда речь идет о контекстуальных переводах, нестандартном употреблении слов и множественности греческих эквивалентов для одного еврейского термина.

Согласимся с Мартином Рёзелем, что Псалтирь Септуагинты является переводом и интерпретацией одновременно, поскольку сам переводчик выступает в роли «толкующего писца»<sup>1219</sup>. Вышеуказанные аргументы означают, что мы признаем факт наличия в Септуагинте признаков теологически мотивированного перевода (см., например, греческий текст Втор 12:11, 21; 14:22-24; 16:2, 6, 11; 26:2; Исх 29:45, 46, в котором переводчики избегают говорить о том, что

<sup>1218</sup> Dorival G. The Septuagint between Judaism and Hellenism. P. 37.

<sup>1219</sup> Rösel M. Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter // Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte. P. 145.

имя Господа пребывает в избранном Им месте). Замена выражения לְהָלֵךְ רַגְלָיו — «подставка под ноги Его» (Пс 131:7) на τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ — «место, где стали ноги Его» служит ярким примером того, что и в «псалмах восхождений» есть следы теологически мотивированной интерпретации Богоявления. Но подобные случаи не служат подтверждением тому, что древнегреческие псалмы содержат элементы особой теологии, отличной от общепринятой в Иудее. Глубина и интенсивность смещения в богословских акцентах остается едва уловимой до того момента, пока текст не берут в руки экзегеты, владеющие языком «своей» Библии (еврейской или греческой), и начинают толковать библейскую лексику, опираясь либо на содержание раввинских мидрашей, либо на комментарии авторитетных учителей греческой Церкви. В таком случае Септуагинта уже воспринимается не как перевод, а как самостоятельный источник богословских идей, вступающих в некоторых случаях в противоречие с еврейской Библией.

В одном из рассмотренных выше примеров использования в «псалмах восхождений» гебраизмов ἁγιος и ἀγιασμα (см. Пс 131:8 и 133:2) мы показали, как семантика греческих слов в отрыве от их семитского фона могла влиять на ход развития теологической мысли в сторону отождествления «святыни» и «ковчега» с Божией Матерью, что в свою очередь приводило к последующим экзегетическим вставкам в сами рукописи греческой Псалтири.

#### 4.7. Выводы по четвертой главе

Перевод «псалмов восхождений» на греческий довольно буквальный с точки зрения лексических соответствий. Трансформации в тексте могут быть объяснены как иным Vorlage, так и иным пониманием общего для масоретской традиции и Септуагинты источника. Изложение материала логичное, содержание понятное, в греческих псалмах нет двусмысленных выражений. За счет повторов в них сохраняются поэтичность и драматургия.

Как можно заключить, адресатами перевода были грекоговорящие евреи, а не эллины, что повлияло на выбор переводческой стратегии — добиться точности в передаче послания псалмов, опираясь на привычную для грекоговорящей еврейской аудитории религиозную терминологию. В то же время своеобразие перевода Септуагинты как сакрального текста заключалось в том, что переводчики не растворяли существенно важные термины в океане греческих эквивалентов, но приносили в греческий язык доселе чуждые оттенки еврейской семантики, чтобы сделать содержание перевода верным с точки зрения иудейской религии.

Учитывая своеобразие Псалтири Септуагинты, мы не будем становиться ни на сторону «максималистов» (И. Шапер, М. Рёзель), ни на сторону «минималистов» (А. Питерсма;

Р. Хендел, У. Браун) в определении меры адаптации Септуагинты под культурно-религиозные установки целевой аудитории перевода.

С учетом подробно разобранных во 2 и 3 главах диссертации еврейской и греческой версий «псалмов восхождений» мы, по сути дела, приходим к тем же методологическим выводам, которые в свое время сформулировал Михаил Селезнев в программной статье «В поисках “теологии Септуагинты”: методологические аспекты»<sup>1220</sup>:

1. Еврейский Vorlage, с которого делался перевод псалмов LXX, мог отличаться от дошедшего до нас масоретского текста.

2. Понимание еврейских слов и выражений в эпоху перевода могло отличаться от «классического» древнееврейского языка, на котором за столетия до того писались тексты Священного Писания.

3. Смысловые изменения на границе перевода, включая теологические аспекты, могли быть обусловлены техникой перевода, а не задачей переводчика «осовременить» текст в соответствии с миром эллинизированного иудаизма в целом или египетским культурным окружением в частности.

4. Дошедший до нас текст греческой Псалтири во всем многообразии ее рукописей и попыток восстановить «древнегреческий перевод» (Old Greek) может отличаться от недошедшего до нас прототипа (протографа).

5. В исследовательских парадигмах мы можем находиться под влиянием тех позднейших герменевтических предпосылок, сформированных традицией догматической рецепции текста или литургической практикой, которые не предполагались самими переводчиками. В то же время это не означает, что следует отбрасывать в сторону труды отцов Церкви первых веков, которые помимо собственно экзегезы сохраняют важные свидетельства текста перевода Семидесяти и ревизий, отражающие живой интерес к переводам Священного Писания до той поры, пока Септуагинта в ее византийской редакции не стала доминирующим текстом Греческой Церкви.

---

<sup>1220</sup> Селезнев М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты. С. 8–9.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Чтобы определить степень влияния теологических установок переводчиков на перевод, нами была поставлена задача изучить традицию двух языковых версий «псалмов восхождений» (еврейской и греческой), а затем выявить те предпосылки, которые обусловили разные направления в интерпретации Писания в иудейской и греческой христианской герменевтике. С этой целью в рамках настоящего исследования отдельно рассматривались еврейские и греческие тексты «псалмов восхождений» (Пс 119–133). Нами привлекались как авторитетные издания масоретского текста и Септуагинты, так и отдельные рукописи из Кумрана, ревизии из Гексапл Оригена, средневековые еврейские и греческие манускрипты. Количество привлеченных нами источников превысило тот объем источников, который представлен в критических аппаратах к *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997) и издании Септуагинты Ральфа–Ханхарта (2006).

Разночтения в греческих рукописях показали, что ни одна из них не может быть признана так называемым древнегреческим переводом (Old Greek), что создает трудности для прояснения собственно теологической компоненты техники перевода Септуагинты. Поскольку разница в чтениях греческих рукописей относительно невелика, с определенной долей условности можно принять основной текст критического издания Гёттингенской Септуагинты в качестве наиболее близкого к древнегреческому переводу.

Обращение к первоисточникам, включая древнейшие переводы, позволило иначе взглянуть на литературные пласты внутри священного библейского текста. В изучении «псалмов восхождений» это, в частности, позволило прийти к выводам, что заголовки псалмов должны восприниматься как позднейшие надписания к текстам и интерпретироваться отдельно от самих поэтических произведений.

Как показало исследование, надписание «псалмов восхождений» не дает однозначного ответа на вопросы авторства и датировки самих псалмов. Среди всех герменевтических подходов более уверенными следует признать те, которые базируются не на «критике форм» (Г. Гункель), а текстологическом и лингвистическом анализе текста псалмов (Э. Тов). Среди пользующихся авторитетом мы выделяем так называемый «канонический» подход (Э. Ценгер), демонстрирующий, что сборник «псалмов восхождений» появился раньше окончательного формирования Псалтири. Составитель «псалмов восхождений» не только соединил разные по жанру тексты, но и провел определенную редактуру, которая наблюдается в единстве лексики и стилистических приемов (использование нежесткого хиазма, «сшивание» псалмов посредством завершающих стихов и проч.).

«Псалмы восхождений» написаны разными лицами в разное время и затем подвергались редактированию при объединении их в сборник. Вероятней всего, в персидский период они были собраны неизвестным лицом, которое имело доступ к рукописям, возможно, хранившимся при иерусалимском Храме. В рукописях Мертвого моря «псалмы восхождений» входят в сборники наряду с так называемыми «неканоническими» поэтическими произведениями. Но при этом во всех имеющихся у нас источниках они содержат общий заголовок, что говорит о том, что данный заголовок появился раньше составления рукописи 11QPs<sup>a</sup>.

В связи с тенденцией по дописыванию в заголовках псалмов имени Давида, которая наиболее ярко представлена в кумранской рукописи 11QPs<sup>a</sup>, нами был затронут вопрос «давидизации» псалмов. Проведенное исследование показало, что количество посвящений «Давиду» в заголовках псалмов еврейских рукописей может быть более частым, чем в греческих переводах (см. Пс 121, 123).

Следовательно, придание псалмам особого авторитета в форме «давидизации» зародилось в еврейской, а не в христианской среде и в последующем повлияло на представления герменевтов, согласно которым вся Псалтирь была неким образом авторизована именем Давида, писавшего псалмы под воздействием Духа Святого.

Проведенное исследование демонстрирует, что греческий текст «псалмов восхождений» (Пс 119–133) по версии Септуагинты предельно близок к масоретскому тексту. Перед переводчиком Псалтири, которая была переведена, вероятно, в середине II века до н. э., проблема «двух теологий» (еврейской и греческой Библии), на наш взгляд, не стояла. Обладая большой внутренней свободой ввиду принадлежности к ученой элите, он не ставил перед собой задачи создать «буквальный» перевод, а делал теологически «точный» перевод, опираясь на понимание текста своего религиозно-культурного окружения. Переводчик не стремился привнести в текст свою интерпретацию (идеологическую или теологическую), но заботился о точных лексических соответствиях, опираясь, в том числе, на систему стандартных эквивалентов, которая стала складываться при переводе Пятикнижия и других книг, переведенных на греческий ранее Псалтири. При этом переводчик псалмов LXX допускал определенную гибкость в отношении стиля и структуры изложения материала. Он пользовался лингвистическими инструментами как умел, опираясь на интуицию и предшествующие переводы. Техника перевода показывает, что основная разница между масоретским текстом и версиями лежит в плоскости лингвистики и переводческих предпочтений. Экзегетические вставки минимальны, вряд ли они существенно влияли на передачу библейского послания для грекоговорящих иудеев эпохи Второго Храма.

Как показало проведенное исследование, из 100 представленных в таблице 37 случаев шесть разночтений могут быть связаны с иной вокализацией консонантной основы еврейского текста. Например, разница между выражениями מִתְּיָדֶיךָ «в стенах твоих» (имеются в виду

крепостные стены города) и LXX ἐν τῇ δυνάμει σου «в силах твоих» (наиболее вероятно, в вооруженных силах) объясняется тем, что греческий переводчик подразумевает לַיָּדָי, а не לַיָּדָי как МТ. В иных книгах Септуагинты разночтения, появившиеся вследствие разной вокализации согласного текста, встречаются гораздо чаще, чем в исследуемых нами «псалмах восхождений».

