

НЕГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО–ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*

Шперл Ксения Алексеевна

**РЕЛИГИОЗНАЯ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ НАДПИСАНИЙ  
ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПСАЛМОВ**

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:  
кандидат философских наук  
Илья Сергеевич Вевюрко

Москва

2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
ГЛАВА 1. Анализ теоретической базы исследования и соответствующих научных трудов .....	17
1.1. Особенности греческого перевода Псалтири .....	17
1.2. Исторические труды отечественных и зарубежных ученых в области литургической практики древнееврейских общин.....	22
1.3. Лингвистические труды отечественных и зарубежных ученых и изыскания в области переводов надписаний ветхозаветных псалмов с иврита на древнегреческий и другие языки.....	35
1.4. Толкования на Псалтирь как источник данных сотериологического и богослужебного характера: опыт толкования святых отцов и иных лиц ....	45
ГЛАВА 2. Лингвистический аспект: лексико-семантический анализ древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов .....	66
ГЛАВА 3. Религиозная функциональность надписаний ветхозаветных псалмов: исторический аспект .....	146
3.1. Богослужебные практики древнееврейских общин с использованием псалмов .....	146
3.2. Применение псалмов в вавилонских богослужебных практиках.....	149
3.3. Классификация функций надписаний ветхозаветных псалмов (на основе полученных данных).....	167
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	176
БИБЛИОГРАФИЯ.....	179

## Введение

**Актуальность исследования** обусловлена тем, что в современных реалиях объект изучения, а именно ветхозаветные псалмы, используется повсеместно в богослужениях, келейных молитвах и др., в связи с чем перед религиоведческой наукой стоит задача по разъяснению смысла древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов с целью выяснения их функциональности, будь то богослужебное применение в древности, их сотериологическое значение и т. д. До настоящего времени эта область знаний остается мало освещенной, в современной религиоведческой науке и библеистике уделяется внимание преимущественно историческому аспекту изучения надписаний ветхозаветных псалмов, а также активно дискутируется вопрос об авторстве тех или иных псалмов. Религиозная функциональность остается в стороне, и, пожалуй, в отечественной науке единственным трудом, затрагивающим вынесенный в заглавие диссертации вопрос, является работа Н. Н. Глубоковского «О значении надписания псалмов». В остальном можно говорить об исследованиях смежных тематик, тем или иным образом имеющих своим предметом надписания ветхозаветных псалмов. Что касается трудов западных ученых, здесь мы видим большее разнообразие и более глубокую проработку данной проблемы, однако многое все же остается неисследованным. Из недавних достижений научной мысли можно особо выделить труд Д. Фрейзера *The Authenticity of The Psalm Titles*, который является ценным источником информации по различным аспектам исследования, но в котором, тем не менее, не выявлена религиозная функциональность надписаний.

Кроме того, актуальность темы обусловлена тем, что исследование функциональности ветхозаветных надписаний предполагает изучение материала в междузаветную эпоху, чрезвычайно важную для современного

христианства и представляющую одно из ключевых направлений исследований в этой области.

С точки зрения религиоведения тема важна еще и потому, что псалмы являются не просто религиозными текстами, но молитвенными произведениями. Вопрос этимологизации термина *religio* остается открытым; в одном из наиболее ранних античных источников, а именно в трактате Цицерона «О природе богов»<sup>1</sup>, сказано, что в основе термина лежит идея “повторения”, “перечитывания”, “благочестивого отношения”, что соотносится с молитвенной практикой: молитва как устойчивая форма обращения к Богу предполагает регулярное использование определенных формулировок, сформированных традицией, и в свете этого значение надписаний как вероятных указаний или обозначений для подобных “повторений” представляется особо важным. Здесь необходимо отметить, что в Древнем Израиле религия как явление, которое можно рассмотреть, дистанцировавшись от него, не рассматривалась (для религий Древнего Востока это в принципе нехарактерно ввиду “неотделимости” в нее<sup>2</sup>). В иврите слово, обозначающее религию, отсутствовало; наиболее близким по значению считается слово “даат”, которое можно перевести как “знание”, однако оно употреблялось преимущественно для обозначения обычаев и предписаний, связанных с религией (как, например, требование для замужних женщин покрывать голову при выходе из дома). Не менее важным представляется слово “эмуна” (“вера”), имеющее значение, сходное с таковым у Цицерона: “доверие человека Богу, моральные обязательства и послушание”<sup>3</sup>. Таким образом, изучение функций надписаний на древнегреческом при сопоставлении с еврейским текстом служит религиоведческим целям, поскольку данный элемент молитвословий может

---

<sup>1</sup> Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., «Наука», 1985. С. 124

<sup>2</sup> Шохин В. К. Философия религии и её исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010. С. 257

<sup>3</sup> Аванесов С. С. Введение в историю религий: Лекции, прочитанные на Богословских курсах при Томской Духовной Семинарии. Томск: Оптимум, 2002. С. 25

помочь проанализировать религиозное сознание и в более глобальном смысле установить, отражают ли текстовые элементы (коиими являются надписания) само назначение молитвословий (псалмов).

С целью всестороннего освещения вопроса уместно выделить его аспекты с учетом ориентированности на подход к изучению надписаний: во-первых, мы можем рассматривать надписания ветхозаветных псалмов с переводческой точки зрения, поскольку греческие надписания, являющиеся предметом нашего исследования, представляют собой перевод с иврита; во-вторых, не менее важен исторический аспект, поскольку он предусматривает систематическое изучение богослужебного применения псалмов и соответствующего религиозного назначения надписаний (как в оригинале, так и в греческом переводе); в-третьих, отдельный пласт материала для изучения представляют толкования на псалмы святых отцов и современных исследователей, которые представляют интерес с точки зрения экзегетики, в том числе относительно надписаний псалмов. С учетом специфики выбранной темы исследования целесообразно определить приоритетными направления анализа перевода Псалтири как историко-религиозного памятника на греческий язык и направление анализа исследований, посвященных непосредственно надписаниям псалмов.

### **Степень разработанности темы**

В зарубежной литературе корпус работ, рассматривающих надписания псалмов, обширен. К ним можно отнести не только труды, в которых надписания являются ключевым объектом исследования, но и работы о Псалтири в целом, поскольку во многих из них данному вопросу отведен отдельный раздел. В отечественной научной литературе тема надписаний рассматривается редко. В настоящей работе анализ теоретической базы (который можно также считать подробным анализом степени

разработанности темы) исследования вынесен в отдельную главу (Глава I) — приводятся наиболее значимые работы в данной области, а также их отличительные черты. В настоящем диссертационном исследовании приводятся только те работы, которые посвящены непосредственно надписаниям псалмов; более широкий круг литературы описан в Главе I.

Ввиду того, что изучение функциональности надписаний псалмов имеет исторический и лингвистический аспекты, литература по вопросу также охватывает эти две категории рассмотрения объекта.

Среди литературы, посвященной непосредственно надписаниям псалмов, стоит упомянуть статью Р. Уилсона *The Headings of the Psalms*, вышедшую в 1926 году в *The Princeton Theological Review*, том 24, выпуск 1. Эта статья посвящена историческому аспекту, рассматривает степень достоверности информации, заключенной в надписаниях псалмов, и определяет их как древние элементы, присущие псалмам изначально, а не как позднейшие вставки. В целях достижения поставленной цели автором предпринимается сравнительный анализ религиозных источников (в том числе вавилонских), содержащих сведения относительно богослужебного применения псалмов и, соответственно, представляющих данные по употреблению музыкальных инструментов, исполнению вокальных произведений в практике культа и иную необходимую в нашем исследовании информацию. В данном случае мы наблюдаем ориентированность всех этих изысканий на доказательство древности надписаний, а не исследование их религиозного назначения.

Анализ надписаний ветхозаветных псалмов приводится также в работах таких исследователей, как Э. Буллинджер (*The Chief Musician Or, Studies in the Psalms, and Their Titles*, 1908), Б. Ирдманс (*The Hebrew Book of Psalms*, 1947), З. Мовинкель (*The Psalms in Israel's Worship*, 1962) и др.

