

Иеромонах Ириней (Пиковский)

Теология 129 (130) псалма в его еврейской (MT) и греческой (LXX) версиях

УДК 27-243.63-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_32

EDN DGLOTY



Аннотация: Псалом 129 по Синодальной Библии (130 по масоретскому тексту) входит в состав «песней восхождений» (Пс 119–133), он показывает связь покаяния и надежды на Бога. Многие экзегеты Псалтири сосредотачивают внимание на вопросах жанра, композиции и богословских идеях еврейской версии псалмов, оставляя в стороне вопросы текстологии и герменевтики в древнейших переводах. Как показывают современные исследования, древнееврейская версия Пс 129 (130) имеет следы возможных «повреждений», которые устраняются путем корректур. Цель настоящей статьи — провести сравнительный анализ древнееврейской и древнегреческой версий Пс 129 (130), чтобы проследить, как таковые «повреждения» корректировались в Септуагинте, а также какие расставлялись теологические акценты уже на этапе первых греческих переводов. Текстологический анализ данного псалма — первое исследование такого рода в русскоязычной библеистике. Его теоретическая значимость заключается в возможности выявить теологические коннотации в методологии древнегреческого перевода Священного Писания. Автор статьи приходит к выводу, что древнееврейская и древнегреческая версии Пс 129 (130), вероятно, имели различные несохранившиеся первоисточники. При этом греческий перевод LXX, созданный александрийскими иудеями в эпоху Второго Храма под влиянием устной традиции III–II в. до Р. Х., следует считать вторичным по отношению к масоретскому тексту, который местами демонстрирует более архаичные грамматические формы и более древний характер описания Бога и Его атрибутов.

Ключевые слова: текстология Библии, герменевтика Священного Писания, Псалтирь, псалом 129 (130), Масоретский текст, перевод библейский, Септуагинта, библейское богословие, перевод Библии.

Об авторе: **Иеромонах Ириней (Пиковский Иван Витальевич)**

Старший преподаватель Сретенской духовной академии.

E-mail: irenaeus@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-4625>

Для цитирования: Ириней (Пиковский), иером. Теология 129 (130) псалма в его еврейской (MT) и греческой (LXX) версиях // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 32–46.

Статья поступила в редакцию 19.03.2023; одобрена после рецензирования 30.05.2023; принята к публикации 07.06.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2023

Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

**Theology of Psalm 129 (130) in its Hebrew (MT)
and Greek (LXX) versions**



UDK 27-243.63-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_32

EDN DGLOTY

Abstract: Psalm 129 according to the Russian Synodal Bible (psalm 130 according to the Masoretic text) is part of the «song of ascents» (Ps 119–133). Theological idea of this psalm demonstrates the connection between repentance and hope. Many exegetes of the Psalter focus on issues of genre, composition, and the basic ideas of the Hebrew version of the Psalms, leaving aside the issues of textual criticism and hermeneutics in the earliest translations. However, as modern research shows, the Masoretic text of Psalm 129 (130) has traces of damage, which are usually eliminated by corrections. The purpose of this article is to carry out a comparative analysis of the MT and LXX versions of Psalm 129 (130) in order to trace how such damage was corrected in the Septuagint, as well as what theological accents were set at the stage of the first Greek translations. The textual analysis of psalm 129 (130) makes possible to reveal theological connotations in the methodology of the ancient Greek translation of the Holy Scriptures. The author of the article concludes that the MT and LXX versions of Psalm 129 (130) probably had different pre-MT sources that were not preserved. The LXX version of the psalm was prepared in the Second Temple period under the influence of Torah theology. This kind of translation should be considered as secondary to the Masoretic text, which contains a more archaic attitude towards God, whose worship causes awe.

Keywords: Biblical criticism, hermeneutics of Holy Scripture, Psalms, Psalm 129 (130), Masoretic text, biblical translation, Septuagint, biblical theology, translation of the Bible.

About the author: **Hieromonk Iriney (Pikovskiy Ivan Vitalievich)**

Senior Lecturer at Sretensky Theological Academy.

E-mail: irenaeus@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1532-4625>

For citation: Iriney (Pikovskiy), hierom. Theology of Psalm 129 (130) in its Hebrew (MT) and Greek (LXX) versions. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 3, pp. 32–46.

The article was submitted 19.03.2023; approved after reviewing 30.05.2023; accepted for publication 07.06.2023.

Псалом 129 по Синодальной Библии (130 по масоретскому тексту), как отмечает Штайнталь Хейман, «глубокий и интимный по содержанию, лаконичный, тонкий и размеренный» [Steinthal, 1895, 162]. Он входит в состав группы 15 «псалмов восхождения» (Пс 119–133), которые объединяет как заголовков שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (песнь восхождения), так и характерный для всех поэтических текстов данной группы параллелизм.

Стоящие рядом Пс 129 и 130 (здесь и далее мы приводим нумерацию псалмов согласно русской Синодальной Библии) имеют одинаковую структуру: рассказ начинается с личного опыта (129:1–6; 130:1–2) и завершается увещанием ко всему Израилю (129:7–8; 131:3). Оба псалма, в едином молитвенном порыве, говорят о «душе» (נַפְשִׁי), ведущей диалог с Богом. Они не превозносят Сион как «место благословения» и обходят стороной вопросы культа (см. Пс 132–133; см. также: [Hossfeld, Zenger, 2011, 439]).

Как полагает Герт Принслоо, анализ стихотворной формы и социальной значимости Пс 129 свидетельствует о его происхождении после вавилонского плена, когда община завета и каждый ее член, испытывая глубокое чувство вины, обращались к Богу как к Источнику искупления, прощения и восстановления заветных отношений [Prinsloo, 2002, 469]. В центре внимания автора Пс 129, как считает Госберт Бьямунгу, лежит идея спасения от греха (см. ст. 8; см. также: [Byamungu, 2004, 334]). Никаких уверенных намеков на историко-политические обстоятельства в псалме нет, поэтому любые датировки текста можно считать условными. Псалмопевец как будто отстраняется от конкретизации сопутствующих ему в жизни событий, формируя, по словам Рика Маррса, «вневременное послание надежды и утешения» [Marrs, 1988, 81].

Поскольку богословские темы псалма раскрываются посредством таких слов, как «мольба» (תַּחֲנִן), «бояться/благоговеть» (אֶתְיָרָא) (ст. 4), «грех» (עֲוֹן), «прощение» (סְלִיחָה) (стт. 3–4), «милость» (חַסְדִּים) и «искупление» (קִפְּיָה) (стт. 7–8), в римо-католической литургической традиции данный текст принято причислять к семи т.н. покаянным псалмам (*De profundis*)¹. В православной традиции данный псалом никак тематически не выделяется.