К разряду лингвистических различий следует отнести 66 случаев, которые связаны с использованием разных глагольных форм, добавлением вспомогательных членов предложений (союзов, предлогов, наречий, частиц) и иных изменений, связанных с греческой грамматикой или синтаксисом. Иногда на стилистику, очевидно, оказывала влияние переводческая традиция греческого Пятикнижия. В 12 случаях текст LXX оказывается более лаконичным, чем МТ: 1) при добавлении в МТ предлогов или союзов (לְ в Пс 123:4; וְ в 127:2,4; לְ в 127:6; וְ в 131:16); 2) в случаях прибавления надписаний или расширений в МТ (וַיִּזְכֹּר в Пс 121:1, 123:1; וַיִּשְׁמַח в Пс 125:6; וַיִּשְׁבַּח в 132:2).

Из 28 семантически значимых различий (выделены в таблице 37 полужирным шрифтом) 11 примеров приходится на разные исходные формы слов (Vorlage). В основном речь идет о формах, в которых могли присутствовать близкие по написанию буквы (וּ / וִ в Пс 128:3; וְ / וֹ в 121:6, 126:2; וּ / וֹ в 128:4, וּ / וֹ в 129:4; וְ / וֹ в 130:2). Какая из исходных форм была первичной, сказать трудно.

К разряду разной интерпретации еврейских слов можно отнести семь случаев. Примером является отличие כְּלִמְלִיךָ «как бы видящие во сне» МТ от ὡς παρακεκλημένοι «как утешенные» LXX, которое было, возможно, вызвано разным пониманием семантики корня כּלּמ в Пс 125:1.

Экзегетических добавлений мы насчитали всего девять: четыре в еврейском тексте (וַיִּזְכֹּר в заголовках Пс 121 и 123; וַיִּשְׁמַח в 125:6; וַיִּשְׁבַּח в 132:2) и пять в греческом (με + δωρεάν в Пс 119:7; μέχρι νεκτός в 129:6; καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου в 131:4; ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν в 133:1). При этом прибавление καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου «и покой вискам моим» в Пс 131:4 следует считать вставкой в Септуагинту из перевода Феодотиона. В Октапле Оригена перед этим чтением Септуагинты стоит знак обела (÷).

Если предположить, что смещения в теологии «псалмов восхождений» произошли не по причине иного Vorlage, а были сделаны преднамеренно или непреднамеренно в процессе перевода, в таком случае их можно насчитать до 24, они представлены нами в таблице 38. Разница между МТ и LXX, например, могла быть связана с попыткой уйти от ассоциаций Бога с человеком или животным при переводе выражения אֱלֹהֵי יַעֲקֹב «Сильный Иакова» на θεός Ιακωβ «Бог Иакова» (Пс 131:2, 5). Такой перевод подразумевает общее для евреев Палестины и диаспоры периода II в. до н. э. — I в. н. э. представление о Боге и окружающем человека мире. Единичные примеры обработки терминологии можно рассматривать как свидетельства не в



пользу адаптации или критики эллинистического мировоззрения, а в пользу сопротивления потенциально языческому отношению к Богу.

Например, в Пс 131:8,14 речь идет о  $\eta\eta\eta\eta$  «месте покоя» Господа и подразумевается Иерусалимский Храм с присутствующим в нем ковчегом (см. 1 Пар 28:2). Употребление слова  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$  в качестве эквивалента для  $\eta\eta\eta\eta$  вряд ли меняло прямой смысл 131-го псалма, пока существовал Храм на Сионе (вплоть до 70 г. н. э.). Однако уже в Послании к Евреям данное слово понимается метафорически (см. Евр 3:11, 18; 4:1, 3, 5), как указание на состояние освободившегося от тяжелого труда человека, который «вошел в покой Его ( $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ )), и сам успокоился ( $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\alpha\upsilon\sigma\epsilon\nu$ ) от дел своих, как и Бог от Своих» (см. Евр 4:10).

Отсюда нужно сделать вывод, что Септуагинта сформировала терминологию, необходимую для выражения абстрактных понятий, которая стала употребляться при интерпретации Ветхого Завета, начиная с Филона Александрийского в иудеоэллинистической и в последующей христианской литературе.

Этому могло способствовать также то, что создатели греческого перевода порой подбирали эквиваленты, семантическое поле которых не совпадало с семантикой еврейских слов, или прочитывали неогласованный консонантный текст иначе, чем это сделали масореты. В результате Псалтирь LXX приобрела меньше, чем в масоретском тексте, привязок к географическим точкам (вместо «Мешеха» появилось «удлинившееся» скитание, см. Пс 119:5-6) и больше размышлений о законе. «Псалмы восхождений» из предполагаемого сборника песней, воспеваемых при восхождении паломников от входных ворот Иерусалима до храмовой платформы, в контексте линейного чтения Псалтири превратились в сборник назидательных чтений, который позволял находящимся на чужбине представителям диаспоры размышлять над причинами бедствий своего народа и совершать не физическое (пешее), а умозрительное (медитативное) паломничество к Святому Граду. Специфика лексики Септуагинты в соединении с символическими методами интерпретации дала христианской экзегезе возможность говорить о духовном восхождении в Небесный Иерусалим и интерпретировать слова «ковчег» и «святая» (Пс 131) как символы Божией Матери.

Как было продемонстрировано в проведенном исследовании, анализ теологии Септуагинты на примере псалмов предполагает, что речь идет не столько о разных представлениях о Творце неба и земли, формируемых еврейской и греческой Библиями, сколько о мировоззренческих смещениях, которые наблюдаются в Септуагинте в целом как переводном тексте, созданном учеными переводчиками, которые не следовали единой типовой методологии.

Перспективы исследования связаны с изучением техники перевода всей Псалтири целиком, с наблюдением за тем, где и какие смещения в теологии произошли в процессе перевода.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Сокращения в ссылках на места из Священного Писания оформлены в соответствии с принятой системой в научной библейской традиции.

### Сочинения древних авторов

De somniis — Филон Александрийский, «О снах» (сер. I в. н. э.).

In Flaccum — Филон Александрийский, «Против Флакка» (сер. I в. н. э.).

Hist. eccl. — Historia ecclesiastica — Евсевий Кесарийский, «Церковная история» (между 323 и 325 гг.).

NumR — Numbers Rabba — мидраш Числа Рабба (1512 г.).

Praef. in quat. Evang. — Praefatio in quatuor Evangelia — Иероним Стридонский, «Предисловие к четырем Евангелиям» (ок. 405 г.).

Prot. Jac. — Protevangelium Iacobi — «Протоевангелие от Иакова» (II в. н. э.).

Vit. Const. — Vita Constantini — Евсевий Кесарийский, «Житие Константина» (ок. 337 г.).

### Рукописи привлекаемых текстов древнееврейских псалмов

1Q11 — 1QPs<sup>b</sup> — кумранская рукопись (30 г. до н. э. — 68 г. н. э.) содержит фрагменты «псалмов восхождений»: **125:6; 126; 127:2-3.**

4Q83 — 4QPs<sup>a</sup> — кумранская рукопись (200–100 гг. до н. э.) содержит фрагменты псалмов в «неканоническом» порядке: 5:9-13; 6:2, 4, 6; 24:8, 10, 12, 15; 30:23-24; 32:2, 4, 5, 6, 8, 10, 12, 20, 21; 33:1, 21-22; 34:2, 13-18, 20; 25-26; 35:1, 3, 5-7, 9; 37: 2, 4, 6, 8-10, 12, 14, 16-23; 70:1-14; 46:2; 52:2, 4-5, 7; 53: 2-3, 5-6; 55:4; 61:13; 62:2, 4; 66:16, 18-20; 66:1-2, 4-8; 68:1-19.

4Q84 — 4QPs<sup>b</sup> — кумранская рукопись (30–68 гг. н. э.) содержит фрагменты псалмов 90:5-6, 7-8, 12-15; 91:4-8, 13-15; 92:5; 93:1-4, 7-14, 16-18, 21-22; 95:2; 97:4-5; 98:5-6; 99:1-2; 101:5, 10-29; 102:1-6, 9-14, 20-21; 111:4-5; 112:1; 113:10-11; 115:8-10; 117:1-3, 5-12, 18-20, 23-26, 29.

4Q85 — 4QPs<sup>c</sup> — кумранская рукопись (30–68 гг. н. э.) содержит фрагменты псалмов 6:6-10; 16:1; 17: 1-14, 16-18, 32-36, 39-41; 26:12-14; 34:27-28; 36:18-19; 41:5; 43:6, 8-9; 44: 8-11; 47:15; 48:1-17; 49:13-23; 50:1-5; 51:5-11; 52:1.

4Q86 — 4QPs<sup>d</sup> — кумранская рукопись (ок. 50 г. до н. э.) содержит фрагменты псалмов в таком порядке: 105:48, 146:1-20; 103:1-5, 8-11, 14-15, 22-26, 33-35.

4Q87 — 4QPs<sup>e</sup> — кумранская рукопись (30–68 гг. н. э.) содержит фрагменты псалмов в «неканоническом» порядке: 75:10-12; 76:1; 77:6-7, 31-33; 80:2-3; 85:10-11; 87:1-5; 88:44-48, 50-53; 102:22; 108:1, 8, 13-14; 113:5; 113:23-26; 114:1-4; 117:29; 103:1-3, 20-22; 104:1-3, 23-25, 36-45; 105:1, **119:5-7; 124:1-5; 125:1-6; 128:8; 129:1-7.**

4Q88 — 4QPs<sup>f</sup> — кумранская рукопись (100–25 гг. до н. э.) содержит фрагменты псалмов 21:14-17; 106:2-5, 8-16, 18-19, 22-30, 35-42, 108:4-7, 24-28. После канонических следуют неканонические псалмы: «Апостроф к Сиону», «Эсхатологический гимн» и «Апостроф к Иуде».

4Q89 — 4QPs<sup>g</sup> — кумранская рукопись (ок. 50 г. н. э.) содержит фрагменты псалма 118:37-46, 49-50, 73-74, 81-83, 89-92.