Одними из приоритетных направлений в изучении Псалтири в историческом контексте в XX веке являются авторство псалмов и время добавления надписаний. Кроме вышеупомянутых источников, эти вопросы разрабатывались в таких сочинениях, как *The Early Composition of the Psalter with Special Reference to the Superscripts* (A.K. Lama), *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms* (E. Slomovic), *Psalms Titles and Midrashic Exegesis* (Brevard S. Childs), *The Titles of the Psalms* (E. Nestle), *The Titles in the Psalms* (R.V. Smith), *The Titles of the Psalms* Генри Грина и других.

Что касается последней из названных выше работ, то этот труд представляет особый интерес, несмотря на давность его публикации (1890 год), поскольку в нем частично освещается проблематика, интересующая нас в настоящем исследовании. Г. Грин в *The Titles of the Psalms*, помимо проблем авторства и древности, затрагивает богослужебный аспект.

Одной из работ, имеющих наибольшую значимость по глубине анализа псалмов и влиянию, оказанному на современников, является двухтомный труд Зигмунда Мовинкеля (1884–1965) «Псалмы в израильском богослужении». В нем он подробно рассматривает ту роль, которую псалмы играли в израильском культе, и делает это в русле метода Г. Гункеля, развивая и дополняя его подход к анализу жанровой принадлежности этих молитвенных произведений.

В литературе, рассматривающей Псалтирь в историческом контексте в отношении ее к богослужебным практикам, надписаниям в основном уделяется незначительное внимание (за редкими исключениями, такими как труд Мовинкеля), и зачастую объем исследований, посвященных именно роли надписаний в культе, не превышает размеров статьи. Практически единодушно утверждается их богослужебное назначение, в результате чего альтернативные точки зрения (например, усваивающие надписаниям аллегорическое значение) практически не встречаются. Это обусловлено

преимущественно эксплицитным выражением в Писании того отношения к псалмам, которое свидетельствует об их важной роли в народных молениях и празднованиях. Кроме того, нельзя не отметить практически полное отсутствие отечественных работ на данную тему.

Одними из немногочисленных отечественных работ по теме можно считать труды о. Н. Вишнякова. Первый из них — «О происхождении Псалтири», написанный в 1875 году. В нем приводится очерк ветхозаветного псалмопения, а также содержатся сведения об авторах и формировании молитвословий в единое собрание, однако не рассматривается подробно назначение надписаний. Контекст, в котором они анализируются в этой книге, ограничивается определением авторства псалмов. Второй — «Толкование на Псалтирь» (1880–1894 гг.; работа над ним не была закончена), где надписаниям уделено значительно больше внимания. Здесь приводится классификация надписаний относительно их значения.

Проблеме перевода Псалтири посвящен довольно широкий круг научных работ, в то время как вопрос о переводе надписаний псалмов остается практически без внимания, особенно со стороны отечественных ученых, за исключением труда Н. Н. Глубоковского «О значении надписания псалмов». К сожалению, в нем рассматривается только одно надписание псалмов, а именно *lamnazzeach*, которое в Синодальном переводе звучит как «Начальнику хора».

Еще одним трудом, посвященным непосредственно надписаниям псалмов, является диссертация Д. Фрейзера *The Authenticity of the Psalm Titles*, защищенная им в 1984 году. Эта работа охватывает многие аспекты феномена надписаний псалмов, в некоторых фрагментах отдавая предпочтение историческому с учетом специфики выбранной Д. Фрейзером темы. Предметом этого исследования становятся преимущественно две темы — об авторстве и истории псалмов. Рассматриваются различные взгляды на надписания псалмов с точки зрения их достоверности как источников

информации, с точки зрения их подлинности и теории авторства. Как работа, имеющая своим предметом тесным образом связанную с нашей темой, *The Authenticity of the Psalm Titles* чрезвычайно ценна, поскольку представляет собой систематичный, логично структурированный и всеобъемлющий экскурс в историю возникновения надписаний псалмов и содержит множество вызывающих доверие и подкрепленных ссылками на древние манускрипты (включая Кумранские свитки) аргументов относительно древности и оригинальности надписаний. Тем не менее, несмотря на свою ценность с точки зрения анализа исторического аспекта, в данной диссертации не приводится никаких сведений относительно религиозного назначения надписаний и богослужебного употребления оных.

Интерес представляет и статья Х. ван Руя *The Headings of the Psalms in the East Syriac Tradition Reconsidered*, опубликованная в журнале *Biblica*, выпуск №89, в 2008 году. Она является логическим продолжением оригинального труда В. Блумендала *The Headings of the Psalms in East Syriac Church* 1960 года.

Как было отмечено выше, литература, посвященная вопросам, связанным с надписаниями псалмов (будь то греческие, еврейские или иные версии), не насчитывает большого количества работ, и взгляд на религиозную функциональность надписаний ветхозаветных псалмов в основном ограничен анализом Масоретского текста без учета Септуагинты (лишь некоторые авторы приводят греческий текст). В свете этого становится ясной необходимость в анализе надписаний псалмов в более широком контексте, и в настоящей работе предпринята попытка проанализировать древнегреческие ветхозаветные надписания с учетом еврейского текста.

## **Проблема исследования**

Проблема диссертационной работы состоит в том, что предназначение надписаний ветхозаветных псалмов остается неясным, в то время как на протяжении существования Псалтири они оставались неотъемлемой ее частью. Имеющиеся теоретические разработки не позволяют составить единого мнения о религиозной функциональности древнегреческих надписаний псалмов, поскольку те гипотезы, которые имеют место в настоящее время (будь то предположения и изыскания святых отцов или современных ученых (последние не всегда учитывают традицию, в рамках которой появились надписания; экзегетические труды святых отцов приводятся с целью рассмотрения надписаний в контексте традиции, свидетелями которой по предполагаемому праву преемства они являются)), отражают кардинально противоположные взгляды на религиозное назначение надписаний. В качестве примера уместно привести надписание, пользующееся наибольшим вниманием исследователей: *lamnazzeach*, которое в зависимости от толкователя может значить одновременно и «начальнику хора» (т.е. постулируется сугубо богослужебная направленность в качестве указания, инструкции и обращения к начальнику хора), и «в конец» (если имеется в виду греческое εἰς τὸ τέλος), однако и в этом случае «в конец» также может иметь различное значение — сотериологическое, богослужебное и т. д. Данный вопрос не разработан и требует соответствующих изысканий.

**Объектом исследования** выступают древнегреческие надписания ветхозаветных псалмов.

**Предметом исследования** является религиозная функциональность, заложенная в надписания ветхозаветных псалмов.

**Цель исследования** состоит в определении функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов.

**Задачи исследования:**

- проанализировать ранее выполненные исследования в соответствующей области отечественными и западными учеными;
- произвести лексико-семантический анализ древнееврейских и древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов;
- систематизировать знания относительно богослужебного применения надписаний псалмов по имеющимся источникам, восстановить картину богослужебной практики иудеев с учетом применяемых текстов;
- выполнить сравнительный анализ богослужебных практик с использованием жанра псалмов (для сравнения берутся ветхозаветные псалмы и вавилонские псалмы);
- произвести анализ соотнесения различных переводов надписаний, уделяя особое внимание соотнесению древнееврейского варианта и древнегреческого;
- изучить толкования псалмов и, соответственно, надписаний к ним патристических авторов с последующей систематизацией оных;
- составить классификацию функций древнегреческих надписаний;

**Границы исследования**

Исследование охватывает преимущественно эллинистический период. Осуществляется рассмотрение надписаний ветхозаветных псалмов в эллинистическом иудаизме и по преемству — в раннем христианстве. С

территориальной точки зрения, исследование рассматривает палестино-египетский регион.

## **Методология исследования**

В работе применен типологический метод, использующийся для классификации объектов относительно рассматриваемых признаков (в данном случае — функций надписаний псалмов), а также методы герменевтики, с помощью которых анализируются смыслы, заложенные в надписания псалмов. Кроме того, используется метод компаративного анализа для сравнения литературных особенностей ветхозаветных псалмов и месопотамских молитвословий, культурных феноменов и иных реалий (сравнение, сопоставление, параллелизм и аналогия).