В российской библейской науке XIX — нач. XX в. были созданы обширные комментарии на Пс 129, которые базировались на славянском тексте Библии и святоотеческой традиции толкования Псалтири. Среди них можно выделить сочинения архиеп. Ириней (Климентьевского) (1792), свящ. Харисима Орды (1882) и прот. Григория Разумовского (1914). Сочинения данных авторов принимали во внимание разночтения в передаче священного текста в греческой и латинской традициях. Так, комментируя ст. 4 Пс 129, свящ. Харисим Орда указывал, что принятое в славянской Библии выражение «имени ради твоего», $\text{\u0435\u0432\u0435\u043a\u0435\u043d \u0442\u043e\u044e \u043e\u0432\u043e\u043c\u0430\u0442\u043e\u0441 \u0441\u043e\u044e}$, вероятно, образовалось от $\text{\u0435\u0432\u0435\u043a\u0435\u043d \u0442\u043e\u044e \u0432\u043e\u043c\u043e\u0443 \u0441\u043e\u044e}$, как это было переведено в Вульгате — *propter legem tuam* [Орда, 2000, 424]. Согласно изданию Геттингенской Септуагинты (1979), засвидетельствованное в греко-латинской Веронской Псалтири (VI в.) выражение $\text{\u0442\u043e\u044e \u0432\u043e\u043c\u043e\u0443 \u0441\u043e\u044e}$ служит эквивалентом для масоретского $\text{\u0434\u0430\u043b\u0435\u043a}$, в то время как выражение $\text{\u0442\u043e\u044e \u043e\u0432\u043e\u043c\u0430\u0442\u043e\u0441 \u0441\u043e\u044e}$ подтверждается Синайским кодексом (IV в.), Бохайрским (нижнеегипетским) и Сахидским (верхнеегипетским) переводами на коптский язык (400–600 г. по Р. Х.). Как видно, такие отечественные исследователи, как свящ. Х. Орда, ставят на первое место греческий источник, который ближе к славянскому, а не к масоретскому (еврейскому).

Русскоязычные сочинения последних десятилетий посвящены «музыкальному» прочтению Пс 129 [Лозовская, 2016] либо рассматривают его в контексте духовной музыки XX в. [Николаева, 2021], поэтому они не принимаются нами во внимание.

Инострантные исследования последних десятилетий, как правило, основаны на масоретском тексте и посвящены богословским темам псалма («воззвание из бездны» [Marrs, 1988]; «погружение в глубины» [Nasuti, 2004]), вопросам его поэтической структуры [Prinsloo, 2002], жанровой неоднозначности («плач и надежда» [Martin,

¹ Семь покаянных псалмов (6, 31, 37, 50, 101, 129 и 142) представляют собой исповедание грехов в сочетании с мольбой к Богу о милости и прощении. В римо-католической литургической традиции Пс 129 (130) читают при совершении отпечения как молитву о прощении грехов умершему в вере христианину (см.: [Martin, 2018, 2]).

2018]), ссылкой на псалом в Евангелии от Луки [Vyamungu, 2004] и проч. Изменения, которые претерпевает псалом на границе перевода с еврейского языка на греческий, и варианты различий в греческих рукописях при этом, как правило, не учитываются. А они, на наш взгляд, могут пролить свет на те «темные» места в масоретском тексте (далее — МТ), которые считаются «испорченными» (см. ст. 5–6)².

Основное внимание западного научного сообщества вплоть до сер. XX в. сосредотачивается на анализе жанра и поэтического ритма МТ. Упомянутые выше Ш. Хейман и Р. Маррс в своих статьях привели авторские переводы и стилистический анализ псалма, Г. Принслоо сосредоточил внимание на поэтических формах и его социальной значимости, Л. Р. Мартин с помощью риторического анализа показал взаимосвязь между плачем и надеждой, Г. Бьямунгу провел интертекстуальный анализ между поэзией Давида и Евангелием от Луки. Как подмечает Эмма Мейсон, взгляд многих переводчиков и толкователей Пс 129 (130) начиная с XIX в. был сосредоточен на теологии (богословских темах) еврейского текста, поиске или отрицании в нем идей искупления, плача, надежды, прощения и благодарения (см.: [Mason, 2011, 29]). Поскольку исследования были во многом основаны на безупречности МТ, проблема различий в рукописях и древнейших переводах долгое время оставалась в стороне.

Компактность и слаженность выражений псалма давали повод таким ученым, как Ш. Хейман, полагать, что в еврейском тексте «ни слово или даже стих не было опущено или вставлено» [Steinthal, 1895, 163]. При этом приходится согласиться, что в масоретском тексте присутствуют «трудные дня чтения» места (см. ст. 5–6), сглаживаемые в переводах с помощью корректур³.

Древнегреческий перевод Семидесяти (далее — LXX), который является объектом нашего исследования, выявляет т. н. «темные» места МТ, иначе, те выражения, которые трудно понять без соответствующей интерпретации. В то же время следует учитывать, что Септуагинта местами проясняет МТ, а местами выстраивает отличное от МТ теологическое видение отношений человека с Богом (см.: [Sedlmeier, 1992, 476]).

В большинстве случаев LXX следует МТ против кумранской рукописи 11QP^a. Так, в восьми из девяти случаев различий между 11QP^a и иными источниками, чтения из 11QP^a противопоставлены LXX и МТ. В основном эти различия касаются «матерей чтения» гласных (כֹּהֲנֵי 11QP^a] מִן־הַכֹּהֲנֵי МТ, LXX), союза ו «и» (וְהָאֱלֹהִים 11QP^a] וְהָאֱלֹהִים МТ, LXX), и словам кумранской рукописи (לִּי ст. 2, הוֹדִיתִי ст. 6), отсутствующим в МТ и LXX (см.: [Ulrich, 2010, 703–704]). Лексика 11QP^a не отличается от МТ, однако в кумранской рукописи присутствуют более поздние грамматические формы, чем у масоретов. Следовательно, источник, легший в основу перевода Пс 129 Септуагинты, принадлежал к родственной масоретам традиции и его можно рассматривать как более древний, чем 11QP^a.

Среди первых экзегетов, которые подняли проблему точности древнегреческого перевода псалмов, можно выделить свт. Афанасия Александрийского (IV в.), Иоанна Златоуста (V в.) и блж. Феодорита (V в.). Эти представители ранней христианской экзегезы опирались на Гекзаплы Оригена, сочинения которого до нас дошли фрагментарно. В толкованиях данных отцов можно выделить две тенденции: с одной стороны, с помощью ревизий они стремились получить максимально близкое к источнику понимание псалма. С другой стороны, посредством аллегорического

² Под «испорченностью» текста нами понимается трудность в его понимании, связанная, в первую очередь, с присутствием в нем редких или вышедших из употребления грамматических форм, а не преднамеренных усилий по порче текста в буквальном смысле этого слова. Непреднамеренные ошибки (слуха, зрения, памяти) мы исключаем, поскольку еврейскими переписчиками (соферим) издавна применялись правила внутреннего контроля качества своей работы.

³ Для того чтобы получить однородную структуру псалма, С. Порубчан, например, производит в тексте пять корректур: слова נִפְשֵׁי в начале и לִבְרִיחַם в конце ст. 6 он убирает как диттографию; נִפְשֵׁי קִרְיָהּ из ст. 5 он переносит в начало следующего стиха; в ст. 5 он добавляет перед именем Господа предлог ל, а в ст. 6 заменяет לְאֲדֹנָי на לַיהוָה (см.: [Porubcan, 1959, 322–323]).