4Q98 — 4QPs<sup>h</sup> — кумранская рукопись (50–68 гг. н. э.) содержит фрагменты псалмов 30:24-25; 32:1-18; 34:4, 6, 8, 10, 12, 14-15, 17, 19-20.

4Q522 — 4QProphecy of Joshua — кумранская рукопись (70–30 гг. до н. э.) содержит неканонический текст «Пророчества Иисуса Навина», а также псалом **121.**

5Q5 — 5QPs — кумранская рукопись (1–68 гг. н. э.) содержит фрагменты псалма 118:99-101, 103, 112–119, 137-141.

11Q5 — 11QPs<sup>a</sup> — «великий свиток псалмов» (30–50 гг. н. э.) является наиболее содержательной кумранской рукописью с хорошо сохранившимся текстом псалмов. Содержит следующие псалмы или их фрагменты в неканоническом порядке: 100; 101:1-2, 18-29; 102:1; 108:21-31; 117:25-29; 103:1-6, 21-35; 146:1-2, 18-20; 104:1-11, 25-35, 38-39, 41-42, 44-45; 145:9-10; 147:1-13; **120; 121; 122:1-2; 123:7-8; 124; 125; 126:1; 127:3-6; 128; 129; 130:1; 131:8-18;** 118:1-6, 15-28, 37-49, 59-72, 82-96, 105-120, 128-142, 150-164, 171-176; 134:1-9, 17-21; 135:1-26; 117:1, 15-16, 8-9, 29; 144:1-7, 12-21; неканонический псалом 154:3-19; апокрифический псалом «Молитва об избавлении»; 138:8-24; 136:1, 9; 137; Сирах 51:13-23, 30; апокрифический псалом «Апостроф к Сиону»; 92:1-3; 140:5-10; **132:1-3;** 143:1-7, 15; неканонический псалом 155; 141:3-7; 142:1-8; 149:7-9; 150; апокрифический псалом «Гимн Творцу»; 2 Цар 23:7; апокрифический прозаический раздел «Сочинения Давида»; 139:1-4; **133:1-3;** неканонический псалом 151a; неканонический псалом 151b:1.

11Q6 — 11QPs<sup>b</sup> — кумранская рукопись (1–50 гг. н. э.) содержит фрагменты псалмов в неканоническом порядке: 76:18-21; 77:1; 118:163-165; 117:1, 15-16; апокрифический псалом с молитвой об избавлении; апокрифический псалом «Апостроф к Сиону»; 140:10; **132:1-3;** 143:1-2, 4; 108:2-4.

11Q7 — 11QPs<sup>c</sup> — кумранская рукопись (30 г. до н. э. — 68 н. э.) содержит фрагменты канонических псалмов 2:1-8; 9:3-8; 11:5-9; 12:2-3, 5-6; 13:1-6; 16:9-15; 17:1-12, 15-17; 18:4-5, 7-8; 24:2-3, 5-7.

11Q11 — 11QPs<sup>f</sup> — кумранская рукопись (ок. 50 г. н. э.) содержит ок. 60 стихов того, что, по-видимому, является неканоническим псалмом или псалмами, за которыми следует вариант псалма 90:1-16.

KenMs — рукописи из собрания Бенджамина Кенникотта.

MasPs<sup>b</sup> — рукопись из Масады (50–1 гг. до н. э.) с текстом 150 псалма.

### Обозначения основных греческих рукописей

A — Codex Alexandrinus — «Александрийский кодекс» (V в.). Лондон, British Museum, Royal MS 1 D V-VIII.

B — Codex Vaticanus — «Ватиканский кодекс» (IV в.). Рим, Biblioteca del Vaticano, Vat. Graec. 1209. В рукописи отсутствует ряд псалмов (Пс 104:27-136:6), включая «псалмы восхождений».

R — греко-латинская Веронская Псалтирь (VI–VII вв.). Biblioteca Capitolare di Verona, I.

Ra — обозначение греческих рукописей, введенное А. Ральфом в «Справочнике греческих рукописей Ветхого Завета» (1934)<sup>1221</sup>.

S — Codex Sinaiticus — «Синайский кодекс» (IV в.). Лондон, British Museum, Graec. 259. В настоящем исследовании мы опирались на Кембриджское издание Codex Sinaiticus 2012 года, которое включает в себя как основную часть Codex Sinaiticus, так и найденные в середине XX века фрагменты<sup>1222</sup>.

T — Psalterium Turicense — «Туриченская Псалтирь» (VI–VII вв.). Цюрих, Zentralbibliothek Zürich; Ватикан, Biblioteca Apostolica Vaticana<sup>1223</sup>.

1219 — «Вашингтонский кодекс» (V в.) в соответствии с нумерацией рукописей псалмов А. Ральфа<sup>1224</sup>. Вашингтон, Freer Gallery of Art, Washington MS II.

### Современные издания

<sup>1221</sup> В настоящем исследовании мы пользуемся более современным изданием «Справочника греческих рукописей Ветхого Завета» А. Ральфа: Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert / Ed. D. Fraenkel. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

<sup>1222</sup> Codex Sinaiticus : Septuagint and New Testament. Cambridge, UK : The Codex Sinaiticus Project Board, 2012.

<sup>1223</sup> Как отмечал Генри Свит, слова из латинской Вульгаты на полях псалмов, написанные рукой современника рукописи, указывают на ее западное происхождение. Деление 118 псалма на 12 разделов, начинающихся с 1, 16, 33, 49, 65, 73, 81, 97, 113, 132, 145 и 161 стихов (пелись по несколько раз на одну «славу»), соответствует Григорианской Псалтири и говорит о литургическом использовании книги в Римской Церкви. Цюрихская Псалтирь свободна от многих грубых ошибок, присущих более ранним рукописям, исправлений немного, текст манускрипта часто согласуется с Александрийским кодексом и, «что еще более заметно, со вторым корректором Синайского кодекса». — Swete H. B. Greek Old Testament according to the Septuagint. Cambridge : The University press, 1891. P. X–XII.

<sup>1224</sup> Rahlfs A. Psalmi Cum Odis. P. 12.

BHK — Biblia Hebraica (Kittel) (1951).

BHS — Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997).

CCSL — Corpus Christianorum Series Latina (1953–2023).

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (1866–2022).

HALOT — Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (1994–2000).

HUB — Hebrew University Bible (1995, 1997).

LXX — греческий перевод Ветхого Завета Семидесяти толковников (Септуагинта). В настоящем исследовании за текст LXX мы принимаем издание: *Septuaginta* / Eds. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

NETS — A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title (2007).

NRSV — New Revised Standard Version (1989).

PG — Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)*. Paris: J.-P. Migne, 1857–1866.

PL — Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus (Series Latina)*. Paris: J.-P. Migne, 1857–1866.

Vulg — *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (1969).

### Сокращения для филологического анализа

acc. — accusativus — винительный падеж, аккузатив

act. — activum — активный залог

adj. — adjective — прилагательное

adv. — adverbium — наречие

aor. — aoristus — аорист

conj. — conjunctivus — сослагательное наклонение

dat. — dativus — дательный падеж

fem. — femininum — женский род

fut. — futurum — будущее время

gen. — genitivus — родительный падеж

imp. — imperativus — повелительное наклонение

impf. — imperfectum — имперфект

ind. — indicative — изъявительное наклонение

inf. — infinitivus — инфинитив

m. — masculinum — мужской род

med. — medium — средний залог

n. — neutrum — средний род

niph. — niph'al, niph'al — биньян нифаль, одна из семи производных основ еврейских глаголов

nom. — nominativus — именительный падеж

part. — participium — причастие

pass. — passivum — страдательный залог

pf. — perfectum — перфект

pl. — pluralis — множественное число

praes. — praesens — настоящее время

pron. — pronomen — местоимение

sing. — singularis — единственное число

subst. — substantivum — существительное

### Другие сокращения

ап. — апостол

архим. — архимандрит

блаж. — блаженный

в. — век

ВЗ — Ветхий Завет

ВТ — Вавилонский Талмуд

г. — год

гл. — глава

др. — другие

иер. — иерей

и т. д. — и так далее

и т. п. — и тому подобное

им. — имени

ИТ — Иерусалимский Талмуд

М — Мишна

МТ — Масоретский текст Священного Писания Ветхого Завета. В настоящем исследовании за текст МТ мы принимаем издание: Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997).

НЗ — Новый Завет

н. э. — новая эра

ок. — около

прот. — протоиерей

проч. — прочее

ПЭ — Православная энциклопедия

равноап. — равноапостольный

РБО — Российское Библейское Общество

свт. — святитель

свящ. — священник

Синод. — Синодальный перевод Священного Писания

см. — смотри

СПб. — Санкт-Петербург

СПбДА — Санкт-Петербургская православная духовная академия

ср. — сравни

ст. — стих

Т — Тосефта

т. е. — то есть

[ ] — текст, добавленный при переводе для связности мысли

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

## Источники

1. Аверинцев, С. С. Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы / С. С. Аверинцев. — Киев : Дух і літера, 2004. — 500 с.
2. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 года, сличенная по церковнославянским и русским переводам с греческим текстом и еврейским, с примечаниями : в 4 т. Т. 4. / архим. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев). — Москва : Тип. И. Ефимова, 1881. — 308 с.
3. Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы / свт. Афанасий Великий. — Москва : Издательство «Благовест», 2008. — 523 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Москва : Российское Библейское Общество, 2000. — 1376 с.
5. Библия. Современный русский перевод. — Москва : Российское Библейское Общество, 2011. — 1585 с.
6. Василий Великий, свт. Творения : в 2 т. Т. 2 : Аскетические творения. Письма / свт. Василий Великий. — Москва : Сибирская Благовонница, 2009. — 1232 с. — (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе).
7. Евсевий Кесарийский (Памфил). Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Памфил (Евсевий Кесарийский). — Санкт-Петербург : Типография Е. Фишера, 1849. — 499 с.
8. Иваницкий, В. Ф. Письмо Аристея к Филократу (введение, перевод и комментарии) / В. Ф. Иваницкий // Труды Киевской Духовной Академии. — 1916. — Т. 2. — «Июль — август», с. 153–198. «Сентябрь-октябрь», с. 1–37. «Ноябрь», с. 197–225.
9. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы / свт. Иоанн Златоуст. — Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. — 633, [1] с.
10. Иоанн Златоуст, свт. Толкование Священного Писания : в 9 т. Т. 2 : Беседы на псалмы / свт. Иоанн Златоуст. — Москва : Ковчег, 2006. — 736 с.
11. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война : сборник / Иосиф Флавий. — Москва : Эксмо, 2011. — 1343 с.
12. Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи : в 3 т. — Иерусалим; Запорожье : Еврейская книга, 2008. — 359 с.
13. Книга Псалмов Тегилим с комментарием Раши / пер. с ивр. М. Левинова. — Москва; Нью-Йорк : Книжники, Лехаим, 2011. — 880 с.