## **Источники исследования**

В исследовании были использованы текст Септуагинты, Масоретский текст, а также труды святых отцов, толкования которых являются основным источником для анализа аллегорического подхода к выявлению значений и функций надписаний псалмов. Тексты святых отцов используются вследствие причастности их традиции толкования в рассматриваемом регионе. Среди них — свт. Афанасий Великий (св. Исихий Иерусалимский) («Толкование на псалмы»), свт. Василий Великий («Беседы на псалмы»), свт. Григорий Нисский («О надписании псалмов»), свт. Иоанн Златоуст («Толкования на псалмы»), блж. Феодорит Кирский («Толкование на сто пятьдесят псалмов»)<sup>4</sup>. Кроме того, в исследовании использованы

---

<sup>4</sup> Данный список не может считаться исчерпывающим, так как толкованием псалмов занимались и другие святые и ученые мужи. В частности, необходимо отметить несомненное влияние Оригена, который толковал Ветхий Завет аллегорически. См. *La Chaene palestinienne sur le Psaume 118* (Origène, Eusèbe, Didyme, 12

месопотамские молитвословия, приведенные в труде *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950) под редакцией Дж. Б. Притчарда.

### **Научная новизна исследования**

В ходе исследования впервые был произведен обзор литературы по историческому и лингвистическому аспектам изучения Псалтири и надписаний ветхозаветных псалмов, что позволило выявить ключевые подходы к их анализу.

В работе был впервые осуществлен комплексный лексико-семантический анализ древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов. При этом производилось сравнение вероятных значений в греческом и еврейском текстах, поскольку последние являются ценным источником для анализа и сопоставления. С помощью информации из авторитетных источников систематизированы гипотезы о значении и функции тех или иных надписаний, а также выявлены те из них, которые представляются наиболее достоверными ввиду изложенных сведений.

В работе приводятся сведения об использовании аналогичных конструкций (колофонов) в месопотамской молитвенной традиции, что способствует выявлению религиозной функциональности древнегреческих надписаний посредством анализа применения уточняющих инструкций в молитвословиях у географически близких к Израилю народов — данный сравнительный анализ с учетом приведенных в работе данных исторического и лингвистического характера также приводится впервые.

---

Apollinaire, Athanase, Théodoret). Т. I–II / Ed. par M. Harlet G. Dorival // Sources chretiennes. № 189–190. Paris, 1972. P. 151-159. В данной работе круг приводимых мнений ограничивается обозначенными лицами, поскольку их труды, посвященные псалмам, дошли в наиболее полном виде и представляют основные направления интерпретации надписаний. Полный обзор святоотеческой экзегезы псалмов и их надписаний возможен в рамках отдельного исследования.

Кроме того, в ходе исследования впервые был представлен один из возможных вариантов классификации религиозных функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, составленный с учетом исторических, лингвистических и религиоведческих данных, приведенных в работе.

**Теоретическая значимость** работы состоит в систематизации возможных религиозных функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, ключевых гипотез о значении надписаний и подходов к их изучению. Результаты исследования могут использоваться в дальнейшем в религиоведческих изысканиях, посвященных религии Ближнего Востока.

**Практическая значимость** настоящей диссертации заключается в том, что результаты исследования могут использоваться при чтении курсов по истории религии или библеистике, а также в рамках спецкурсов, посвященных Псалтири в различных ее аспектах.

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

1. Религиозная функциональность древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов является комплексом, включающим в себя функции различной направленности: богослужебной, научающей, эсхатологической, исторической.
2. Некоторые древнегреческие надписания ветхозаветных псалмов могут иметь функцию, отличную от таковой в еврейском тексте.
3. Древнегреческие надписания ветхозаветных псалмов характеризуются значительным развитием аллегорического подхода к толкованию по сравнению с Масоретским текстом.

4. В большинстве случаев древнегреческие надписания ветхозаветных псалмов могут иметь различные толкования, исходя из которых возможно усвоение тому или иному надписанию различных функций.
5. Использование надписаний в ветхозаветных псалмах является примером одной из черт молитвенных произведений, характерных для Леванта, что подтверждается наличием сходных литературных элементов в месопотамской молитвенной традиции. Ветхозаветные надписания в греческом переводе частично сохраняют черты, характерные для молитвенных произведений Леванта, но не исчерпываются ими на момент перевода.

**Апробация** отдельных разделов работы была проведена на кафедре Философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ во время выступления на научном семинаре кафедры 09 ноября 2017 года с докладом «Месопотамская молитвенная традиция в ее сопоставлении с ветхозаветными псалмами».

Основные положения диссертации отражены в 3 публикациях, в том числе в 3 публикациях, принятых к печати в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ.

### **Структура диссертации**

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и приложения.

Во Введении обосновывается актуальность темы диссертации, раскрывается сущность исследуемой проблемы, формулируются объект исследования, предмет исследования, цель исследования, задачи исследования, методы и границы исследования, проводится анализ основных публикаций,

предшествовавших данной работе, показывается новизна исследования, сообщаются теоретическая значимость и прикладная ценность полученных результатов, а также объявляются положения, выносимые на защиту.

Первая глава содержит анализ общей теоретической базы, основанной на уже проведенных исследованиях, а также обзор результатов трудов отечественных и зарубежных ученых в данной области и толкование святыми отцами. Вторая глава посвящена лингвистическому аспекту вопроса и содержит лексико-семантический анализ надписаний псалмов, сравнительный анализ переводов надписаний Псалтири и иной материал лингвистического характера. Третья глава посвящена историческому аспекту вопроса, в рамках которого рассматриваются богослужебная практика в древнееврейских общинах и Вавилонии и использование ими текстов в жанре псалма. Предлагается вариант классификации функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, составленной на основании приведенных данных.

В Заключении определяются основные научные результаты, указывается вклад в науку и практику.

В Приложении приведена таблица с анализом тем и идей в псалмах Псалтири.

# ГЛАВА 1. Анализ теоретической базы исследования и соответствующих научных трудов

## 1.1. Особенности греческого перевода Псалтири

Вопрос «конкуренции» Септуагинты и Масоретского текста, двух столпов библеистики, до сих пор не имеет однозначного ответа: известно, что Септуагинта, будучи более древним письменным источником, чем МТ, обладает в значительной степени расширенным объемом текстов, нежели еврейский вариант Ветхого Завета. Тем не менее, являясь все же переводным материалом, в ней не исключены (а, напротив, находятся в больших количествах) разночтения с оригиналом. Под «оригиналом» в данном случае приходится подразумевать устную традицию, которая легла в основу перевода семидесяти толковников. С одной стороны, мы имеем более древний текст, характеризующийся многими «преимуществами» в глазах современного православного христианина: Септуагинта древнее, использовалась апостолами, содержит данные, не входящие в Масоретский корпус текстов (что, впрочем, обычно принимается как показатель более позднего периода составления – в качестве примера можно привести исследование списков Евангелий и определение хронологического порядка написания, т.е. более краткий текст считается протографом для появившегося впоследствии дополненного); с другой стороны, сам факт осуществления перевода уже предполагает привнесение сторонних коннотаций, возможно, собственных субъективных правок и т.п.

Значение Кумранских рукописей для библейской текстологии трудно переоценить. Во многом это обусловлено тем, что древние свитки стали свидетельством близости Септуагинты скорее к новонайденным еврейским текстам, нежели к МТ. То, что раньше считалось привнесением Септуагинты, характерным только для нее, было увидено в рукописях Мертвого моря,

подтвердив гипотезу о том, что протограф LXX отличался от Масоретского текста<sup>5</sup>. До обнаружения рукописей предположение не подтверждалось ничем, что приводило к контраргументу, согласно которому разночтения – результат экзегетической деятельности семидесяти толковников<sup>6</sup>. С появлением в арсенале ученых Кумранских рукописей многое в нашем понимании отношений греческого перевода и позднего еврейского текста изменилось.