метода они переходили от «приземленного» к «возвышенному» толкованию Писания. Например, блж. Феодорит Кирский замечал, что вместо «имене» (Пс 129:4) Акила и Феодотион перевели «страха», а Симмах — «закона» [Феодорит Кирский, 2004, 456]. Тем самым он свидетельствовал о том, что авторы ревизий принимали во внимание разные источники священного текста. Святитель Афанасий Александрийский стремился избежать антропоморфизмов Бога, говоря, что под «ушами» Его следует понимать ангельские силы, которые доносят молитвы к Богу [Афанасий Великий, 2008, 482]. Святитель Иоанн Златоуст под воззванием из «глубин» понимал такое расположение сердца в молитве (напряженное состояние души), при котором человек проявляет усердие и ревность при обращении к Богу «из глубины души» [Иоанн Златоуст, 2006, 546–549].

В Новое время о том, как менялось значение псалма при переводе его с древнееврейского языка на древнегреческий, писали Эрих Ценгер в своем критическом комментарии на книгу Псалмов (см.: [Hossfeld, Zenger, 2011, 439–441]), Джон Тромп в статье, посвященной стт. 5–6 псалма, а также немногочисленный ряд иных экзегетов (см.: [Tromp, 1989, 100–103]).

Нельзя сказать, что тема вариативности чтений в древнееврейской и древнегреческой версиях псалма была до конца раскрыта. Поэтому цель настоящей статьи — провести текстологический анализ древнееврейских и древнегреческих версий Пс 129 (130), чтобы проследить, в чем LXX принципиально отличается от МТ ввиду иного первоисточника, а также какие теологические акценты расставлялись на этапе первых греческих переводов. Под теологическими акцентами мы понимаем те особенности перевода, которые могут быть объяснены повышенной чувствительностью переводчиков к передаче представлений о едином Господе Боге с языка еврейской на язык греческой культуры.

Композиция и содержание еврейского текста псалма

Если брать за основу поэтический параллелизм, Пс 130 (МТ) можно разделить на четыре строфы (стт. 1–2, 3–4, 5–6, 7–8). Если взять за основу переход повествования от первого лица к третьему, композиция становится двухчастной (стт. 1–6 и 7–8).

Повторы ключевых слов и выражений — характерная черта стилистики Пс 129 (130) (см. подр.: [Marx, 1988, 82]). Краткие первые и последний стихи составляют обрамление для середины из шести строф, в каждой из которых присутствует переплетение мыслей. Мысль перетекает из строфы в строфу, связывая текст в единую цепочку. Чередование мыслей реализуется за счет художественных приемов. Так, в дополнение к «я» в ст. 5, упоминается синонимическое выражение «моя душа» в ст. 6, которая, в свою очередь, сравнивается с городским стражником, охраняющим всю ночь до утра стены города (см.: [Weber, 2005, 905]). Метафора ожидания утра прибавляет выразительности и яркости: я жду Бога всей душой и с большей надеждой, чем ночной сторож восхода солнца (стт. 5–6).

Вряд ли можно согласиться с Ф. Зедльмайером, что стт. 7–8 — это позднейшее прибавление к основному тексту (ср. Пс 24:22 и Пс 33:23) (см.: [Sedlmeier, 1992, 480]). По А. Паркеру, последние два стиха нужно считать неотъемлемой частью исходного псалма (см.: [Parker, 2020, 4]). Несмотря на переход от авторского «я» к третьему лицу в ст. 7, от личных размышлений к обращению священников к народу, псалом представляет собой завершенное произведение, вышедшее из-под пера одного автора⁴. Единство достигается за счет своеобразной цепи повторов на семантическом, синтаксическом и тематическом уровнях (см., напр., связь между יְהוָה и יְהוָה в стт. 4 и 7; см. подр.: [Marx, 1988, 90]). Псалмопевец начинает с мольбы ко Господу быть внимательным к его тяжелому положению (ст. 2), затем указывает на свое ожидание Господа

⁴ Некоторые экзегеты видят в ст. 8 указание на какое-то пророчество о спасении, которое произносилось храмовым пророком или священником (см.: [Allen, 2002, 194]).

и Его слова (стт. 4–6), в заключение он обращается к Израилю с призывом проявить упование на Господа (стт. 7–8). В отличие от других псалмов плача, в которых мысль от причитания постепенно переходит к славословию Бога, в Пс 129 тема плача, по Ли Рою Мартину, сменяется увещанием (см.: [Martin, 2018, 1]).

Композиция древнегреческого текста псалма

Древнегреческий перевод в целом следует древнееврейскому тексту масоретской Библии. Смена дискурса в Пс 129 LXX, как и в МТ, приводит к следующему делению псалма на смысловые части: в стт. 1–5 обращение ко Господу ведется во 2-м л. ед. ч. (Ты), в стт. 6–8 о Господе речь идет в 3-м л. (Он). Такое деление псалма на две части подчеркивается сменой терминологии: обозначенное в ст. 5 слово «ожидать» (ὑπομένω = קָנָה), в ст. 6 замещается на близкий по значению глагол «надеяться» (ἐλπίζω = יִהְיֶה לְךָ), размышление о себе меняется на обращение к Израилю.

Анализ разночтений в еврейской и греческой версиях псалма

Поскольку деление текста на стихи в изданиях еврейского и греческого текстов не совпадает, мы будем анализировать более крупные, чем стихи, фрагменты. В наших целях удобнее всего разделить псалом на две равные половины. После текста каждой из частей, представленных в таблицах 1 и 2, следует анализ семантики ключевых слов и выражений, приводится комментарий в отношении композиции стихов псалма в его различных языковых версиях.

Таблица 1. Стихи 1–4 псалма 129 (130)

Масоретский текст (по изданию BHS)	Кумранская рукопись 11QPs ^a (по изданию BQS)	Текст Септуагинты (по изданию Göttingen Septuagint)
<p>¹שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעַמְקִים קָרָאתִיךָ יְהוָה:</p> <p>²אֲדַנִּי שְׂמַעָה בְּקוֹלִי תְהִינָה אֲזִנֶּיךָ קִשְׁבוֹת לְקוֹל תְּהַנְנוּנִי:</p> <p>³אִם־עֲוֹנוֹת תִּשְׁמַר־יְהוָה אֲדַנִּי מִן־יַעֲמֹד:</p> <p>⁴כִּי־עָמַתְּ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּנְרָא:</p>	<p>¹שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֲדוּנִי מִמַּעַמְקִים קָרָאתִיךָ</p> <p>²שְׂמַעָה בְּקוֹלִי תְהִינָה אֲזִנֶּיךָ קִשְׁבוֹת לִי</p> <p>³אִם־עֲוֹנוֹת תִּשְׁמַר מִן־יְהוָה וְרִיחַ אֲדוּנִי מִן־יַעֲמֹד</p> <p>⁴כִּי־עָמַתְּ הַסְּלִיחָה [לְמַעַן תִּנְרָא]</p>	<p>¹ ὦδὴ τῶν ἀναβαθμῶν ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σε κύριε</p> <p>² κύριε εἰσάκουσον τῆς φωνῆς μου γεννηθῆτω τὰ ὦτά σου προσέχοντα εἰς τὴν φωνὴν τῆς δεήσεώς μου</p> <p>³ ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃ κύριε κύριε τίς ὑποστήσεται</p> <p>⁴ ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν</p>

Господь

Представление о Господе передается в МТ тремя словами (יְהוָה, יְהוָה, אֲדַנִּי), означаемыми «Господь» или «Господин», но ни разу — «Бог» (אֱלֹהִים). Упоминание о Господе звучит в каждой строке псалма, за исключением стт. 4 и 8, в которых вместо имени указываются личные местоимения «Ты», «Он». Издатели BHS помещают в основной текст стт. 2 и 6 слово אֲדַנִּי, однако ряд еврейских рукописей, включая фрагменты из Каирской генызы, содержит в этих стихах тетраграмматон יהוה [BHS, 1212].