14. Мишна : в 6 т. / пер. с ивр. М. Левинова. — Москва : Книжники, Лехаим, 2011–2015.
15. Псалтырь 1683 года в переводе Авраамия Фирсова / ред. Е. А. Целунова. — München : Verlag Otto Sagner, 1989. — 652 с.
16. Феодорит Кирский, блаж. Творения : в 2 т. Т. 2 : Изъяснение псалмов / блаж. Феодорит Кирский. — Москва : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. — 535 с.
17. Юнгеров, П. А. Псалтырь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями / П. А. Юнгеров. — Казань : Центральная типография, 1915. — 224 с.
18. A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title / Eds. A. Pietersma, B. G. Wright. — New York; Oxford : Oxford University Press, 2007. — 1027 p.
19. Aristophanes. Aristophanes Comoediae. Vol. 1 / Aristophanes. — Oxford : Clarendon Press, 1907. — 362 p.
20. Aristophanis. Fabulae. Vol. II / Aristophanis. — Oxford : Oxford University Press, 2007. — 336 p.
21. Bardy, G. Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Tome 2 / Sources chrétiennes. — Vol. 41. — Paris : Éditions du Cerf, 1955. — 472 p.
22. Basilii regula a Rufino Latine versa // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. — Vol. 86. — Vindobonae : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986. — 330 p.
23. Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Aufl., rev. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. — 1646 S.
24. Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatem Versionem. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969. — 2754 p.
25. Black, M. Apocalypsis Henochi Graece / M. Black // Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece. Vol. 3. — Leiden : Brill, 1970. — 246 p.
26. Clemens Alexandrinus. Vol. 2. Stromata. Book I–VI. / Clemens Alexandrinus. // Die griechischen christlichen Schriftsteller. — Vol. 15. — Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. — 544 p.
27. Clément d'Alexandrie. Le pédagogue. Vol. 3 (3). / Clément d'Alexandrie // Sources Chrétiennes. — Vol. 158. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1970. — 242 p.
28. Codex Sinaiticus: Septuagint and New Testament. — Cambridge, UK : The Codex Sinaiticus Project Board, 2012. — 190 p.
29. De Rossi, G. B. Variarum lectionum Veteris Testamenti: ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae. Vol. 1–5 / G. B. De Rossi. — Parma : Ex Regio Typographeo, 1784–1798.

30. De Strycker, É., Quecke, H. La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques / *Subsidia hagiographica*. — Vol. 33 / É. De Strycker, H. Quecke. — Brussels : Société des Bollandistes, 1961. — 480 p.
31. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil II. Kommentar zu Psalm 22–26,10 / Didymos der Blinde // *Papyrologische Texte und Abhandlungen*. — Band 4. — Bonn : Rudolf Habelt, 1968. — 257 S.
32. Die ältesten Apologeten / hrsg. E. J. Goodspeed. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. — 380 S.
33. Field, F. Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari. Vol. 2. / F. Field. — Oxford : Clarendon Press, 1875. — 1136 p.
34. Gaon, S. The Book of Psalms: Tafsir and Arabic Commentary / S. Gaon. — Jerusalem, 1966. — 157 p.
35. Gregorii Nysseni opera. Vol. 5. In inscriptiones Psalmorum ; In sextum Psalmum ; In Ecclesiasten homiliae / Eds. J. McDonough, P. Alexander. — Leiden : Brill, 1962. — 454 [viii] p.
36. Gruber, M. Rashi's Commentary on Psalms / M. Gruber. — Leiden, Boston : Brill, 2004. — 914 [xvi] p.
37. Heikel, I. A. Eusebius Werke. Vol. 6. Die Demonstratio evangelica // Die griechischen christlichen Schriftsteller. — Vol. 23. — Leipzig : J. C. Hinrichs, 1902. — 1040 S.
38. Hieronymus Stridonensis. Tractatus sive homiliae in psalmos / Hieronymus Stridonensis // *Corpus Christianorum Series Latina*. — Vol. 78. — Turnholti [Belgium] : Brepols, 1958. — 579 p.
39. Hilarius Pictaviensis. Tractatus super Psalmos / Hilarius Pictaviensis // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. — Vol. 22. — Praegae, Vindobonae, Lipsiae : F. Tempsky, G. Freytag, 1891. — 888 p.
40. Hesychius. Commentarius brevis / Hesychius // *Jagic V. Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio Graeca*. — Vienna : Holzhausen, 1917. — 338 p.
41. Kennicott, B. Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus. Vol. 1–2 / B. Kennicott. — Oxonii [Oxford] : E Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1776–1780. — 1589 p.
42. La Bible d'Alexandrie. Vol. 17 : Les Proverbes. — Paris : Les Éditions du Cerf, 2000. — 360 p.
43. La Bible d'Alexandrie. Vol. 20 : Les Psaumes. Vol. 1 : Psaumes 1–40 (41 TM). — Paris : Les Éditions du Cerf, 2021. — 462 p.
44. La Bibbia dei Settanta. Vol. III : Libri poetici // Antico e Nuovo Testamento. — Vol. 16. — Brescia : Morcelliana, 2020. — 1232 p.

45. Migne, J.-P. *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)*. Vol. 16, 24, 27, 31, 55, 80–81, 128. — Paris : J.-P. Migne, 1857–1866.
46. Migne, J.-P. *Patrologiae cursus completus (Series Latina)*. Vol. 70. — Paris : J.-P. Migne, 1844. — 753 p.
47. Mühlenberg, E. *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. Vol. 2 (2) // *Patristische Texte und Studien*. — Vol. 16. — Berlin; New York : De Gruyter, 1977. — 367 p.
48. *Novum Testamentum Graece*. 28th Edition. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. — 890 S.
49. Origenes. *Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] // Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* / Ed. J. B. Pitra. Vol. 2–3. — Paris: Tusculum, 1884, 1883. — Vol. 2. P. 444–483. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364.
50. Origène. *Homélies sur l'Exode / Origène // Sources chrétiennes*. — Vol. 321. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1985. — 485 p.
51. *Origenes Werke: eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*. Vol. 13. *Die neuen Psalmehomilien / Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge*. — Berlin, Munich, Boston : De Gruyter, 2015. — 651 S.
52. *Origenes Werke*. Vol. XI. *Commentarius in Matthaeum*. Vol II. / *Origenes // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. — Vol. 38. — Leipzig : Teubner, 1976. — 254 p.
53. Philo. Vol. IV (X). *De confusione linguarum ; De migratione Abrahami ; Quis rerum divinarum heres ; De congressu quaerendae eruditionis gratia* / Trans. F. H. Colson, G. H. Whitaker, J. W. Earp. — London; England; Cambridge, MA : William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1932. — 612 p.
54. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1–3 / *Philonis Alexandrini*. — Berlin : Reimer, 1896. — Vol. 1 : 298 p. Vol. 2 : 314 p. Vol. 3 : 306 p.
55. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol 4 : *De Abrahamo. De Josepho. De vita Mosis (I–II). De decalogo* / *Philonis Alexandrini*. — Berlin : De Gruyter, 1962. — 339 p.
56. Rahlfs, A. *Vetus Testamentum Graecum*. Vol. X : *Psalmi Cum Odis* / A. Rahlfs. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (Reprint 1931). — 366 p.
57. Rehm, B.; Strecker, G. *Die Pseudoklementinen: Band I : Homilien* / B. Rehm, G. Strecker. — Berlin, New York : De Gruyter, 1992. — 288 p.
58. Risch, F. X. *Eusebius Werke*. Band X/3 : *Kommentar zu Psalm 101–150. Die Fragmente* / F. X. Risch. — Berlin; Boston : Walter de Gruyter, 2022. — 363 p.
59. Sanders, J. A. *The Dead Sea Psalms* / J. A. Sanders. — Ithaca : Cornell University Press, 1967. — 174 p.

60. Sanders, J. A. The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>) / J. A. Sanders // Discoveries in the Judaeen Desert of Jordan. Vol. IV. — Oxford : The Clarendon Press, 1965. — 99 p.
61. Sanders, H. A. The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection / H. A. Sanders. — New York : The Macmillan Company, 1917. — 357 p.
62. Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II : Psalmen bis Daniel / Hrsg. von M. Karrer, W. Kraus. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. — 1704 S.
63. Septuaginta: Apparatus Criticus. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. — 1020 p.
64. Septuaginta: SESB Edition. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. — 941 p.
65. Swete, H. B. Greek Old Testament according to the Septuagint / H. B. Swete. — Cambridge : The University press, 1891. — 934 p.
66. Swete, H. B. The Old Testament in Greek: According to the Septuagint / H. B. Swete. — Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1909. — 947 p.
67. Tischendorf, C. Psalterium Turicense purpureum / C. Tischendorf. — Lipsiae [Leipzig] : J. C. Hinrichs, 1869. — 296 p.
68. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. I–XXII / .Trans. J. Neusner. — Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2011.
69. The Jerusalem Talmud: A Translation and Commentary. Vol. I–XXVIII / Trans. J. Neusner. — Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2008.
70. The Midrash on Psalms. Vol. 1–2 / Trans. W. G. Braude // Yale Judaica. — Vol. 13. — New Haven : Yale University Press, 1959.
71. The Roman Psalter. — Collegeville, MN : Liturgical Press, 1999. — 358 p.
72. The Targum of Psalms / Trans. D. M. Stec // The Aramaic Bible. — Vol. 16. — Collegeville, MN : Liturgical Press, 2004. — 254 p.
73. Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Vol. 1–5. — Oxonii [Oxford] : E Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1798–1827.
74. Ulrich, E. The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / E. Ulrich. — Leiden, Boston : Brill, 2010. — 796 p.
75. Weber, R., Gryson, R. Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. 5th revised edition / R. Weber, R. Gryson. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1969. — 1980 p.
76. Whittaker, M. Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas. 2nd ed. / M. Whittaker // Die griechischen christlichen Schriftsteller. — Vol. 48. — Berlin: Akademie-Verlag, 1967. — 144 S.