Тем не менее, нельзя говорить о том, что абсолютно все добавления, которые мы находим в Септуагинте при сравнении с МТ, являются фрагментами утерянного протографа. Текст не находится в культурном вакууме, он переписывается живыми людьми, имеющими если и не собственные предпочтения, то принадлежность к определенному кругу. Наглядным примером в данном случае могут служить две различные версии Книги пророка Иеремии, которые существенно отличаются друг от друга (прежде всего – по объему) в греческом и еврейском текстах. Тем не менее, многие специалисты придерживаются мнения, что оба текста имеют право на существование и не подразумевают «иерархических» отношений, поскольку происходят из разных источников: еврейский текст, легший в основу LXX, сохранили те, кто бежал в Египет; позднее израильтяне Египта отправили свою версии Книги Иеремии изгнанникам в Вавилон. Тот текст, на основе которого написан МТ, является расширенной версией того же текста, что попал в Палестину<sup>7</sup>. Таким образом, появляются две относительно параллельные версии, каждая из которых складывается в своей традиции, поэтому в данном случае вопрос влияния перевода на содержание не столь важен, как отличия в содержании оригиналов.

---

<sup>5</sup> Селезнев М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: ПСТГУ, 2008. С. 57

<sup>6</sup> Tov E. The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX // *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings*. Manchester, 1990 / Ed. G. J. Brooke and B. Lindars; SCS 33. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992. P. 14

<sup>7</sup> Там же; см. также Tov E. *The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History // The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. VTSupp 72. Leiden: Brill, 1999. P. 363

Случайные ошибки, которые могли иметь место в Септуагинте при переводе с еврейского протографа, менее значимы, чем сознательные коррективы, вносимые переводчиком, который по определению выступает не только механическим передатчиком информации, но и редактором. Перевод становится не изводом, но редакцией, что в значительной степени отражается на смысле написанного<sup>8</sup>. Греческий текст составлен с учетом некоторой обработки реалий, с учетом эллинистического мировосприятия. Те черты резкой антропоморфизации, которые присущи ближневосточной культуре, сглаживаются, а местами толковники вообще производят замену лексических единиц, чтобы устранить несоответствие между различными фрагментами Ветхого Завета (пример тому – возведение стел (в Синодальном переводе – «столбов»), запрещенное во Второзаконии 16:22; при описании того, как Моисей построил жертвенник и стелы по числу колен Израилевых (Исх 24:4), слово «стела» заменяется на греческое «камень»<sup>9</sup>). Примеры интерпретаций и смыслового развития указаны, в частности, у И.С. Вевюрко<sup>10</sup>.

Особый интерес для нас представляют особенности греческого перевода надписаний псалмов в их сравнении с еврейским вариантом. Здесь можно наблюдать те же тенденции, которые применимы к остальным книгам Ветхого Завета – смысловое развитие, лексические замены, грамматические трансформации.

Септуагинта расходится с МТ в добавлении к непосредственному тексту того или иного псалма надписаний. Пожалуй, можно даже сказать, что переводчики пользовались большой свободой при интерпретации некоторых

---

<sup>8</sup> См. Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Изд. 2-е. М.: Издательство Московского Университета, 2019. С. 133

<sup>9</sup> Селезнев М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: ПСТГУ, 2008. С. 59

<sup>10</sup> См. Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Изд. 2-е. М.: Издательство Московского Университета, 2019. С. 441

из них<sup>11</sup>. Часть исследователей даже считают этот факт доказательством того, что надписания изначально не были частью псалмов и добавлялись после<sup>12</sup>. При сравнении мы воспользуемся стандартным изданием Ральфса<sup>13</sup>.

В целом тексты надписаний в МТ и Септуагинте соответствуют друг другу за исключением некоторых примеров. Так, в греческом тексте авторство Давида приписано тринадцати анонимным псалмам, добавлены указания на Аггея и Захарию, а также некоторые литургические и исторические примечания. По мнению А. Питерсмы, многие греческие добавления, которые мы видим в труде Ральфса, не основаны на еврейском *Vorlage*, а приписанные строки в начале псалма являются «не чем иным, как фактом затмения все расширяющейся давидической традицией других свидетельств»<sup>14</sup>. Куидж (Kooij) приписывает появление дополнительных надписаний влиянию палестинского происхождения LXX<sup>15</sup>.

Одним лишь различием в количественном показателе тексты Псалтири в греческом и еврейском вариантах не ограничиваются. Наибольший интерес представляют смысловые отличия, наблюдаемые, например, в псалмах 44, 59, 68 и 79, где в еврейском тексте звучит  $\text{לִילִי וְלִילֵי} \text{לְיָמַי}$  (Пс 44, в остальных вышеупомянутых псалмах – схожие вариации), вероятно, отсылающее к образу лилии (см. соответствующий пункт в предыдущем параграфе), в то время как семьдесят толковников переводят эту фразу как «ὕπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων» и «τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι» (в церковнославянском тексте — «о изменшихся» и др.). Данный пример свидетельствует о творческой интерпретации, стремлении переводчика(-ов) передать смысл, заложенный в оригинальном образе, нежели приводить дословный эквивалент.

---

<sup>11</sup> Fraser J. The Authenticity of the Psalm Titles. PhD diss., Grace Theological Seminary, 1984. P. 22

<sup>12</sup> Eiselen F.C, The Psalms and Other Sacred Writings. New York: The Methodist Book Concern, 1918. P. 44

<sup>13</sup> Rahlfs A., ed., Septuaginta, 9th ed., 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.

<sup>14</sup> Pietersma A. David in the Greek Psalms. *Vetus Testamentum* 30, 1980. P. 225-226

<sup>15</sup> Kooij A., Van Der. On the Place of origin of the Old Greek of Psalms. *Vetus Testamentum* 33, 1983. P. 73-74.

Пожалуй, самым ярким примером подобных трансформаций при переводе на греческий является надписание, встречающееся в Псалтири чаще других, а именно εἰς τὸ τέλος («в конец»). При всей своей загадочности данный перевод имеет, насколько можно судить, мало общего с еврейским ׀ַןִּיִּמָּלְ точное значение которого, впрочем, достоверно неизвестно. Предполагаемые варианты (литургическое указание для регента, песнь победителя и др.) отличаются меньшей возвышенностью по сравнению с поэтичным и, возможно, эсхатологическим εἰς τὸ τέλος.

Мы можем предположить, что Септуагинта, находясь под определенным (но не определяющим) эллинистическим влиянием, не только претерпела некоторые изменения в силу трудности перевода грамматических конструкций иврита, но и привнесла нечто новое в экзегетическом смысле, поскольку, как мы имели возможность убедиться на примере надписаний, авторы LXX стремились разъяснить некоторые реалии, сложные моменты, а порой трактовали текст, вероятно, стремясь передать дух написанного, изменяя его форму. Кроме того, несомненным является повышение «градуса возвышенности», уход от буквализма и привлечение образов.

В данной работе рассматриваются надписания ветхозаветных псалмов, представленные в Септуагинте, Масоретском тексте, а также в отношении некоторых надписаний — переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Последние приводятся в качестве ранних источников, отражающих различные интерпретации и служащих свидетелями традиций, которые могут служить связующим звеном между периодом создания Септуагинты и предшествующим ему формированием еврейского текста. См. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 156-164

## **1.2. Исторические труды отечественных и зарубежных ученых в области литургической практики древнееврейских общин**

Литургическая практика древнееврейских общин представляет большой интерес для ученых; он обусловлен как практическим аспектом применения наследия, оставшегося от евреев ветхозаветных времен, так и археологическими открытиями XX столетия, в частности, Кумранскими рукописями. В рамках данной работы нас будет интересовать преимущественно использование псалмов в отправлении культа в период, предшествующий событиям, описанным в Новом Завете, поскольку именно установление того контекста, в котором псалмы (а главное — их надписания) возникли и нашли применение у древних может помочь выявить те функции, которыми изначально обладали надписания. Современное использование псалмов в иудаизме, равно как и их роль в более поздние по сравнению с рассматриваемым периоды, рассматриваться не будет. Непосредственное применение псалмов в древнееврейском литургическом обиходе рассматривается в третьей главе; целью же данной главы является представление краткого обзора тех работ, которые направлены на освещение этого вопроса.