Кумранская рукопись 11QPs^a, напротив, после заголовка «песнь восхождений» (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת) вставляет слово אֲדוּנִי (Господь, Господин) [BQS, 703], после чего, как и в МТ, следует выражение «из глубин воззвал к Тебе...» (ст. 1). Прибавление אֲדַנִּי или замена יהוה на אֲדַנִּי, которая представлена в Пс 128 рукописи 11QPs^a, свидетельствует о стремлении кумранитов избежать нарушения 3-й заповеди Моисея.

Различные по написанию имена Господа (יהוה, יְהוָה, אֲדוּנִי) сглаживаются в греческом переводе при употреблении общего для всех случаев эквивалента «Господь» (κύριος).

Греческий перевод тем самым указывает, что три словоформы имени Бога не следует семантически дифференцировать: они одинаково означают «Господь». В результате почти в каждом стихе псалма LXX появляется слово κύριος.

«Голос молений моих» (קוֹל תְּהִלָּתִי, ст. 2; ср. Пс 27:2), направленный на снискание благосклонности от Господа, превращается в греческом тексте в более нейтральную «просьбу, молитву» (δέησις, см. 3 Цар 8:38). Как полагает Э. Ценгер, переводчик LXX не воспроизводит или не распознает параллели с книгой Исход (см. Исх 12:42; 34 гл.), которые наблюдаются в масоретском тексте Пс 129 (130 МТ) (см.: [Hossfeld, Zenger, 2011, 439–440]).

Глубины

Вопль ко Господу раздается из «глубин» (ст. 2). Слово מְעַמְקֵי, восходящее к корню מַקַּמ, встречается в МТ всего четыре раза. Им обозначаются «морские глубины» (מְעַמְקֵי הַיָּם, Ис 51:10), «пучины вод» (מְעַמְקֵי מַיִם, Иез 27:34) или «глубокие воды» (מְעַמְקֵי מַיִם, Пс 68:3, 15). Во всех контекстах, кроме исследуемого псалма, слово «глубины» употребляется в сочетании со словами «вода» или «море». Как полагает Рик Маррс, нет смысла предполагать изначальное бытование в псалме выражения מְעַמְקֵי הַיָּם, в котором מְ было дублетом последних букв. Такая правка не подтверждается рукописями (см. подр.: [Marrrs, 1988, 83]). Кроме того, кажется невероятным, чтобы профессиональные переписчики могли посчитать слово מְ «море» дублетом последних букв предыдущего слова.

В настоящем случае «глубина» служит метафорой глубоких страданий человека, которого со всех сторон атакуют злключения, словно воды глубокого бурного моря. О том, что «глубина» может передавать идею страданий, свидетельствует начало молитвы прор. Ионы, в которой физическая «глубина» (сердце моря) уподоблена глубине страданий (см. Ион 2:3–4). Хотя в Пс 88 наблюдается сближение представлений о бурных водах моря с преисподней земли (см. Пс 88:10, 26, 49), воззвание «из глубины» (מְעַמְקֵי) в Пс 129 лишено намека на первозданную пучину (непреодолимые силы хаоса) или «воды смерти» (ср. Мих 7:19) (см. подр.: [Nasuti, 2004, 96–97]).

Заголовок псалма в арамейском таргуме содержит экзегетическую вставку: вместо слова «восхождений» (הַמַּעֲלוֹת) после слова «песнь» написано, что она «сказана о восхождениях от бездны» (דְּאִתְמַר עַל מַסְקִיין דְּהַרְמָא) [Targum of Psalms, 226]. Поскольку таргум, по всей видимости, опирается на повествования Иерусалимского и Вавилонского Талмудов о том, как Давид, готовясь строить храм, выкопал глубокую яму, откуда «из глубины» хлынули воды бездны (см. И. Санх. 29а; В. Суккот 53а-б), значит, он сближает представление о «глубине» (מְעַמְקֵי) с «ямой» (תְּהוֹם) или шеолом (שְׁאוֹל). Такое понимание «глубины» как физического расстояния от поверхности до дна ямы прослеживается и в последующей традиции иудейской экзегезы (Давид Кимхи, Авраам ибн Эзра), которая нередко применяет термин מְעַמְקֵי для обозначения отдаленности места пребывания вавилонских пленников от Иерусалима (см.: [Nasuti, 2004, 107]).

Слово βαθύς, служащее в Пс 129 LXX эквивалентом для обозначения «глубины», звучит весьма нейтрально. Никакого указания на «бездну» в греческом переводе нет. Нет никакого указания на «бездну» и в кумранских рукописях. Следовательно, МТ, Q и LXX одинаково понимают «глубину» как меру душевного страдания (состояния), в то время как таргум намекает на физическое расстояние — «глубину бездны».

Грех — беззаконие

Слово חַטָּאת, переведенное в Синодальном тексте как «беззаконие» (ст. 3, 8) может обозначать как грех (см. Пс 17:24), так и последствия греха (см. Числ 14:19), то чувство вины (Езд 9:6), которое появляется в душе из-за осознания своего небрежного отношения к святилищу (Числ 18:1), «грех с женщиной» (2 Цар 3:8) или ошибочный поступок (1 Цар 25:24). В иных библейских книгах חַטָּאת может обозначать не только греховный проступок, но и наказание за грех (Быт 4:13; Иер 51:6; 1 Цар 3:13). Если следовать

прор. Иеремии, что «каждый будет умирать за свое собственное беззаконие (עֲוֹנוֹ)» (Иер 31:30), наказанием за грех является сам по себе греховный поступок, чувство вины, которое причиняет боль душе кающегося человека.

В Пс 129, как считает Ф. Зедльмайер, грех (ст. 3) указывает на смертельную реальность отчуждения человека от Бога, величина которого — бездна, «глубина» (ст. 1). Но когда Господь «слышит голос» молитвы, когда «Его уши внимательны» (ст. 2), тогда Он делает шаг навстречу восстановлению отношений с человеком, являет деятельную любовь (רַחֵם), выводя человека из пропасти богооставленности (см.: [Sedlmeier, 1992, 491]). Автор псалма надеется, что Господь не обратит внимание на его «беззакония» (עֲוֹנוֹת, ст. 3) и избавит Израиля от всех «беззаконий его» (עֲוֹנוֹתָיו, ст. 8).

Как и в других местах греческой Псалтири, переводчик Пс 129 использует слово ἀνομία (беззаконие, нарушение закона; стт. 3, 8) в качестве эквивалента для еврейского понятия חַטָּאת (грех, ошибочный поступок). Отличие семантики данных понятий подготавливает читателя к «богословию закона», выраженному более контрастно в ст. 5. Смещение акцентов с «греха» (промаха, ошибочного поступка) в сторону «беззакония» (нарушения закона) в целом отличает греческую версию псалма от древнееврейской.