### Литература

77. Алексеев, А. А. Текстология славянской Библии / А. А. Алексеев. — Санкт-Петербург : Издательство «Дмитрий Буланин», 1999. — 254 с.
78. Андреев, В. А. О толковании на Псалтирь Ириней, архиепископа Псковского. Историко-библиографический очерк / В. А. Андреев. — Москва : Синодальная типография, 1908. — 15 с.
79. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. — 368 с. — Москва : Языки славянской культуры, 2004.
80. Бартелеми, Д. Бог и его образ: очерк библейского богословия / Д. Бартелеми. — Милан : Христианская Россия, 1992. — 281 с.
81. Вевюрко, И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли / И. С. Вевюрко. — Москва : МГУ имени М. В. Ломоносова, 2018. — 912 с.
82. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. — Санкт-Петербург : Изд. автора, 1899. — 1370 с.
83. Вишняков, Н., прот. О происхождении Псалтири / прот. Н. Вишняков. — Санкт-Петербург : Тип. А. И. Поповицкого и Ф. Г. Елеонского, 1875. — 558 с.
84. Вольф, Ф., Малинаускене, Н. К. Древнегреческий язык. Начальный курс. Ч. 3 / Ф. Вольф, Н. К. Малинаускене. — Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. — 168 с.
85. Дворецкий, И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1 / И. Х. Дворецкий. — Москва : Гос. издательство иностранных и национальных словарей, 1958. — 1044 с.
86. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. — Москва : Русский язык, 2000. — 846 с.
87. Десницкий, А. С. Поэтика библейского параллелизма / А. С. Десницкий. — Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 554 с.
88. Дьяконов, И. М. История Мидии: от древнейших времен до конца IV в до н. э. / И. М. Дьяконов. — Москва–Ленинград : Академия наук СССР, 1956. — 488 с.
89. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга / Сост. Ю. А. Цыганков. — Санкт-Петербург : Библия для всех, 2005. — 559 с.
90. Ириней (Пиковский), иером. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс 119–133) в греческой христианской традиции / иером. Ириней (Пиковский) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2020. — № 3 (31). — С. 13–43.

91. Ириной (Пиковский), иером. Интерпретация надписания «песней восхождения» (Пс 119–133) в иудейской традиции / иером. Ириной (Пиковский) // Богословский вестник. — 2020. — № 1 (36). — С. 17–41.
92. Ириной (Пиковский), иером., Эйвазов, Н., иер. Псалтирь: книга жизни. Комментарий к тексту Синодальной Библии / иером. Ириной (Пиковский), иер. Н. Эйвазов. — Москва : Сретенский монастырь, 2023. — 960 с.
93. Корсунский, И. Н. Перевод LXX: его значение в истории греч. языка и словесности / И. Н. Корсунский. — Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, собств. тип., 1897. — 706 с.
94. Орда, Х., свящ. Руководственное пособие к пониманию Псалтири / свящ. Х. Орда. — Москва; Санкт-Петербург : Лествица, Диоптра, 2000 (По изд. 1882 г.). — 462 с.
95. Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений) / Сост. свящ. Г. Дьяченко. — М. : Отчий дом, 2004. [Репр. воспр. изд. 1900 г.]. — 1120 с.
96. Православная энциклопедия. Т. 1, 4, 27, 41. — Москва : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2000–2020.
97. Садов, А. Из истории уяснения древне-латинского и Иеронимова текста Библии / А. Садов // Христианское чтение. — 1913 (февраль). — С. 214–238.
98. Селезнев, М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты / М. Селезнев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — Москва, 2016. — № 4 (34). — С. 7–28.
99. Селезнев, М. Г. Септуагинта: греческая Библия на перекрестке еврейской и греческой культурных традиций / М. Г. Селезнев. — Москва : Гранат, 2021. — 203 с.
100. Славятинская, М. Н. Учебник древнегреческого языка / М. Н. Славятинская. — Москва : Филоматис, 2003. — 620 с.
101. Соболевский, С. И. Древнегреческий язык / С. И. Соболевский. — Санкт-Петербург : Университетская книга, Издательство Олега Абышко, 2013. — 616 с.
102. Тов, Э. Текстология Ветхого Завета / Э. Тов. — Серия : Современная библеистика. — Москва : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2001. — 424 с.
103. Шилов, С., свящ. Песни восхождения: псалмы 119–133 и их место в иудейской традиции, святоотеческой экзегетике и современной библеистике / свящ. Сергей Шилов. — Держинский : Николо-Угрешская Духовная семинария, 2017. — 199 с.
104. Штаудингер, Р. Я. Употребление ревизий Акилы, Симмаха и Феодотиона в экзегезе отцов Церкви (I–V вв.) / Р. Я. Штаудингер // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — Екатеринбург, 2021. — № 34. — С. 47–79.

105. XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Munich, 2013 // *Septuagint and Cognate Studies*. Vol. 64. — Atlanta : SBL Press, 2016. — 780 p.
106. *A Dictionary of the Bible: Dealing with Its Language, Literature, and Contents Including the Biblical Theology*. Vol. 1–5. — New York; Edinburgh: Charles Scribner's Sons; T. & T. Clark, 1911–1912.
107. Aejmelaeus A. On the trail of the Septuagint translators. *Collected Essays / A. Aejmelaeus*. — Leuven; Paris; Dudley, MA : Peeters, 2007. — 326 p.
108. Albrecht, F. Report on the Göttingen Septuagint / F. Albrecht // *Textus. Journal on textual criticism of the Hebrew Bible*. — 2020. — Vol. 29. — No. 2. — P. 201–220.
109. Allen, L. C. *Word Biblical Commentary*. Vol. 21. *Psalms 101–150 (Revised)* / L. C. Allen. — Dallas : Word Inc., 2002. — 450 c.
110. Amzallag, N. Psalm 120 and the question of authorship of the songs of Ascents / N. Amzallag // *Journal for the Study of the Old Testament*. — 2021. — Vol. 45. — № 4. — P. 588–604.
111. Amzallag, N., Avriel, M. Complex antiphony in Psalms 121, 126 and 128: The steady responsa hypothesis / N. Amzallag, M. Avriel // *Old Testament Essays*. — 2010. — Vol. 23. — No. 3. — P. 502–518.
112. Armstrong, R. M. *Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections* / R. M. Armstrong // *Journal of Biblical Literature*. — 2012. — Vol. 131. — No. 3. — P. 487–506.
113. Arndt, W., Danker, F. W., Bauer, W., Gingrich, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / W. Arndt, F. W. Danker, W. Bauer, F. W. Gingrich. — Chicago : University of Chicago Press, 2000. — 1108 p.
114. Astour, M. C. Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin. / M. C. Astour // *Journal of Biblical Literature*. — 1976. — Vol. 95. — No. 4. — P. 567–579.
115. Auffret, P. *Là montent les tribus: Etude structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux* / P. Auffret. — Berlin, New York : De Gruyter, 1999. — 315 p.
116. Austermann, F. *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* / F. Austermann. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
117. Auwers, J.-M. *Les voies de l'exégèse canonique du Psautier*. / J.-M. Auwers // *The Biblical Canons*. — Leuven : University Press, Peeters, 2003. P. 5–26.
118. Barker, D. G. "The Lord Wathes over You": a Pilgrimage Reading of Psalm 121. / D. G. Barker // *Bibliotheca Sacra*. — 1995. — Vol. 152 (606). — P. 163–181.

119. Barker, D. G. *Voices for the Pilgrimage: A Study in the Psalms of Ascent* / D. G. Barker // *The Expository Times*. — 2005. — Vol. 116. — No. 4. — P. 109–116.
120. Bartley, K. R. *A study of the Hebrew text of Psalm 132* / K. R. Bartley. — Columbus, OH : The Ohio State University, 2004. — 88 p.
121. Barthélemy, D. *Critique textuelle de l’Ancien Testament. Tome 4 : Psaumes* / D. Barthélemy // *Orbis Biblicus et Orientalis*. — Vol. 50/4. — Fribourg, Göttingen : Academic Press, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
122. Becking, B. *God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121* / B. Becking // *Journal of Hebrew Scriptures*. — 2009. — Vol. 9. — P. 2–10.
123. Beeckman, B. *Theologica variatio? An examination of the variation in the Greek rendering of יהוה and אלהים in LXX Proverbs* / B. Beeckman // *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*. — 2022. — Vol. 78. — No. 1, a7448. — P. 1–6.
124. *Beiträge zur Psalmenforschung*. — Würzburg: Echter Verlag, 1988. — 384 p.
125. Bons, E. *Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter* / E. Bons // *Et Sapienter Et Eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. — P. 69–79.
126. Booij, T. *Psalm 132: Zion’s Well-Being* / T. Booij // *Biblica*. — 2009. — Vol. 90. — No. 1. — P. 75–83.
127. Booij, T. *Psalm 133: Behold, how good and how pleasant* / T. Booij // *Biblica*. — 2002. — Vol. 83. — No. 2. — P. 258–267.
128. Booij, T. *Psalms 120–136: Songs for a Great Festival* / T. Booij // *Biblica*. — 2010. — Vol. 91. — No. 2. — P. 241–255.
129. Bouet, F. *Les Cantiques des degrés (psaumes 119-133) selon la Bible grecque des Septante* / F. Bouet. — Leuven : Peeters, 2013. — 282 p.
130. Bratcher, R. G., Reyburn, W. D. *A Translator’s Handbook on the Book of Psalms* / R. G. Bratcher, W. D. Reyburn. — New York : United Bible Societies, 1991. — 1219 p.
131. Briggs, C. A., Briggs, E. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. 2* / C. A. Briggs, E. A. Briggs // *International Critical Commentary*. — New York: C. Scribner’s Sons, 1907. — 571 p.
132. Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* / F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. — Oxford : Clarendon Press, 1977. — 1184 p.
133. Burkitt, F. C. *The Syriac Psalter* / F. C. Burkitt // *The Journal of Theological Studies*. — 1905. — Vol. 6. — No. 22. — P. 286–290.
134. Bittenweiser, M. *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation* / M. Bittenweiser. — New York : Ktav, 1938. — 941 p.