По сравнению с работами лингвистического и экзегетического характера, объектом которых является Псалтирь, корпус исследований, посвященных литургическому применению оных, не столь широк. Будь то святые отцы или современные ученые, основной областью интересов остается толкование псалмов и текстологические изыскания. Если первое направлено на выявление того смысла, который заложен в эти молитвенные произведения, и зачастую осуществляется в рамках тех или иных конфессиональных воззрений, то вторые имеют целью установление хронологически верной цепи развития текста, поиск источников (что особенно актуально в отношении Септуагинты, которая, несмотря на

значимость для Церкви и науки, остается переводом), а также анализ особенностей, которые могут указывать на искажения текста — как непреднамеренные, так и осознанные. Труды исторического характера в этой области не столь многочисленны, и это повышает ценность каждого из них, даже с учетом того, что многие эти работы были написаны в начале предыдущего столетия.

Одной из первых работ, посвященных культовому аспекту жизни древних израильтян, является «Введение в историю Израиля» Юлиуса Велльгаузена (1844–1918). Имя этого ученого связано с развитием историко-критического метода изучения Псалтири, который возникает в середине XIX века<sup>17</sup> и привносит в изучение Священного Писания иное измерение, а именно исторический и текстологический критический анализ. В главе «История культа» данного труда освещены такие вопросы, как местонахождение святилища, почитание храма, стадии централизации культа, жертвы, круг праздников, роль левитов и иные особенности, относящиеся к богослужению. При описании праздников автор руководствуется преимущественно книгами Ветхого Завета. Эта работа знаменует ранний этап рассмотрения культа в Древнем Израиле научным сообществом, и контекст в ней более широк, чем предполагают рамки нашего исследования, однако нельзя не упомянуть ее среди трудов исторического характера, объектом которых является Ветхий Завет, поскольку она оказала значительное влияние на библеистику XX века.

С именем Ю. Велльгаузена тесно связано имя другого протестантского ученого, сосредоточившегося на изучении Псалтири и рассмотрении ее в контексте культа, — Германа Гункеля (1862–1932). Среди наиболее значимых работ автора — *The Psalms: A Form-Critical Introduction* («Псалтирь: формально-критическое введение», 1967). Это сочинение

---

<sup>17</sup> Smith K. G., Domeris B. A Brief History of Psalm Studies / Conspectus, no. 1, 2008. Vol. 6. P. 99

представляет собой одно из немногих исследований, в котором подробно освещен вопрос религиозного назначения псалмов, что делает его особенно ценным для решения поставленной нами задачи.

Следует подчеркнуть, что ветхозаветные псалмы, по утверждению Гункеля, не ограничиваются лишь Псалтирью — как пишет автор, «недостаточно рассмотреть только библейскую книгу Псалмов, в которой находится подавляющее число псалмов, написанных в древнем Израиле; скорее следует задаться вопросом, существуют ли псалмы, которые не входят в Псалтирь. Думается, что мы должны включить и те песни, которые даны не в Псалтири, а либо в других книгах Ветхого Завета, либо даже написаны за пределами Израиля, в той мере, в которой они имеют отношение к псалмам. И такого материала сейчас у нас более чем достаточно... В исторических книгах Ветхого Завета имеется песнь Анны (Щар 2:1-10), псалом Ионы (Ион 2:2-10), песнь Езекии (Ис 38:9-20), песнь Моря (Исх 15:1- 8) и другие. Эти песни тесно связаны с псалмами, и их вполне можно было бы поместить в самом Псалтыре»<sup>18</sup>.

Таким образом, постулируется расширение проблемы за пределы Псалтири, и, следовательно, исследование должно охватывать не только «официальные» псалмы, но и те песни, которые можно с уверенностью отнести к тому или иному жанру. Именно жанры псалмов и являются основным объектом изучения Г. Гункеля в данной книге, и их исследование важно постольку, поскольку жанровая принадлежность поэзии, культовых песен находится в прямой связи с их богослужебным использованием. Опираясь на текст Ветхого Завета, автор осуществляет анализ информации о литургической поэзии с целью выявления частотности употребления оной в тех или иных обстоятельствах. Например, в отношении гимнов: «Гимны воспевались по праздникам во время торжественных жертвоприношений

---

<sup>18</sup> Gunkel H. The Psalms: A Form-Critical Introduction. Philadelphia (Michigan): Fortress Press, 1967. P. 3. Пер.

(Амос 5:21 и далее — жертвоприношения, пение, игра на гуслях). В книге Осии 9:1 говорится о гимнах, которые пели на гумне во время праздника урожая. Самый древний пример этого вида песнопения — песнь Мариам: “Господу пойте – Он высоко вознесен. Коня и его всадника бросил Он в море” (Исх 15:21). Можно также упомянуть песнь Деворы, начало которой похоже на вступление к Гимну: “Господу воспою” (Суд 5:3)»<sup>19</sup>.

Автор не обходит вниманием и надписания; при этом проводится сравнительный анализ похожих конструкций внебиблейских псалмов (египетских, вавилонских): «Очень часто еврейские гимны начинаются словами: “Хвалите”, “Пойте” (Исх 15:21), “Славьте” (Пс 105:1) и т.д. Эти слова изначально были обращением регента к хору или хора — к себе. Затем, в продолжение исполнения гимна, регент выкликает имя Бога (“Хвалите Господа” или “Пойте Господу”) и в то же время обращается к поющим, которых он называет по-разному: то “праведные” (Пс 32:1), то “дщерь Сиона” (Соф 3:14; Зах 2:10; 9:9), то более возвышенно — “все народы” (Пс 46:2), “вся земля” (Пс 65:1; 99:1; 97:4), “море”, “острове”, “пустыня” (Пс 42:10 и далее); “небеса”, “горы”, “лес” (Ис 44:23; Пс 95:11 и далее). Фразы “Воспойте Господу песнь новую” раньше не было, она появилась позднее и потом часто повторялась (Пс 32:3; 95:1; Ис 42:10). В другой форме исполнения предполагается, что один певчий возглашает: “Господу я пою” (Суд 5:3; ср. Пс 33:2). Подобное зачало присутствует и в вавилонских текстах (например, “Буду петь о делах богов”) и также относится к религиозному обряду, так как поется священником в святилище»<sup>20</sup>.

Структура исследования Гункеля строится преимущественно по единому принципу на основе сравнения религиозного назначения библейских и вавилонских псалмов с последующим (или предшествующим) историческим анализом, моделируются ситуации: «Общеизвестно, что

---

<sup>19</sup> Там же. Р. 4

<sup>20</sup> Там же. Р. 5

поэтическая образность часто проистекает от какого-либо реального события. Так, в следующей покаянной псалме говорится: “Очисти меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега” (Пс 50:9). Действия, о которых упоминается здесь лишь в переносном смысле, — омовение и окропление — первоначально действительно совершались с целью очистить грешника и исцелить его. Итак, у нас есть обряд, или один из обрядов, из одного из самых древних покаянных псалмов. Еще об одном обычае говорится в следующей псалме невинности: “Буду омыwać в невинности руки мои и кругом обходить жертвенник Твой, Господи” (Пс 25:6). Действия верующего, в данном случае, говорят о его невинности (Втор 21:6; Мф 27:24). О том, насколько древними являются эти обряды, можно судить по таким текстам, как, например, Ис 6:6 и далее, Иов 1:5... Еще одним доказательством правильности нашей воссозданной модели являются вавилонские песни-жалобы, которые по своей структуре и по многим другим особенностям весьма схожи с израильскими...»<sup>21</sup>.

Таким образом, можно заключить, что в данной работе делается попытка реконструировать некоторые богослужебные обряды, связанные с псалмами, что представляется важным для последующего исследования религиозного назначения надписаний, поскольку раскрытие их смысла в этом значении предполагает сравнительный анализ применения других молитвенных произведений того же или смежного с ними жанра.