Прощение

Как было сказано выше, исследуемый нами псалом входит в число семи покаянных (см. особ. Пс 101 и 120). Сродная исследуемому псалму терминология встречается также в молитве Соломона (3 Цар 8:37–54), в которой царь обращается к Богу с просьбой «услышать» (שמע) пленников, сделавших «беззаконие» (חַטָּאת) и «помиловать» их (סלח). Просьба простить грехи Израиля звучит также у прор. Иеремии (Иер 14:1–22), согласно которому, народ согрешил (אָשָׁם), совершив «беззаконие» (עֲוֹנוֹ).

Псалом 129 LXX, по Э. Ценгеру, соответствует той ранней еврейской традиции, согласно которой смиренная молитва приводит к умилоствлению Бога (см. Лк 18:13–14), заменяя культовые «жертвы за грех» [Hossfeld, Zenger, 2011, 440]. При этом речь идет не о «снисхождении» Яхве, сменяющего гнев на милость по Своей прихоти, а о благоволении к человеку, готовности примириться с тем, кто обращается к Нему с просительной молитвой.

В пользу этого может служить перевод слова סְלִיחָה (прощение; корень слова восходит к סלח) как ἱλασμός (примирение, умиротворение), который служит здесь не техническим термином для обозначения «жертвы за грех» (ср. Лев 25:9; Иез 44:27), а указанием на примирение с Богом. Молитвенный вопль, направленный к Богу ввиду заслуженного наказания за беззаконие (ἀνομία; ст. 3), апеллирует к Его «милости» (ἔλεος, ст. 7) и «избавлению» (λύτρωσις, ст. 7).

Таблица 2. Стихи 5–8 псалма 129 (130)

Масоретский текст (по изданию BHS)	Кумранская рукопись 11QP ^a (по изданию BQS)	Текст Септуагинты (по изданию GöttingenSeptuagint)
<p>⁵ קִוִּיתִי יְהוָה קוֹתָה נַפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחֵלְתִי:</p> <p>⁶ נַפְשִׁי לְאֹדְנֵי מַשְׁמְרִים לְבִקֵּר שְׁמֵרִים לְבִקֵּר:</p> <p>⁷ יִתֵּל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה כִּי־עַם־יְהוָה הִתְסַדְּ וְהִרְבָּה עִמּוֹ פְדוֹת:</p> <p>⁸ יְהוָה יַפְדֶּה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו:</p>	<p>⁵ [קוֹיִתִּי יְהוָה] קוֹתָה נַפְשִׁי לְדַבְרוֹ הוֹחֵלְתִי הוֹחֵלִי</p> <p>⁶ [נַפְשִׁי לְאֹדְנֵי מַשְׁמֵרִים לְבִקֵּר שְׁמֵרִים לְבִקֵּר יִתֵּל יִשְׂרָאֵל</p> <p>⁷ אֶל־יְהוָה כִּי־עַם־יְהוָה הִתְסַדְּ הַרְבַּ עִמּוֹ פְדָה</p> <p>⁸ הוֹי יַפְדֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל מִכּוֹל עֲוֹנוֹתָיו]</p>	<p>⁵ ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε κύριε ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου εἰς τὸν λόγον σου</p> <p>⁶ ἠλπισεν ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τὸν κύριον ἀπὸ φυλακῆς πρώϊας μέχρι νυκτός ἀπὸ φυλακῆς πρώϊας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον</p> <p>⁷ ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος καὶ πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις</p> <p>⁸ καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ</p>

Корень глагола נָרָא (бояться), употребленный в ст. 4 в *niphal imperfect* תִּנְרָא (быть почитаемым, внушать трепет, благоговение) в такой форме за пределами Пс 129 МТ не встречается. Вследствие этого одни экзегеты считают, что МТ в данном месте по сравнению с LXX представляет собой более упрощенное чтение, другие полагают, что МТ просто «испорчен» (см.: [Sedlmeier, 1992, 475]).

С оглядкой на Септуагинту Чарльз Бриггс в свое время предлагал добавить в МТ слово תּוֹרָה , чтобы получилось выражение «да бояться [закона]» (תּוֹרָה תִּנְרָא) (см.: [Briggs, 1951, 464]). Однако такая корректура, предполагающая, что когда-то из текста было утеряно слово תּוֹרָה , не подтверждается рукописями. Франц Зедльмайер рекомендует сохранить МТ без каких-либо корректур, поскольку различные предложения по изменению МТ неубедительны (см.: [Sedlmeier, 1992, 478]). Тема «страха» пред Господом напоминает выражение יְהוָה יִרְאֵהוּ (боящийся Господа; Пс 127:1, 4), однако форма глагола в Пс 127 иная, и поэтому вряд ли здесь возможны прямые параллели. Зедльмайер полагает, что уникальная форма глагола תִּנְרָא служит смысловым центром Пс 129: цель Божественного прощения (ст. 4а) — обновленный человек, живущий в страхе Божиим (ст. 4б) [Sedlmeier, 1992, 487–488]. Жизнь в страхе перед Богом — это жизнь в надежде на Господа. Такой благоговейный «страх» лишен панической боязни, скорее это трепетное ожидание помощи от Того, от Которого зависит спасение в конкретной ситуации.

Переводчики Септуагинты вместо глагола תִּנְרָא (быть испуганным) употребили близкое по написанию существительное תּוֹרָה (закон), которое традиционно переводится в греческой Псалтири как νόμος (закон). Возможной причиной для такого выбора слова в греческом переводе мог послужить иной источник еврейского текста, иное Vorlage. Вместе с притяжательным местоимением σου (Твой) в LXX получилось выражение τοῦ νόμου σου (закона Твоего), о котором свидетельствуют ревизии Симмаха и Феодотиона, за которыми следует свт. Иоанн Златоуст. Отсюда напрашивается вывод, что за чтением τοῦ νόμου σου стояла еврейская рукопись со словом תּוֹרָה , а не יִרְאֵהוּ , как в МТ⁵. Полученное выражение «из-за закона Твоего» (ἐνεκεν τοῦ νόμου σου) создатели греческого перевода соединили с глаголом «ожидать» (ὑπομένω) и получили совершенно иное синтаксическое деление текста, чем у масоретов: масореты соотнесли «благоговейный страх» с прощением от Господа (ст. 4), а греческие переводчики представили «закон» причиной ожидания Господа и жажды Его слова (ст. 5).

В Синайском кодексе в первой половине ст. 5 вместо выражения «ради закона Твоего» (ἐνεκεν τοῦ νόμου σου) употреблено выражение «ради имени Твоего» (ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός σου), а во второй части этого же стиха — вместо ожидания «слова Твоего» (τὸν λόγον σου) до правки корректором стояло ожидание «закона Твоего» (τὸν νόμον αὐτοῦ). Схожую игру слов νόμου и ὀνόματος можно встретить и в других рукописях, включая сахидский (верхнеегипетский) перевод (ок. 400 г. по Р. Х.) (см. аппарат в: [Göttingen Septuagint, 311–312]). Возможно, прототип Синайского кодекса соответствовал консонантной основе не дошедшего до нас еврейского текста с תּוֹרָה , который при последующем копировании был изменен переписчиками на более знакомый по другим псалмам типовой текст ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός σου (см. Пс 22:3; 78:9).