135. Calwer Bibellexikon: Biblisches Handwörterbuch Illustriert. — Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1912. — 1048 S.
136. Cantarino, V. Book Review: Biblia Polyglotta Matritensia O: Prooemium. 7/21: Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum / V. Cantarino // Theological Studies. — 1959 (May). — Vol. 20. — No. 2. — P. 280–282.
137. Ceram, C. W. Gods, Graves, and Scholars: The Story of Archaeology / C. W. Ceram. — New York: Alfred A. Knopf, 1967. — P. 130–131.
138. Ceulemans, R. Apollinaris of Laodicea in the Catenae as a Source of Hexaplaric Readings / R. Ceulemans // Zeitschrift für antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity. — 2011. — Vol. 15. — No. 3. — P. 431–449.
139. Ceulemans, R. Theodoret and the Antiochen text of the Psalms / R. Ceulemans // XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. — Atlanta, GA: SBL Press, 2016. — P. 149–164.
140. Cheyne, T. K. The Book of Psalms: Translated from a Revised Text with Notes and Introduction. Vol. 2 / T. K. Cheyne. — New York: Thomas Whittaker, 1904. — 431 p.
141. Childs, B. S. Psalm titles and midrashic exegesis / B. S. Childs // Journal of Semitic Studies. — 1971. — Vol. 16. — No. 2. — P. 137–150.
142. Clines, D. J. A. The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 1–8 / D. J. A. Clines. — Sheffield: Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 1993–2011.
143. Congress Volume Basel 2001 // Supplements to Vetus Testamentum. — Vol. 92. — Leiden; Boston: Brill, 2002. — 409 p.
144. Cook, J. A Theology of the Septuagint? / J. Cook // Old Testament Essays. — 2017. — Vol. 30. — No. 2. — P. 265–282.
145. Cook, J. Contextuality and the Septuagint / J. Cook // HTS Theologies Studies / Theological Studies. — 2019. — Vol. 75. — No. 3, a5029. — P. 1–7.
146. Cooke, G. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel / G. Cooke // International Critical Commentary. — Edinburgh: T. & T. Clark, 1936. — 558 p.
147. Cordes, A. Spricht Ps 109 LXX von einem Messias oder nicht? / A. Cordes // The Septuagint and messianism. — Louven: Louven University Press, 2006. — P. 253–260.
148. Creach, J. F. D. Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter / J. F. D. Creach // Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series. — Vol. 217. — Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. — 156 p.
149. Crenshaw, J. L. Old Testament Wisdom: An Introduction / J. L. Crenshaw. — Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010. — 328 p.

150. Gregory, B. C. *The Theology and Spirituality of the Psalms of Ascents* / B. C. Gregory. — New York : Paulist Press, 2022. — 112 p.
151. Crow, L. D. *The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion* / L. D. Crow. — Atlanta, Georgia : The Society of Biblical Literature, 1996. — 240 p.
152. Dahood, M. *Psalms: Introduction, Translation, and Notes. Vol. I–III* / M. Dahood // *Anchor Yale Bible*. — Vol. 16, 17, 17A. — New Haven; London : Yale University Press, 2008.
153. Davidson, R. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms* / R. Davidson. — Grand Rapids, MI; Edinburgh : W. B. Eerdmans; Handsel Press, 1998. — 484 p.
154. Debrunner, A. *Zur ebersetzungstechnik der Septuaginta: Der Gebrauch des Artikels bei κύριος* / A. Debrunner // *Vom Alten Testament. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — Vol. 41. — Giessen : Töpelmann, 1925. — S. 69–78.
155. Demarchi, F. *Milanese Early Medieval Psalters: Models and Influences from West and East* / G. Demarchi // *Illuminating the Middle Ages*. — Leiden : Brill, 2020. — P. 19–35.
156. *Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und theologische Aspekte*. — Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York : Herder, 2001. — 347 S.
157. *Die Septuaginta — Geschichte, Wirkung, Relevanz. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch, Wuppertal 21.-24. Juli 2016 // LXX. D.* — Vol. 6. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2018. — 947 S.
158. *Die Septuaginta — Orte und Intentionen. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch, Wuppertal 24.-27. Juli 2014 // LXX.D.* — Vol. 5. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. — 923 S.
159. *Die Septuaginta — Text, Wirkung, Rezeption. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch, Wuppertal 19.-22. Juli 2012 // LXX.D.* — Vol. 4. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2014. — 942 S.
160. *Die Theologie der Septuaginta — Theology of the Septuagint (Handbuch zur Septuaginta — Handbook of the Septuagint. — Vol. 5)* / Eds. H. Ausloos, B. Lemmelijn. — München : Gütersloher Verlagshaus, 2020. — 605 S.
161. *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta — The history of the Septuagint's impact and reception // Handbuch zur Septuaginta — Handbook of the Septuagint. — Vol. 6.* — München : Gütersloher Verlagshaus, 2022. — 690 S.
162. *Directions in biblical Hebrew poetry* / Ed. E. Follis // *JSOT Supplement Series*. — Vol. 40. — Sheffield: JSOT Press, 1987. — 340 p.
163. Dines, J. M. *The Septuagint* / J. M. Dines. — London, New York: T&T Clark, 2004. — 216 p.
164. Donner, H. *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* / H. Donner // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — Vol. 224. — Berlin; New York: De Gruyter, 1994. — 311 p.

165. Dorival, G., Harl, M., Munnich, O. *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* / G. Dorival, M. Harl, O. Munnich. — Paris : Ed. du CNRS, 1999. — 368 p.
166. Doyle, B. *Metaphora Interrupta: Psalm 133* / B. Doyle // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. — 2001. — Vol. 77. — No. 1. — P. 5–22.
167. Dziatzko, K. *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens* / K. Dziatzko. — Leipzig: BG Teubner, 1900. — 224 S.
168. Ellard, G. *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins* / G. Ellard // *Speculum*. — 1956. — Vol. 31. — No. 4. — P. 731–732.
169. Emerton, J. A. *The Meaning of šēnā' in Psalm CXXVII* / J. A. Emerton // *Vetus Testamentum*. — 1974. — Vol. 24. — P. 15–31.
170. Emanuel, D. *The diachronic order of Psalms 134-136* / D. Emanuel // *Hebrew Studies*. — 2013. — Vol. 54. — P. 79–92.
171. Erwin, H. M. *Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms* / H. M. Erwin. — Princeton, NJ : Princeton Theological Seminary, 1962. — 127 p.
172. Fidora, A. *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus: Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert* / A. Fidora. — Berlin : Akademie Verlag, 2009. — 213 S.
173. Flashar, M. *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter* / M. Flashar // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. — 1912. — Vol. 32. — S. 81–116, 161–189, 241–268.
174. Flint, P. W. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* / P. W. Flint // *Studies on the Texts of the Desert of Judah*. — Vol. 17. — Leiden, New York, Köln : Brill, 1997. — 322 p.
175. Füglistner, N. *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende* / N. Füglistner // *Beiträge zur Psalmenforschung* / Ed. J. Schreiner. — Würzburg : Echter, 1988. — P. 319–384.
176. Futato, M. D. *Beginning Biblical Hebrew* / M. D. Futato. — Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2003. — 368 p.
177. Gesenius, W. *Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd ed.* / W. Gesenius. — Oxford : Clarendon Press, 1910. — 413 p.
178. Gesenius, W., Tregelles, S. P. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* / W. Gesenius, S. P. Tregelles. — Bellingham, WA : Logos Bible Software, 2003. — 930 p.
179. Gesenius, W., Zimmern, H., Müller, W. M., Weber, O. *Hebräisches Und Aramäisches Handwörterbuch Über Das Alte Testament* / W. Gesenius, H. Zimmern, W. M. Müller, O. Weber. — Leipzig : F. C. W. Vogel, 1915. — 1013 S.

180. Goulder, M. D. *The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150* / M. D. Goulder // *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. — Vol. 258. — Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998. — 354 p.
181. Gunkel, H., Begrich, J. *Introduction to Psalms: The genres of the religious lyric of Israel* / H. Gunkel, J. Begrich. — Mercer University Press, 1998.
182. Gunkel, H. *Die Psalmen* / H. Gunkel. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. — 388 p.
183. Gunkel, H. *Die Psalmen Übersetzt Und Erklärt* / H. Gunkel // *Handkommentar Zum Alten Testament*. — Vol. 2/2. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. — 639 p.
184. Gunkel, H. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* / H. Gunkel. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 (repr. 1933). — 637 p.
185. Jain, E., Steudel, A., Fricker, D. *Les manuscrits psalmiques de la mer Morte et la réception du psautier à Qumran* / E. Jain, A. Steudel, D. Fricker // *Revue des sciences religieuses*. — 2003. — Vol. 77. — No. 4. — P. 529–543.
186. Jastrow, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* / M. Jastrow. — Vol. 1–2. — London; New York : Luzac & Co.; G. P. Putnam's Sons, 1903. — 718 p.
187. Jeremias, J. *Psalm 130 Und Luthers Nachdichtung* / J. Jeremias // *Theologische Beiträge*. — 1989. — Vol. 20. — P. 284–297.
188. Jones, E. *Middle and Passive Voice: Semantic Distinctions of the Niphal in Biblical Hebrew* / E. Jones // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — 2020. — Vol. 132. — No. 3. — P. 427–448.
189. Joosten, J. *Septuagint Greek and the Jewish Sociolect in Egypt* / J. Joosten // *Die Sprache der Septuaginta: The Language of the Septuagint. LXX.H 3*. — Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2016. — P. 246–256.
190. Joüon, P. *Grammaire de l'hébreu Biblique* / P. Joüon. — Rome : Institut Biblique Pontifical, 1947. — 547 p.
191. Joüon, P., Muraoka, T. *A Grammar of Biblical Hebrew* / P. Joüon, T. Muraoka. — Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2006. — 772 p.
192. Hossfeld, F.-L., Zenger, E. *Die Psalmen 101–150* / F.-L. Hossfeld, E. Zenger. — Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2008. — 912 p.
193. Hossfeld, F.-L., Zenger, E. *Psalms 3 : A Commentary on Psalms 101–150* / F.-L. Hossfeld, E. Zenger. — Minneapolis, MN : Fortress Press, 2011. — 600 p.
194. Hunter, A. G. *The Psalms of Ascents: A Late Festival Recovered?* / A. G. Hunter // *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. — Jerusalem : World Union of Jewish Studies, 1997. — P. 173–187.