Среди литературы, посвященной непосредственно надписаниям псалмов, стоит упомянуть статью Р. Уилсона *The Headings of the Psalms*, вышедшую в 1926 году в *The Princeton Theological Review*, том 24, выпуск 1. Как и предыдущий труд, эта статья посвящена историческому аспекту, рассматривает степень достоверности информации, заключенной в надписаниях псалмов, и определяет их как древние элементы, присущие

---

<sup>21</sup> Там же. Р. 9  
26

псалмам изначально, а не как позднейшие вставки. В целях достижения поставленной цели автором предпринимается сравнительный анализ религиозных источников (в том числе вавилонских), содержащих сведения относительно богослужебного применения псалмов и, соответственно, представляющих данные по употреблению музыкальных инструментов, исполнению вокальных произведений в практике культа и иную необходимую в нашем исследовании информацию. В данном случае мы наблюдаем ориентированность всех этих изысканий на доказательство древности надписаний, а не исследование их религиозного назначения; тем не менее, этот труд также может быть использован в нашей работе при анализе исторического аспекта.

Одними из приоритетных направлений в изучении Псалтири в историческом контексте в XX веке являются авторство псалмов и время добавления надписаний. Кроме вышеупомянутых источников, эти вопросы разрабатывались в таких сочинениях, как *The Early Composition of the Psalter with Special Reference to the Superscripts* (A.K. Lama), *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms* (E. Slomovic), *Psalms Titles and Midrashic Exegesis* (Brevard S. Childs), *The Titles of the Psalms* (E. Nestle), *The Titles in the Psalms* (R.V. Smith), *The Titles of the Psalms* Генри Грина и других.

Что касается последней из названных выше работ, то этот труд представляет особый интерес, несмотря на давность его публикации (1890 год), поскольку в нем частично освещается проблематика, интересующая нас в настоящем исследовании. Г. Грин в *The Titles of the Psalms*, помимо проблем авторства и древности, затрагивает богослужебный аспект и, в частности, решает вопрос о датировке надписаний несколько отличным от других авторов образом. Так, «псалмы Давида изначально не использовались в храмовом богослужении, но затем были адаптированы для этой цели и путем компиляции из различных источников были добавлены в

богослужебный обиход наряду с более древними»<sup>22</sup>. Более поздние исследователи склонны полагать обратное, постулируя древность надписаний.

Одной из работ, имеющих наибольшую значимость по глубине анализа псалмов и влиянию, оказанному на современников, является двухтомный труд Зигмунда Мовинкеля (1884–1965) «Псалмы в израильском богослужении»<sup>23</sup>. В нем он подробно рассматривает ту роль, которую псалмы играли в израильском культе, и делает это в русле метода Г. Гункеля, развивая и дополняя его подход к анализу жанровой принадлежности этих молитвенных произведений.

Труд Мовинкеля отличается глубиной проработки материала и всесторонностью анализа места псалмов в древних богослужениях. Рассмотрение исключительно через призму культовой направленности не всегда выглядит убедительным (например, как это происходит с интерпретацией некоторых надписаний, речь о которых пойдет в Главе 2), но «Псалмы в израильском богослужении» есть одна из важнейших вех в изучении богослужебной функции псалмов.

Автор определяет источники, из которых нам известно об использовании псалмов в храме и во время празднований, выявляет указания на подобное применение в самой Псалтири, рассказывает о происхождении псалмопения, излагает обоснование применения метода культовой интерпретации. Значительная часть работы посвящена анализу содержания псалмов, в частности, причин пения их от первого лица, в то время как некоторые из них повествуют о положении всего народа. Вслед за Г. Гункелем, Мовинкель уделяет большое внимание жанровой классификации. Так, он посвящает отдельные главы «царским» псалмам,

---

<sup>22</sup> Green H.W. The Titles of the Psalms. // The Old and New Testament Student. No. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1890. P. 161.

<sup>23</sup> Mowinkel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. I, II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979.

псалмам восхваления, псалмам, поющимся при праздновании Восшествия Яхве на престол (гипотетический праздник, реконструированный норвежским ученым), псалмам-плачам народным и псалмам-жалобам молитвенника, пребывающего в одиночестве и т.д.

Кроме этого, Мовинкель проводит параллели с псалмографией иных ближневосточных народов и обращает внимание читателя на особенности стихосложения, традиционное пятичастное деление Псалтири и другие вопросы, изучаемые и сегодня. Однако для нашего исследования наиболее важным представляется последний раздел второго тома, где автор предпринимает попытку установить значение и роль каждого надписания. Как и в остальных случаях, Мовинкель прибегает к методу культовой интерпретации, в результате чего практически все надписания свидетельствуют о богослужебном применении псалмов и призваны давать информацию о манере исполнения, о мелодии, под аккомпанемент которой должно петь то или иное молитвословие, об особенностях ритуала, связанного с конкретным псалмом (например, надписание *al-shoshannim*, по Мовинкелю, подразумевает пение псалма «над лилиями» в буквальном смысле).

Ввиду обширности привлекаемого материала и глубины анализа труд Мовинкеля, несомненно, является одним из наиболее важных сочинений, посвященных рассматриваемому вопросу, хотя нельзя не отметить о то, что одностороннее освещение не всегда способствует плодотворному и аргументированному поиску ответа на него.

В более сжатом виде основы культа Древнего Израиля изложил В. Брюггеманн. Его труд *Worship in Ancient Israel: An Essential Guide* представляет собой относительно краткий обзор особенностей израильского богослужения и того контекста, в котором оно сложилось и существовало. Автор особо подчеркивает значение диалогического взаимодействия и иных

черт культа, описывает круг праздников, принятых в древности, и поясняет иные формы, такие как жертвы, оставаясь в русле заданного типа работы, а именно «краткого справочника» по вопросу. К сожалению, в нем не рассматривается роль надписаний.

Еще одна категория литературы, которую можно отнести к трудам исторической направленности, — это статьи и книги, посвященные музыкальным инструментам древности, упоминаемым в Священном Писании и используемым в описываемых в нем контекстах. Зачастую они ограничиваются констатацией факта использования псалтериев и иных инструментов при псалмопении, как то описано в Ветхом Завете, однако некоторые авторы предпринимают попытки интерпретировать те данные, которые у нас имеются, чтобы предположить, какими именно подробностями могло характеризоваться подобное исполнение. Например, известный британский писатель и священнослужитель Герберт Локайер в книге *All the Music of the Bible* выдвинул теорию о том, что некоторые псалмы были антифонными, поскольку повторяющиеся стихи в них должны были исполняться двумя разными хорами<sup>24</sup>.

Одной из новейших работ, посвященных использованию псалмов в древнееврейском богослужении, является статья Томаса Штаубли из Фрайбургского университета, опубликованная в январском номере журнала *Biblical Archaeology Review* в 2018 году под заглавием *Performing Psalms in Biblical Times*<sup>25</sup>. В этой короткой заметке ученый повторяет распространенное убеждение о богослужебной функции надписаний и предлагает свое объяснение значения надписания *al-shoshannim*: согласно Штаубли, несомненная связь с лотосом должна рассматриваться в контексте тех ассоциаций, которые этот цветок вызывал у древних; он предполагает, что лотос есть символ труб, и обосновывает свою точку зрения с помощью

---

<sup>24</sup> Lockyer H. *All the Music of the Bible*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004. P. 88

<sup>25</sup> Staubli T. *Performing Psalms in Biblical Times* // *Biblical Archaeology Review* 44:1. Washington: Biblical Archaeology Society, 2018. P. 62-63.

анализа текстов и археологических данных. Таким образом, надписанию усваивается функция указания на музыкальный инструмент, на котором надлежит играть при исполнении соответствующего псалма. Сравнивая культуру Израиля с культурой других народов Леванта, автор подчеркивает наличие сходных элементов в традициях празднований.

Как следует из приведенных выше примеров литературы, рассматривающей Псалтирь в историческом контексте в отношении ее к богослужебным практикам, надписаниям в них уделяется незначительное внимание (за редкими исключениями, такими как труд Мовинкеля), и зачастую объем исследований, посвященных именно роли надписаний в культе, не превышает размеров статьи. Практически единодушно утверждается их богослужебное назначение, в результате чего альтернативные точки зрения (напр., усваивающие надписаниям аллегорическое значение) практически не встречаются. Это обусловлено преимущественно эксплицитным выражением в самой Псалтири того отношения к псалмам, которое свидетельствует об их важной роли в народных молениях и празднованиях. Кроме того, нельзя не отметить практически полное отсутствие отечественных работ на данную тему. Вследствие этого авторы подобных научных исследований практически всегда принадлежат иным конфессиям: среди специалистов, изучающих *Sitz im Leben* псалмов, больше всего протестантов, что также может служить объяснением непопулярности аллегорической интерпретации надписаний.