Обозначенные выше штрихи к греческому переводу могут говорить о присутствии в нем т. н. богословия Торы: спасение от беззакония (стт. 3, 8) представляется здесь как акт примирения с Богом благодаря тому, что псалмопевец внимает Его слову по данному Богом закону. Представление о «страхе» перед Творцом, вольным миловать или карать, важное для теологии еврейского псалма, меняется в греческом переводе на законнические отношения между Богом и человеком, который

⁵ Перевод Аквилы содержит фразу «по страху» (ἐνεκεν φόβου) без притяжательного местоимения [Origenis, 286].

приобретает «право» требовать от Господа исполнения гарантированных в Торе обещаний.

Твое слово

Издатели BHS внесли в основной текст выражение לְדַבְּרֶיךָ (на слово Его), что соотносится с кумранской рукописью 11QPs^a и греческим переводом εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ, встречающимся в некоторых рукописях Септуагинты. Издатели Штутгартской Септуагинты предпочли греческие рукописи, в которых употребляется местоимение 2-го л. ед. ч. — εἰς τὸν λόγον σου (на слово Твое). Некоторые масоретские рукописи поддерживают такое чтение — לְדַבְּרֶיךָ (на слово Твое), схожее выражение употребляется в Пс 118:105: ὁ λόγος σου — «слово Твое». Отсюда можно предположить, что в древности существовали две параллельные текстологические традиции написания данного выражения, которые различались в местоименном суффиксе, присоединяемом к слову דַּבַּר (слово). В одних рукописях к слову דַּבַּר был присоединен местоименный суффикс 2-го л. דַּבְּרֶיךָ* (Твое), в других — 3-го л. דַּבְּרֵי* (Его).

Рукопись 11QPs^a сохраняет местоименный суффикс 3-го л. ед.ч.м. р. (לְדַבְּרֵי), но при этом не содержит союза ׀, что позволяет убрать разделение между словами «душа» и «слово» так, как это сделано в LXX: «душа моя на слово Твое уповает» [BQS, 704].

Сравнение теологических оттенков еврейской и греческой версий ст. 5 позволяет увидеть тяготение греческого перевода к «законнической» интерпретации Священного Писания, вероятно, основанной на устной традиции периода Второго Храма. Если допустить вслед за Вернером Шмидтом, что «Его слово» (דַּבְּרֵי) — намек на ипостась Господа (הַיְהוָה) (см.: [Schmidt, 1995, 10]), в таком случае в еврейском псалме наблюдается синонимический параллелизм, выражающий идею надежды на Бога: «ожидая Господа, уповаю на Него».

В греческом тексте псалма термин λόγος, служащий аналогом для еврейского דַּבַּר, играет иную роль. Хотя он на первый взгляд служит параллелью для слова «Господь» (κύριος), но присутствие рядом термина «закон» (νόμος) позволяет предположить, что данное «слово» (λόγος) не служит параллелизмом для указания на Господа, но — намеком на слова «закона», из которого умелые книжники выводили предписания для норм веры и поведения (см. Евр 7:16; Рим 7:21). В пользу этого может служить терминология Аквилы и авторов других ревизий, где вместо слова λόγος употребляется ρῆμα или ρήματα со значением «учение», «изречения» [Origenis, 287]. Движение мысли греческого псалма мы можем представить таким образом: «ждал Тебя, Господи, ради закона... ждала душа Твоего слова». В пользу такого понимания служит употребление св. Исихием Иерусалимским термина λόγος во мн. ч. — «слова» (τοὺς λόγους), а также употребление в Синайском кодексе слова «закон» (τὸν νόμον) вместо указания на «слово» (τὸν λόγον) (см. аппарат в: [Göttingen Septuagint, 312]).

В отличие от более позднего по времени фиксации арамейского таргума (не ранее VI в. по Р. Х.), древние версии псалма (еврейские и греческие) лишены какой-либо культовой лексики (см.: [Tromp, 1989, 103]). При этом еврейский текст побуждает читателя уповать на Самого Господа, а греческий — на Его слова, точнее — на слова Его Тору.

Уповать

Масоретский текст на границе стт. 5 и 6 труден для понимания: союз ׀ (и) перед существительным דַּבַּר (слово) кажется излишним; в начале ст. 6 отсутствует ожидаемый глагол. Ряд ученых полагает, что на границе стт. 5 и 6 МТ некогда был «испорчен» (утрачен?), и поэтому предлагают различные корректуры (см.: [Porubcan, 1959, 322]).

Так, Р. Маррс предлагает два варианта реконструкции еврейского текста псалма (см.: [Marrs, 1988, 84]).

В первом случае он, как и многие другие, предлагает убрать соединительный союз ך перед существительным לְדַבֵּר и употребить после него глагол הָלַח в форме императива hiphil (הוֹחִילִי), как это сделано в кумранской рукописи 11QP^s.⁶

קִוִּיתִי יְהוָה	надеюсь на Господа,
קוֹתָה נַפְשִׁי לְדַבֵּר	надеется душа моя на слово Его,
הוֹחִילִי נַפְשִׁי לְאֲדוֹנִי	ожидай, душа моя ⁷ , Господа

Во втором случае он предлагает устранить предполагаемую диттографию слова נַפְשִׁי, а глагол קוֹתָה переставить в иное место.

קִוִּיתִי יְהוָה	надеюсь на Господа
וּלְדַבְרוֹ הוֹחִילִתִּי	и ожидаю Его слово,
קוֹתָה נַפְשִׁי לְאֲדוֹנִי	надеется душа моя на Господа

В результате такой реконструкции получается хорошо структурированная последовательность стихов. Однако такая правка священного текста не подкрепляется свидетельствами древних рукописей. Для того чтобы прояснить ситуацию об изначальном бытовании текста, мы предлагаем обратиться к LXX и арамейскому таргуму.

Корень глагола הָלַח (уповать, ждать) употреблен в МТ в форме hiphil perfect 1-го л. הוֹחִילִתִּי (я уповаю), он завершает смысловую фразу об «уповании на слово Господа» (ст. 5). В кумранской рукописи 11QP^s этот глагол употреблен дважды: в первом случае его форма совпадает с МТ и относится к завершению ст. 5, во втором случае глагол стоит в начале ст. 6 в форме императива 2-го л. ед. ч. הוֹחִילִי (уповай) [BQS, 703]. Как и кумранская рукопись, арамейский таргум на данный псалом содержит глагол «уповать» (יִרְכֶּה) дважды: в конце ст. 5 в форме 1-го л. אֲרִיכִית (я уповаю; ср. Тарг. Иов 32:11) и в начале ст. 6 после слов «душа моя» — в форме 3-го л. אֲרִיכָא (она уповает) [Targum of Psalms, 226].

Септуагинта, как и кумранская рукопись, также начинает смысловую фразу о «моей душе» с глагола «понадеялась» (ст. 6). Греческий глагол ἐλπίζω (надеяться), эквивалентный הָלַח, в Септуагинте представлен в форме аориста 3-го л. ж. р. ἤλπισεν (понадеялась), что соответствует женскому роду последующего существительного «душа» (ἡ ψυχή). Следующий фрагмент кумранской рукописи утрачен, однако можно предполагать, что за глаголом «надеяться», как и в греческом переводе, когда-то стояло выражение «душа моя».