195. Keel, O. Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Orte und Landschaften der Bibel : Band 4/1. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land / O. Keel. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. — 1384 S.
196. Keel, O. Kultische Brüderlichkeit—Ps 133 / O. Keel // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. — 1976. — Vol. 23. — No. 1/2. — P. 68–80.
197. Keet, C. C. A Study of the Psalms of Ascents: A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms 120 to 134 / C. C. Keet. — London : Mitre Press, 1969. — 99 p.
198. Keil, C. F., Delitzsch, F. Commentary on the Old Testament. Vol. 1–5 / C. F. Keil, F. Delitzsch. — Peabody, MA : Hendrickson, 1996.
199. Kim, S.-S. Reading the Songs of Ascents (Psalms 120–134) in Context / S.-S. Kim. — St. Paul, Minnesota : Luther Seminary, 2003. — 70 p.
200. King, E. G. The Psalms in three collections / E. G. King. — Cambridge : D. Bell, 1898. — 192 p.
201. Kirkpatrick, A. F. The Book of Psalms / A. F. Kirkpatrick. — Cambridge : Cambridge University Press, 1906. — 852 p.
202. Koenig, J. L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe / J. Koenig // Vetus Testamentum supplements. — Vol. 33. — Leiden : E. J. Brill, 1982. — 450 p.
203. Körting, C. Zion in den Psalmen / C. Körting. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2006. — 267 p.
204. Kraus, H.-J. A Continental Commentary. Vol. 1–2 / H.-J. Kraus. — Minneapolis, MN : Fortress Press, 1993.
205. Kraus, H.-J. Psalmen. — Teilbände 1–2/2 : Psalmenkommentar, Teilband 3 : Theologie der Psalmen / H.-J. Kraus. — Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1979.
206. Kselman, J. S. Semantic-Sonant Chiasmus in Biblical Poetry / J. S. Kselman // Biblica. — 1977. — Vol. 58. — No. 2. — P. 219–223.
207. Labuschagne, C. J. The Metaphor of the So-Called 'Weaned Child' in Psalm cxxxi / C. J. Labuschagne // Vetus Testamentum. — 2007. — Vol. 57. — No. 1. — P. 114–118.
208. Lange, J. P., Schaff, P., Moll, C. B., Briggs, C. A., Forsyth, J., Hammond, J. B., McCurdy, F. J., Conant, T. J. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms / J. P. Lange, P. Schaff, C. B. Moll, C. A. Briggs, J. Forsyth, J. B. Hammond, F. J. McCurdy, T. J. Conant — Bellingham, WA : Logos Bible Software, 2008. — 832 p.
209. Lampe, G. W. H. A Patristic Greek Lexicon / G. W. H. Lampe. — Oxford : The Clarendon Press, 1961. — 1616 p.
210. Lee, J. A. L. The Greek of the Pentateuch: Grinfield Lectures on the Septuagint 2011–2012 / J. A.-L. Lee. — Oxford : Oxford University Press, 2018. — 360 p.
211. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., McKenzie, R. A Greek-English Lexicon / H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie. — Oxford : Clarendon Press, 1996. — 2362 p.

212. Liebreich, L. J. The Songs of Ascents and the priestly blessing / L. J. Liebreich // *Journal of Biblical Literature*. — 1955. — Vol. 74. — No. 1. — P. 33–36.
213. Lorenzin, T. *I Salmi: nuova versione, introduzione e commento* / T. Lorenzin. — Milano: Paoline Editoriale Libri, 2014. — 634 p.
214. Lowe, E.-A. An unknown Latin psalter on Mount Sinai / E.-A. Lowe // *Scriptorium*. — 1955. — Vol. 9. — No. 2. — P. 177–199.
215. Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Revised Edition* / J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. — 678 p.
216. Marrs, R. R. *The šryr-hm'lw't (Psalms 120–134): A Philological and Stylistic Analysis* / R. R. Marrs. — Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 1983. — 192 p.
217. Mays, J. L. *Psalms* / J. L. Mays. — Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1994. — 457 p.
218. McCann Jr, J. C. Reviewed Work: “The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion” by Loren D. Crow / J. C. McCann Jr // *The Catholic Biblical Quarterly*. — 1997. — Vol. 59. — No. 3.
219. Meynet, R. *Les psaumes des montées* / R. Meynet // *Rhetorica Biblica et Semitica*. Vol. 9. — Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters, 2017. — 202 p.
220. Michal, G. *Exploring Rabbinic Approaches to the Psalms* / G. Michal // *Old Testament Essays*. — 2022. — Vol. 35. — No. 1. — P. 84–110.
221. Millard, M. *Die Komposition des Psalters: ein formgeschichtlicher Ansatz* / M. Millard. — Tübingen : Mohr, 1994. — 299 p.
222. Mitchell, D. C. *The Songs of Ascents: Psalms 120 to 134 in the Worship of Jerusalem's Temples* / D. C. Mitchell. — Newton Mearns, UK : Campbell Publications, 2015. — 312 p.
223. Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek* / F. Montanari. — Leiden; Boston : Brill, 2015. — 2434 p.
224. Montevecchi, O. *Quaedam de graecitate psalmorum cum papyris comparata* / O. Montevecchi // *Proceedings of the IX International Congress of Papyrology. Oslo 19–22 August 1958*. — Oslo : Norwegian Universities Press, 1961. — P. 293–310.
225. Moulton, J. H., Howard, W. F. *A Grammar of New Testament Greek: Accidence and Word-Formation*. Vol. 2 / J. H. Moulton, W. F. Howard. — Edinburgh: T. & T. Clark, 1963. — 576 p.
226. Mowinckel, S. *The Psalms in Israel's worship* / S. Mowinckel. — Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004. — 347 p.
227. Munnich, O. *Indices d'une Septante originelle dans le Psautier Grec* / O. Munnich // *Biblica*. — 1982. — Vol. 63. — No. 3. — P. 406–416.
228. Muraoka, T. *A Greek-English lexicon of the Septuagint* / T. Muraoka. — Louvain; Paris; Walpole, MA : Peeters, 2009. — 757 p.

229. Muraoka, T. *A Syntax of Septuagint Greek* / T. Muraoka. — Leuven; Paris; Bristol, CT : Peeters 2016. — 904 p.
230. Niese, B. *Excerpta ex Eudemi codice Parisino n. 2635 // Philologus. Supplemente.* — Vol. 15. — Leipzig : Dieterich, 1922. — P. 145–160.
231. Nihan, C. *David Superscripts in the Psalms and Concepts of Authorship in the Hebrew Bible / C. Nihan // Authorship and the Hebrew Bible / Eds. S. Ammann, J. Rhyder, K. Pyschny.* — Tübingen : Mohr Siebeck, 2022. — P. 193–208.
232. Nogalski, J. D. *The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski / J. D. Nogalski.* — Atlanta: SBL Press, 2017. — 380 p.
233. Norris, O. *Tracing Fortunatianus' Psalter / O. Norris // Fortunatianus redivivus: Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar / Ed. L. J. Dorfbauer.* — Berlin, Boston : De Gruyter, 2017. — P. 283–306.
234. Olofsson, S. *God Is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint / S. Olofsson.* — Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1990. — 208 p.
235. Olofsson, S. *Studying the word order of the Septuagint. Questions and possibilities / S. Olofsson // Scandinavian Journal of the Old Testament.* — 1996. — Vol. 10. — No. 2. — P. 217–237.
236. Owens, J. J. *Analytical Key to the Old Testament. Vol. 3 / J. J. Owens.* — Grand Rapids, MI : Baker Book House, 1989. — 660 p.
237. Pietersma, A. *David in the Greek Psalms // Vetus Testamentum / A. Pietersma.* — 1980. — Vol. 30. — No. 2. — P. 213–226.
238. Pietersma, A. *The Place of Origin of the Old Greek Psalter / A. Pietersma // The World of the Aramaeans I: Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion // Journal for the Study of the Old Testament Supplement.* — Vol. 324. — Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. — P. 252–274.
239. Pietersma, A. *Ra 2110 (P. Bodmer XXIV) and the text of the Greek Psalter / A. Pietersma // Studien zur Septuaginta.* — Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. — P. 262–286.
240. Pfisterer, A. *Remarks on Roman and non-Roman offertories / A. Pfisterer // Plainsong and Medieval Music.* — 2005. — Vol. 14. — No. 2. — P. 169–181.
241. Plater, W. E., White, H. J. *A Grammar of the Vulgate / W. Plater, H. J. White.* — Oxford : Clarendon Press, 1926. — 166 p.
242. Pomykala, K. E. *Images of David in Early Judaism / K. E. Pomykala // Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture.* — Vol. 1 / Ed. C. A. Evans. — London: T & T Clark International, 2003. — P. 33–46.
243. Porter, S. E. *Idioms of the Greek New Testament / S. E. Porter.* — Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999. — 339 p.

244. Putnam, A. J. “Dwelling Together” and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 / A. J. Putnam // *Obsculta*. — 2017. — Vol. 10. — No. 1. — P. 127–143.
245. Prinsloo, G. The role of space in the šîrē ham-ma‘alôt (Psalms 120-134) / G. Prinsloo // *Biblica*. — 2005. — Vol. 86. — No. 4. — P. 457–477.
246. Puech, É. La Pierre de Sion et l’autel des Holocaustes d’après un Manuscrit Hébreu de la Grotte 4 (4Q522) / É. Puech // *Revue Biblique*. — 1992. — Vol. 99. — No. 4. — P. 676–696.
247. Rahlfs, A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. / A. Rahlfs. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. — 566 p.
248. Ramantswana, H. David of the Psalters: MT Psalter, LXX Psalter and 11QPs<sup>a</sup> Psalter / H. Ramantswana // *Old Testament Essays*. — 2011. — Vol. 24. — No. 2. — P. 431–463.
249. Ravasi, G. Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione / G. Ravasi. — Vol. I–III. — Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986. — 1024 p.
250. Reider, J., Turner, N. An Index to Aquila: Greek-Hebrew, Hebrew-Greek, Latin-Hebrew; with the Syriac and Armenian evidence / J. Reider, N. Turner // *Vetus Testamentum, Supplements*. — Vol. 12. — Leiden : E. J. Brill, 1966. — 331 p.
251. Rohde, M. Wallfahrtspsalmen ohne Zionstheologie? Eine Auseinandersetzung mit der sog. Zionstheologie der Psalmen 120–134 / M. Ronde // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — 2014. — Vol. 126. — No. 3. — P. 383–401.
252. Ross, A. A Commentary on the Psalms. Vol. 1–3 / A. Ross. — Grand Rapids, MI : Kregel Academic, 2011–2016.
253. Sander, P. J. Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters. A Theological Analysis / P. J. Sander. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2020. — 290 p.
254. Sander, P. J. Bringing together and setting apart: The theological significance of alternate delimitations in the Hebrew and Greek Psalters / P. J. Sander. — New York : Fordham University, 2017. — 277 p.
255. Sanders, J. A. The Hebrew University Bible and Biblia Hebraica Quinta / J. A. Sanders // *Journal of Biblical Literature*. — 1999. — Vol. 118 — No. 3. — P. 518–526.
256. Sanders, J. A. Variorum in the Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>) / J. A. Sanders // *The Harvard Theological Review*. — 1966. — Vol. 59. — No. 1. — P. 83–94.
257. Sarna, N. M. On the Book of Psalms: Exploring the Prayers of Ancient Israel / H. M. Sarna. — Winona Lake, 1993. — 109 p.
258. Sawyer, J. F. A. An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm-Headings / J. F. A. Sawyer // *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*. — 1967. — Vol. 22. — P. 26–38.