Одним из немногочисленных исключений можно считать труды о. Н. Вишнякова. Первый из них — «О происхождении Псалтири», написанный в 1875 году. В нем приводится очерк ветхозаветного псалмопения, а также содержатся сведения об авторах и формировании молитвословий в единое собрание, однако не рассматривается подробно назначение надписаний. Контекст, в котором они анализируются в этой книге, ограничивается определением авторства псалмов. Второй —

«Толкование на Псалтирь» (1880–1894 гг.; работа над ним не была закончена), где надписаниям уделено значительно больше внимания. Здесь приводится классификация надписаний относительно их значения. Так, автор выделяет следующие виды: «наименования, определяющие свойство содержания псалмов»<sup>26</sup> (такие как «молитва», хвалебные песни; поучительные песни; «аллилуйя»); определяющие форму и способ исполнения (определенным голосом или при особых обстоятельствах); содержащие исторические сведения; сообщающие о содержании псалма; надписания цели и назначения (напр., в научение, благодарность). Несмотря на то, что о. Н. Вишняков подробно останавливается на каждом надписании и приводит различные точки зрения на возможные значения оных, он все же придерживается интерпретации их в богослужебном ключе, отдавая предпочтение не аллегорическому прочтению, а более буквальному. Тем не менее, данный труд — важный источник, который является сводом имеющихся на конец XIX в. сведений о гипотезах относительно функциональности надписаний, и потому это, несомненно, — одно из самых важных сочинений, рассматриваемых в рамках данного раздела. Тем более оно представляется ценным, что количество работ отечественных ученых по данному вопросу невелико.

В завершение обзора хотелось бы рассмотреть статью архимандрита Феогоста «Некоторые замечания о надписаниях псалмов», вышедшую в 1954 году в журнале «Журнал Московской Патриархии». Это относительно недавнее сочинение представляет собой краткое резюме по вопросу о надписаниях псалмов, совмещенное с новаторским подходом к их экзегезе. Помимо «прямого назначения» надписаний, состоящего в богослужебных указаниях, автор апеллирует к мнению святых отцов, тем самым еще раз отмечая многоплановость понятия «религиозное значение»: «Большинство

---

<sup>26</sup> Вишняков Н., о. Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при Санкт-Петербургской Духовной Академии. Выпуск 3. Толкование на Псалтирь. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1880. С. 12.

экзегетов видит в этих надписаниях реликты древних указаний к исполнению псалмов в ветхозаветном храме, прежде всего в музыкально-вокальном отношении. Для такого понимания имеются свидетельства в самом ветхозаветном тексте. Так, в книге Паралипоменон прямо указывается, что Давид давал указания “главным певцам” храма о музыке и пении (1 Пар. 25, 6 и др.). Патристические авторы (св. Григорий Нисский, блаж. Феодорит и др.) были склонны усматривать в некоторых из надписаний нечто большее. Они придают им мессианский смысл»<sup>27</sup>.

Памятуя о вынужденных ограничениях сочинения по объему, автор принимает решение проанализировать лишь часть надписаний. Начинает он традиционно с *lantzzeach*, приводя две точки зрения на правильный вариант перевода: «в конец» и «начальнику хора». Автор ставит под сомнение истинность смысла обращения к начальнику хора, выдвигая при этом необычную трактовку с опорой на археологические находки: «Раскопки в египетской деревушке Телль-эль-Амарна в конце XIX века показали, что древнейшим материалом для письма в областях, которые включали и Палестину, были глинобитные таблички. На такой глиняной табличке был, несомненно, написан и тот псалом (ныне 104), который, по свидетельству книги Паралипоменон (1 Пар 16:7), “Давид в первый раз передал для славословия Господу через Асафа и братьев его”. Этот псалом, названный первым, отнюдь не является первым в общем порядке размещения псалмов. Он присоединен к группе так называемых “аллилуйных псалмов”, объединенных на общей основе в качестве “хвалитных”. Отсюда, надо думать, все псалмы в храмовом хранилище находились собранными в группы. Однако пользование ими при богослужении было затруднительным. При небрежении таблички могли быть перемешаны. Требовалось какое-то техническое указание. Нам думается, что таким указанием было слово

---

<sup>27</sup> Феогност, архимандрит. Некоторые замечания о надписаниях псалмов // Журнал Московской Патриархии. №12. М., 1954. С. 62

“ламнацеах”. Отметка ставилась в начале текста, что создавало возможность отобрать необходимые псалмы»<sup>28</sup>.

Такая трактовка противоречит наиболее классическим версиям о «начальнике хора» и «в конец» и открывает еще одно поле для исследования. Автор ссылается на структуру Псалтири при обосновании определения псалмов с *lamnazzeach* как «богослужебных»: «Если обратить внимание на содержание богослужебных чинов так называемого суточного круга (полунощница, часы, повечерие, утреня, вечерня), то можно видеть, что они состоят из псалмов, которые взяты преимущественно из первой и начала второй части Псалтири, а более половины этих псалмов сохранили в себе отметку “ламнацеах”, что особенно подчеркивает богослужебное назначение их»<sup>29</sup>.

Помимо *lamnazzeach*, рассматриваются такие надписания, как «на духовом» и «Песнь»/«Писание», мнения относительно которых не менее противоречивые. В целом, данная статья представляет собой попытку взглянуть на проблему толкования надписаний псалмов по-новому. К сожалению, архимандрит Феогност ограничивается лишь тремя видами надписаний.

---

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

### **1.3. Лингвистические труды отечественных и зарубежных ученых и изыскания в области переводов надписаний ветхозаветных псалмов с иврита на древнегреческий и другие языки**

Проблеме перевода Псалтири посвящен довольно широкий круг научных работ, в то время как вопрос о переводе надписаний псалмов остается практически без внимания, особенно со стороны отечественных ученых, за исключением труда Н. Н. Глубоковского «О значении надписания псалмов», который и стоит рассматривать в качестве наиболее целостного исследования в данном направлении. К сожалению, в нем рассматривается только одно надписание псалмов, а именно *lamnazzeach*, которое в Синодальном переводе звучит как «Начальнику хора», но скрупулезность исследования одного только этого надписания делает сочинение Глубоковского ценным источником.

Автор уделяет внимание различным мнениям коллег, вступая с ними в полемику относительно достоверности различных переводов *lamnazzeach*, при этом проводится всесторонний анализ с точки зрения грамматики и фонетики древнего иврита. Основным оппонентом Глубоковского в этом споре можно считать Людвиг Клаусса, доводы которого изложены в работе *Beiträge Zur Kritik Und Exegese Der Psalmen*. Глубоковский выражает несогласие с Клауссом по многим вопросам, в частности, касающимся грамматической формы *lamnazzeach* как части речи; при этом проводится сопоставление с другими местами Ветхого Завета, где встречается непосредственно это слово, либо одного с ним корня. Так, автор ссылается на пр. Аввакума, у которого встречается словосочетание *lamnazzeach binginotaj*, и опровергает предположение Клаусса о том, что дословный перевод звучит как «начальнику хора, при сопровождении аккомпанемента струнных орудий

моих»<sup>30</sup>, аргументируя тем, что в данном случае субъектом, обращаясь к Богу, является Израиль, а потому подобная трактовка маловероятна. Не менее разрушительной критике подвергается ссылка Клаусса на халдейское переложение, где *lamnazzeach* передано неопределенным наклонением *leschabbacha*. Упоминается также и перевод на немецкий язык М. Лютера с целью доказать несостоятельность аргументов Клаусса.