Контексты, в которых глагол ἐλπίζω используется в греческой Псалтири, поразительно похожи: объектом надежды в подавляющем большинстве случаев является Бог или Господь. Согласно Аннели Эджмелей, когда глагол ἐλπίζω употребляется с предлогом ἐπί, то в сочетании с Вин. п. он дает акцент на ожидании будущего исполнения надежды (см.: [Aejmelaeus, 2006, 372–273]). В ст. 6 исследуемого псалма комбинация слов ἤλπισεν/ἐλπισάτω... ἐπί τὸν κύριον (возлагать надежду на Господа) употребляется дважды. Тем самым подчеркивается уверенность в надежде на Господа, на Его закон и Его слово.

Стражники

На первый взгляд употребленное дважды выражение «стражи утра» (שְׁמֵרִים לְבִקֶּר) выглядит как избыточный повтор. Однако, поскольку кумранская рукопись 11QP^s,

⁶ Две формы глагола הָלַח (hiphil perfect и hiphil imperative) в 11QP^s стоят рядом: הוֹחִילִי הוֹחִילִתִּי. В таком случае первый глагол относится к предыдущему слову, а второй — к последующему. В МТ глагол הוֹחִילִי отсутствует, что наталкивает на мысль о закравшемся в МТ пропуске переписчиков [BQS, 703].

⁷ Обращение к «своей душе» (ст. 6) вместо подлежащего или личного местоимения первого лица засвидетельствовано и в других псалмах «песен восхождений» (см. Пс 119:5–6; 122:3–4).

как и МТ, сохраняет данную фразу, ее нельзя просто вычеркнуть. Фрагмент кумранской рукописи 11QP^s^e плохо сохранился, в то же время перед вторым употреблением словосочетания «стражи утра» (שְׁמֵרִים לְבֹקֶר) отчетливо видна буква כ, примыкающая к слову שמרים [BQS, 687]. Если за данной буквой стоит предлог ו (как, словно), в таком случае выражение כשְׁמֵרִים может переводиться «как стражники». В МТ ו отсутствует. Появление его в кумранской рукописи можно считать авторским добавлением переписчика: вместо лаконичного выражения «стражи утра» переписчик вводит пояснение: «душа моя ожидает Господа... как стражи утра».

Некоторые исследователи предлагают присоединять выражение «стражи утра» (שְׁמֵרִים לְבֹקֶר) к началу ст. 7 (см.: [Marrs, 1988, 85]). В таком случае предполагается такое толкование: как стражники ждут утра, так Израиль надеется на Господа.

Наглядный еврейский образ храмовых стражников, которые с нетерпением ждут утра, чтобы смениться и отдохнуть (ст. 6), греческие переводчики заменяют на образ души, которая уповаet на Господа с раннего утра до самого вечера. Не меняя буквы текста при переводе выражения לְבֹקֶר שְׁמֵרִים, греческие переводчики получают иной смысл путем превращения еврейского параллелизма «душа моя [ждет] Господа / стражники [ждут] утра» в распространенное предложение «душа моя [уповаet] на Господа от стражи утренней...». Для этих целей создатели LXX переводят существительное «утро» (בֹּקֶר) прилагательным «утренний» (πρωία), подразумевая под «утренней стражей» указание на ранние часы утра. Так вместо указания на ожидающих утра стражников появляется аскетическое обращение к душе читателя — постоянно надеяться на Господа, от «утренней стражи» (φυλακῆς πρωίας; ст. 6), точнее — с раннего утра до ночи (сутки напролет, постоянно).

Если в МТ подчеркивается напряженность «ожидания» Господа молящимся, его «душа» (שֵׁפֶט) ждет Господина «более чем...», то в LXX нет нарастающей напряженности, акцент смещается на постоянно в «надежде» (с утра до ночи, целые сутки), которая относится не только к личному ожиданию Господа, но и к ожиданиям всего Израиля. В пользу такого понимания греческого псалма можно привести ряд параллелей из Псалтири (Пс 59:17; 78:34; 101:8; 119:148).

Слов «до ночи» (μέχρι νυκτός, ст. 6) нет в МТ, но они есть в сирийском и латинском переводах псалма. Может быть, переводы опирались на источник, отличный от масоретского, но не исключено, что это выражение является экзегетической вставкой, помогающей переводчикам сделать дополнение, зависящее от αὐτό. В таком случае остается предположить, что перед глазами переводчиков изначально было дублетное написание שֵׁפֶט שְׁמֵרִים = αὐτό φυλακῆς πρωίας, которое они не убрали, а выровняли стихотворный ритм за счет добавления пояснения к αὐτό (от). В LXX таким пояснением стали слова «до ночи» (μέχρι νυκτός), а у Симмаха, как и в Сиро-Гекзаплах, данная фраза повторилась и получила звучание: «от стражи утренней до стражи утренней» (ἀπὸ φυλακῆς πρωϊνῆς ἕως φυλακῆς πρωϊνῆς) [Origenis, 287]. Если рассматривать выражение «до ночи» как экзегетическую вставку, в таком случае LXX отчасти станет напоминать нам таргум.

В арамейском таргуме на данный псалом наблюдается тенденция к восстановлению литургического контекста. В нем вместо еврейского выражения «услышь голос мой» (שְׁמַעָה בְּקוֹלִי), ст. 2) употреблено арамейское выражение «прими мою молитву» (קביל צלוּחִי). Вместо «страха» (יִרָא, ст. 4) пред Богом в таргуме появляется термин, указывающий на «появление» (חמי) человека пред Богом в Храме⁸, вместо упования на «слово» (דבר, ст. 5) предлагается упование на «славу, величие» (איקר) Творца. После второго указания на «стражников» в ст. 6, там, где греческие переводчики вставили слова «до ночи» (μέχρι νυκτός), таргум добавляет пояснение «для принесения утренней жертвы» (לקרבא קרבן צפרא) [Targum of Psalms, 226].

⁸ Если следовать словарю М. Яструва, пассивная форма אִתְּחַמֵּי (быть увиденным, появиться) от арамейского глагола חמי (видеть), роднит таргум на Пс 130 с таргумом на Пс 42:3, в котором вместо слов МТ «когда придю и явлюсь пред лице Божие» (הֲפָנִי יִרְאֶה אֱלֹהִים) употребляется выражение «когда придю и увижу сияние Шехины Господа (ואחמי זיו שכינתא דיהוה)» [Jastrow, 1903, 477].

Если принятое нами допущение верно, в таком случае технику греческих переводчиков можно сравнивать с таргумами, которым было свойственно добавление в текст Священного Писания пояснительных слов. При этом таргум на псалмы идет дальше LXX, он добавляет больше интерполяций и вместо духовного понимания идеи псалма (молитва выше жертвы) предлагает его культовую интерпретацию (жертва выше молитвы).

Выводы

В ранних псалмах задавался вопрос о том, кто достоин взойти на гору Господню и стать на святом месте Его. Ответ прост: «Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто» (Пс 23:3–4). С учетом того, что Пс 129 (130) входил в число паломнических гимнов, воспеваемых при посещении Иерусалима во время главнейших праздников, можно предположить, что он был направлен на формирование того покаянного чувства, с которым паломники восходили на святой Сион. «Несколько стихов псалма представляют собой впечатляющее сочетание высокого поэтического мастерства и глубокой духовной выразительности» [Weber, 2005, 905]. Здесь мотив назидания переплетается с покаянным чувством, формирует настроение и теологический смысл.