259. Scott, N. B. Janus Parallelism in Job and Its Literary Significance / N. B. Scott // *Journal of Biblical Literature*. — 1996. — Vol. 115. — No. 2. — P. 313–320.
260. Seele, A. Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike / A. Seele. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. — 148 p.
261. Seeligman, I. L. The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems / I. L. Seeligman. — Leiden : Brill, 1948. — 124 p.
262. Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures / Eds. W. Kraus, R. G. Wooden — Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006. — 430 p.
263. Seybold, K. Die Psalmen / K. Seybold. — Tübingen : JCB Mohr, 1996. — 548 p.
264. Seybold, K. Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen / K. Seybold // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — 1979. — Vol. 91. — No. 2. — P. 247–267.
265. Seybold, K. Die Wallfahrtspsalmen: Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134 / K. Seybold // *Biblisch-theologische Studien*. — Vol. 3. — Neunkirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 1978. — 108 p.
266. Seybold, K. Introducing the Psalms / K. Seybold. — Edinburgh: T. & T. Clark, 1990. — 272 p.
267. Seybold, K. Studien zu Sprache und Stil der Psalmen / K. Seybold. — Berlin, New York : De Gruyter, 2010. — 366 p.
268. Schaper, J. Eschatology in the Greek Psalter / J. Schaper. — Tübingen : Mohr Siebeck, 1995.
269. Skeat, T. C. The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine / T.-C. Skeat // *Journal of Theological Studies*. — 1999. — Vol. 50. — No. 2. — P. 583–625.
270. Skehan, P. W. Gleanings from Psalm Texts from Qumrân / P. W. Skehan // *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*. (Alter Orient und Altes Testament. — Vol. 212.) — Kevelaer : Butzon & Bercker, 1981. — P. 439–452.
271. Slomovic, E. Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms / E. Slomovic // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. — 2009. — No. 91.3. — P. 350–380.
272. Sophocles, E. A. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from BC 146 to AD 1100) / E. A. Sophocles. — Cambridge, USA : Harvard University Press, 1887. — 1208 p.
273. Spieckermann, H. Die Verbindlichkeit des Alten Testaments: unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema / H. Spieckermann // *Jahrbuch für biblische Theologie*. — 1997. — Vol. 12. — P. 25–51.
274. Spieckermann, H. Psalmen Und Psalter Suchbewegungen Des Forschens Und Betens / H. Spieckermann // *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*. — Leiden, The Netherlands : Brill, 1998. — P. 137–153.

275. Stemberger, G. *Tosefta Studies: Manuscripts, Traditions, and Topics*, edited by Lutz Doering and Daniel Schumann / G. Stemberger // *Journal for the Study of Judaism*. — 2022. — Vol. 53. — No. 4–5. — P. 591–594.
276. Stocks, S. P. *The Form and Function of the Tricolon in the Psalms of Ascents: Introducing a New Paradigm for Hebrew Poetic Line-form* / S. P. Stocks. — Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2012. — 290 p.
277. Strugnell, J. A note on Ps. CXXVI. 1: בשוב יהוה את־שיבת ציון היינו כהלמים / J. Strugnell // *The Journal of Theological Studies*. — 1956. — Vol. 7. — No. 2. — P. 239–243.
278. *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Presented to Eugene Ulrich*. — Leiden, Boston : Brill, 2006. — 460 p.
279. Talmon, S. *Pisqah Be'emša' Pasuq and the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>)* / S. Talmon // *Textus*. — 1966. — Vol. 5. — P. 11–21.
280. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 1–6 / Ed. D. N. Freedman. — New York : Doubleday, 1992.
281. *The Book of Psalms: Composition and Reception // Vetus Testamentum, Supplements*. — Vol. 99. — Leiden; Boston : Brill, 2005. — 680 p.
282. *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* / Eds. G. Barbiero, M. Pavan, J. Schnocks. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2021. — 454 p.
283. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1–10. — Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
284. *The composition of the Book of Psalms* / Ed. E. Zenger — Leuven; Paris; Walpole, MA : Uitgeverij Peeters, 2010. — 826 p.
285. *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* / Ed. A. Schenker // *Septuagint and Cognate Studies*. — Vol. 52. — Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. — 168 p.
286. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1–5 / Ed. by L. Koehler, W. Baumgartner, M. E. J. Richardson, J. J. Stamm. — Leiden : E. J. Brill, 1994–2000.
287. *The Old Greek Psalter* / Eds. R. J. V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. — Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001. — 352 p.
288. *The Oxford Handbook of the Psalms*. / Ed. W. P. Brown. — New York, NY : Oxford University Press, 2014. — 686 p.
289. *The Oxford Handbook of the Septuagint* / Ed. A. G. Salvesen, T. M. Law. — Oxford : Oxford University Press, 2021. — 816 p.

290. Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 4th ed. / E. Tov. — Minneapolis : Fortress Press, 2022. — 524 p.
291. Tov, E. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. 3rd edition / E. Tov. — Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2015. — 248 p.
292. Tov, E. *The Greek and Hebrew Bible: collected essays on the Septuagint* / E. Tov. — Leiden; Boston; Köln : Brill, 1999. — 570 p.
293. Torczyner, H.  $\eta\omega\zeta$  Eine Mißverständene Hebräische Vokabel / H. Torczyner // *Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft Des Judentums*. — 1933. — Vol. 77 (N. F. 41). — No. 6. — P. 401–412.
294. *Trägerkreise in den Psalmen* / Eds. F.-L. Hossfeld, J. Bremer, T. M. Steiner. — Göttingen : V&R unipress, 2016. — 264 p.
295. *T&T Clark companion to the Septuagint* / Ed. J. K. Aitken. — London; New York : Bloomsbury T&T Clark, 2015. — 624 p.
296. v. Ortenberg, E. F. J. *Zur Textkritik der Psalmen* / E. F. J. v. Ortenberg. — Halle : Mühlmann, 1861. — 90 p.
297. Van der Kooij, A. *On the place of origin of the Old Greek of Psalms* / A. Van der Kooij // *Vetus Testamentum*. — 1983. — Vol. 33 (Fasc. 1). — P. 67–74.
298. Van der Louw, T. A. W. *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* / T. A. W. Van der Louw. — Leuven; Paris; Dudley, MA : Peeters, 2007. — 403 p.
299. Van der Meer, M. N. *Die Theologie der Septuaginta — The Theology of the Septuagint*, edited by Hans Ausloos and Bénédicte Lemmelijn / M. N. Van der Meer // *Journal for the Study of Judaism*. — 2023. — Vol. 54. — No. 2. — P. 288–291.
300. Vesco, J.-L. *Le Psautier de David: traduit et commenté*. Vol. 1–2 / J. L. Vesco // *Lectio divina*. — Vol. 210. — Paris : Les Éditions du Cerf, 2006. — 1419 p.
301. Venetz, H. J. *Die Quinta des Psalteriums: Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforchung* / H. J. Venets. // *Collection Massorah*. — Vol. 1. — Hildesheim : Gerstenberg, 1974. — 195 S.
302. Viviers, H. *The Coherence of the ma'alôt Psalms (Pss 120–134)* / H. Viviers // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. — 1994. — Vol. 106. — P. 275–289.
303. Viviers, H. *Why was the ma<sup>ca</sup>lôt collection (Ps 120-134) written?* / H. Viviers // *HTS Theological Studies*. — 1994. — Vol. 50. — No. 3. — P. 798–811.
304. Waltke, B. K., O'Connor, M. P. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* / B. K. Waltke, M. P. O'Connor. — Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1990. — 784 p.

305. Watson, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* / W. G. E. Watson // *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. — Vol. 26. — Sheffield : JSOT Press, 1986. — 471 p.
306. Watson, W. G. E. *Further Examples of Semantic-Sonant Chiasmus* / W. G. E. Watson // *The Catholic Biblical Quarterly*. — 1984. — Vol. 46. — No. 1. — P. 31–33.
307. Weber, B. *Werkbuch Psalmen. Vol. I–III* / B. Weber. — Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 2016.
308. Weiser, A. *The Psalms: A Commentary* / A. Weiser. — Philadelphia : The Westminster Press, 1998. — 841 p.
309. Wevers, J. W. *Text History of the Greek Exodus* / J. W. Wevers. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. — 280 p.
310. Wilson, G. H. *The Editing of the Hebrew Psalter* / G. H. Wilson. — Yale : Yale University Press, 1981. — 296 p.
311. Wilson, G. H. *Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter* / G. H. Wilson // *Vetus Testamentum*. — 1984. — Vol. 34 — No. 3. — P. 337–352.
312. Zenger, E. *Die Nacht wird leuchten wie der Tag: Psalmenauslegungen (Akzente)* / E. Zenger. — Freiburg : Herder, 1997. — 496 S.
313. Zenger, E. *Ich will die Morgenröte wecken: Psalmenauslegungen* / E. Zenger. — Freiburg : Herder, 1991. — 268 S.
314. Zenger, E. *The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145* / E. Zenger // *Journal for the Study of the Old Testament*. — 1998. — Vol. 23 (80). — P. 77–102.
315. Zimmerli, W., Cross, F. M., Baltzer, K. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* / W. Zimmerli, F. M. Cross, K. Baltzer. — Philadelphia: Fortress Press, 1979. — 509 p.