Увлекаясь экзегезой псалма в дошедшей до нас масоретской редакции, многие исследователи оставляют в стороне историю библейского текста. А она показывает, что МТ не всегда поддерживается древними версиями (см.: [Tromp, 1989, 100]). Чтобы устранить предполагаемую «испорченность» текста и получить красивый метр, современные экзегеты нередко прибегают к корректурам. Эти корректуры основываются на чтениях из Септуагинты и рукописей Мертвого моря. При этом чтения LXX могут отдаваться предпочтения ввиду их близости к МТ, в отличие от таких рукописей, как 11QP^a.

Незначительные, на первый взгляд, текстуальные отличия в рассматриваемых нами версиях псалма, скорее всего, являются свидетелями древних рукописей, бытовавших до стандартизации библейского текста или, как считает И. Тромп, природа вариативных чтений может наводить на мысль, что они были вызваны трудностями, с которыми столкнулись первые писцы и переводчики в Vorlage (см.: [Tromp, 1989, 101]). Дошедшие до нас варианты текста (еврейские и греческий), следовательно, могли быть вариациями понимания писцами не дошедшего до нас первоисточника прото-МТ, казавшегося туманным уже в древности.

Исследуемый нами псалом, написанный в эпоху Второго Храма, далек от культовых коннотаций, присущих арамейскому таргуму на Псалмы, зафиксированному в письменном виде после разрушения Иерусалимского храма. Как древнееврейская (МТ), так и древнегреческая (LXX) версии псалма средством для снискания милости от Бога видят не жертву, а — молитву. При этом греческий перевод, созданный александрийскими иудеями в эпоху Второго Храма под влиянием устной традиции III–II в. до Р. Х., все же следует считать вторичным по отношению к масоретскому тексту, который содержит более архаичные грамматические формы и более древний характер описания Бога и Его атрибутов. Бог, согласно МТ, является Вседержителем, поклонение Которому вызывает благоговейный страх и трепет. В греческих переводах Пс 129 акцент в богочитании несколько смещается со страха пред Творцом к вниманию данному Им закону. Едва уловимо мы встречаем в Септуагинте передачу еврейского источника в свете устной традиции интерпретации Торы периода Второго Храма.

Источники и литература

Источники

1. BHS — Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. Weil G. E., Elliger K., Rudolph W. 5th Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
2. BQS — The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / Ed. Ulrich E. Leiden, Boston: Brill, 2010.
3. CAL—Comprehensive Aramaic Lexicon: The Targum of Psalms. Cincinnati, USA: Hebrew Union College, 2005.
4. Codex Sinaiticus — Codex Sinaiticus: Septuagint and New Testament. Cambridge, UK: The Codex Sinaiticus Project Board, 2012.
5. Göttingen Septuagint — Psalmi Cum Odis. Vol. X: Vetus Testamentum Graecum / Ed. Rahlfs A. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
6. Origenis — Origenis exaplorum Quae Supersunt, Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta. Vol. 2 / Ed. by Field F. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875.
7. Targum of Psalms — The Aramaic Bible: The Targum of Psalms / Trans. by Stec D. M. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004.
8. Афанасий Великий (2008) — *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2008.
9. Иоанн Златоуст (2006) — Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. II: Беседы на псалмы. М.: Ковчег, 2006.
10. Феодорит Кирский (2004) — *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалмов. М.: Издательский совет РПЦ, 2004.

Литература

11. Орда (2000) — *Орда Х., свящ.* Руководственное пособие к пониманию Псалтири. М.; СПб.: Лествица, Диоптра, 2000.
12. Aejmelaeus (2006) — *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. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 360–376. (Vetus Testamentum Supplements, 101).
13. Allen (2002) — *Allen L. C.* Psalms 101–150. Dallas: Word Inc., 2002 (Word Biblical Commentary, vol. 21).
14. Briggs (1951) — *Briggs C. A.* The Book of Psalms. Edinburgh: T. & T. Clark, 1951 [=1907]. Vol. 2.
15. Byamungu (2004) — *Byamungu G. T. M.* Grace as subversive surprise: a reading of Psalm 130 and Luke 19:1–10 // The Ecumenical Review. 2004. Vol. 56. No. 3. P. 334–341.
16. Jastrow (1903) — *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London; New York: Luzac & Co.; G. P. Putnam's Sons, 1903. Vol. 2.
17. HALOT — The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1 / Ed. Koehler L. Leiden: Brill, 1994.
18. Hossfeld, Zenger (2011) — *Hossfeld F.-L., Zenger E.* Psalms. Vol. 3: A Commentary on Psalms 101–150 / Trans. from German Maloney L. M. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.
19. Marrs (1988) — *Marrs R. R.* A Cry from the Depths (Ps 130) // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1988. Vol. 100. No. 1. P. 81–90.
20. Martin (2018) — *Martin L. R.* Lament and Hope in Psalm 130 // Pharos Journal of Theology. 2018. Vol. 100. P. 1–12.
21. Mason (2011) — *Mason E.* «Hear My Voice»: Rhythmic Forgiveness and Psalm 130 // Victorian Review. 2011. Vol. 37. No. 2. P. 26–30.
22. Nasuti (2004) — *Nasuti H.* Plumbing the Depths: Genre Ambiguity and Theological Creativity in Psalm 130 // The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel / Ed. by Najman H. and Newman J. Leiden: Brill, 2004. P. 95–124.

23. Parker (2020) — *Parker A.* For with Him is Plenteous Redemption: A Poetic Analysis of Psalm 130. Memphis, TN: Harding University, 2020. P. 1–24.
24. Porubčan (1959) — *Porúbčan S.* Psalm CXXX 5–6 // *Vetus Testamentum*. 1959. Vol. 9(1). P. 322–323.
25. Prinsloo (2002) — *Prinsloo G. T. M.* Psalm 130: Poetic patterns and social significance // *Old Testament Essays*. 2002. Vol. 15. No. 2. P. 453–469.
26. Schmidt (1995) — *Schmidt W. H.* Gott und Mensch in Ps. 130. Formgeschichtliche Erwägungen // *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*. Bd. 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995. P. 3–15.
27. Sedlmeier (1993) — *Sedlmeier F.* «Bei dir, da ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest». Überlegungen zu Psalm 130 // *Biblica*. 1992. Vol. 73. No. 4. P. 473–495.
28. Steinthal (1895) — *Steinthal H.* Psalm 130 // *Zu Bibel und Religionsphilosophie*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1895. P. 162–190.
29. Tromp (1989) — *Tromp J.* The Text of Psalm CXXX 5–6 // *Vetus Testamentum*. Brill, 1989. Vol. 39. No. 1. P. 100–103.
30. Ulrich (2010) — *Ulrich E.* The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants. Leiden, Boston: Brill, 2010.
31. Weber (2005) — *Weber B.* Einige poetologische Überlegungen zur Psalmeninterpretation verbunden mit einer exemplarischen Anwendung an Psalm 130 // *Old Testament Essays*. 2005. Vol. 18. No. 3. P. 891–906.