В этой полемике автор следует определенной структуре анализа проблемы перевода *lamnazzeach*, при этом исследуются доводы как фонетико-грамматического, так и исторического характера: некоторые выводы относительно музыкальных инструментов, используемых при пении псалмов, а также восстановление по фрагментарным сведениям информации о функциях начальника хора и организации процесса пения псалмов в целом, делаются с помощью источников по истории Израиля и на материалах других исследований оригинальных текстов. Так, автор ссылается на *Hebraisches und Chaldaisches Schul-Wörterbuch über das Alte Testament* Ю. Фюрста, *Die Psalmen, Uebersetzt und Ausgelegt* Г. Гупфельда, «О происхождении Псалтири» Н. Вишнякова и других исследователей.

С помощью определенных операций по восстановлению исконной грамматической формы Глубоковский приходит к глаголу *nazach*, который, согласно мнению подавляющего большинства ученых, означает *блистать*, *светить*, и, проводя дальнейшее изучение этого слова в контексте его употребления в Библейских текстах, он обнаруживает, что «оно всегда ставится там, где речь идет о каком-либо служении при доме Божиим, будет ли то строение или поправление храма или исполнение общих левитских обязанностей», а второе его значение — в приложении «к известным лицам

---

<sup>30</sup> Глубоковский Н.Н. О значении надписания псалмов // Сборник Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. №12. М., 1889. С. 570.

для показания властвования их над чем-либо, по превосходству сими, руководства ходом дел, наблюдения за правильным их исполнением»<sup>31</sup>.

Таким образом, по ходу дальнейших логических рассуждений, автор приходит к выводу, что перевод *lamnazzeach* как «начальнику хора» имеет под собой достаточно оснований, чтобы считаться наиболее правильной версией, а также делается вывод относительно практической значимости данного надписания в контексте его религиозного назначения: «Псалом, имеющий в заглавии надписание *menazzeach*, предназначался для употребления при богослужении, для чего он поступал главному начальнику хора, который составлял нужную музыкальную мелодию и передавал аранжированную песнь какому-нибудь помощнику для исполнения»<sup>32</sup>. Тем самым опровергается положение Клаусса о необходимости перевода приставки с добавлением слова «моих», позволяя оставить распространенную версию «Начальнику хора» без оной.

Отдельного внимания автора заслужил вопрос о соотнесении греческого перевода εἰς τὸ τέλος и еврейского *lamnazzeach*, а также соответствующая трактовка последнего как имеющего значение «в конце». При этом проводится анализ тех грамматических, фонетических и иных причин, которые привели к пониманию LXX этого фрагмента подобным образом. Здесь мы вновь сталкиваемся с разрушительной критикой положений Клаусса.

Сочинение Н. Н. Глубоковского «О значении надписания псалмов», бесспорно, является ценным источником с точки зрения рассмотрения переводческого аспекта и отчасти исторического для выбранной нами темы исследования. Нельзя не отметить ту скрупулезность, с которой проводится семантический анализ, а также логичность доводов в пользу трактовки

---

<sup>31</sup> Там же. С. 579.

<sup>32</sup> Там же. С. 591.

надписания *lamnazzeach*. Однако данный труд, несмотря на очевидную ценность, освещает лишь очень малое количество материала — автор полностью обошел стороной остальные надписания псалмов, и, соответственно, отсутствуют комментарии о каком-либо религиозном назначении оных.

Еще одним трудом, посвященным непосредственно надписаниям псалмов, является диссертация Д. Фрейзера *The Authenticity of the Psalm Titles*, защищенная им в 1984 году. Эта работа охватывает многие аспекты феномена надписаний псалмов, в некоторых фрагментах отдавая предпочтение историческому с учетом специфики выбранной Д. Фрейзером темы. По словам автора, «информация, содержащаяся в надписаниях псалмов, делится на пять категорий: 1) относительно авторства; 2) относительно источника псалма; 3) относительно литературных особенностей; 4) относительно богослужебного применения и 5) относительно указаний к музыкальному исполнению»<sup>33</sup>.

Предметом этого исследования становятся преимущественно две первые категории — об авторстве и истории псалмов. Рассматриваются различные взгляды на надписания псалмов с точки зрения их достоверности как источников информации, с точки зрения их подлинности и теории авторства. Как работа, имеющая своим предметом тесным образом связанную с нашей темой, *The Authenticity of the Psalm Titles* чрезвычайно ценна, поскольку представляет собой систематичный, логично структурированный и всеобъемлющий экскурс в историю возникновения надписаний псалмов и содержит множество вызывающих доверие и подкрепленных ссылками на древние манускрипты (включая Кумранские свитки) аргументов относительно древности и оригинальности надписаний. Тем не менее, несмотря на свою ценность с точки зрения анализа

---

<sup>33</sup> Fraser J. *The Authenticity of the Psalm Titles*. PhD diss., Grace Theological Seminary, 1984. P. 4.

исторического аспекта, в данной диссертации не приводятся никаких сведений относительно религиозного назначения надписаний и богослужебного употребления оных, однако тот лингвистический и культурный анализ, который был проведен Фрейзером на основе сравнения оригинального, греческого, сирийского вариантов Псалтири, является одним из основных современных исследований по данному вопросу и потому подлежит детальному изучению.

В 2006 году была опубликована статья Г. Ауслооса «*Lamnatseach in the Psalm Headings and its Equivalent in LXX*»<sup>34</sup>, посвященная исключительно надписанию «в конец». Ученый приходит к выводу, что значение оригинального надписания было неясно уже первым переводчикам, однако, стремясь придерживаться протографа, *Vorlage*, они взяли за отправную точку корень в *lamnazzeach* и подобрали соответствующее существительное в греческом языке, подчеркнув при этом наличие артикля. Таким образом, по мнению автора, нет оснований полагать, что перевод «в конец» является сторонним привнесением переводчиков, намеренно усвоившим надписанию эсхатологическое значение.

Интерес представляет и статья Х. ван Руя *The Headings of the Psalms in the East Syriac Tradition Reconsidered*, опубликованная в журнале *Biblica*, выпуск №89, в 2008 году<sup>35</sup>. Она является логическим продолжением оригинального труда В. Блумендала *The Headings of the Psalms in East Syriac Church* 1960 года<sup>36</sup>. Поводом для написания этой статьи послужило осуществление перевода толкований на Псалтирь Феодора Мопсуестийского и комментариев на первые пятьдесят псалмов, принадлежащих Диодору Тарсийскому. В свете новых открытий проводится исследование толкований

---

<sup>34</sup> Ausloos, H. *Lamnatseach in the Psalm Headings and its Equivalent in LXX* // M. Peters, XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies - Leiden 2004, Society of Biblical Literature : Atlanta, GA, 2006. P. 131-139

<sup>35</sup> Rooy H.F. van. *The Headings of the Psalms in the East Syriac tradition reconsidered* // *Biblica*, 2008. Vol. 89. P. 505-525.

<sup>36</sup> Bloemendaal W. *The Headings of the Psalms in the East Syriac Church*. Leiden: Brill, 1960.

вышеозначенных авторов, при этом большое значение придается установлению авторства псалмов. В центре внимания, как и следует из названия статьи, находится Пешитта. Данный источник ценен с точки зрения приводимой информации о различных вариантах содержания надписаний псалмов в сирийских манускриптах, что, несомненно, является необходимым для лингвистического исследования.

В 2012 году Ж. Доривалем была написана статья «*Titres hébreux et titres grecs des psaumes*»<sup>37</sup>. В статье рассматриваются различия между надписаниями на иврите и их греческим переводом (как в количественном, так и в качественном отношении). Согласно автору, толкование надписаний как музыкальных указаний появилось в раввинистических кругах, и некоторые из расхождений отражают противоречия в интерпретации еврейскими мудрецами и ранними христианами.

В статье М. Г. Селезнева и А. В. Шелушпанова «К вопросу об эсхатологии к греческой Псалтири: дискуссия о значении подзаголовка εἰς τὸ τέλος» (2014) приведен обзор дискуссии между Мартином Рёзелем и Альбертом Питерсмой по поводу возможного значения надписания εἰς τὸ τέλος. Рёзель полагает, что τέλος стоит переводить как Ende («конец») в контексте конца времен, поскольку, по его мнению, эсхатологические коннотации у этого слова не были привнесены святыми отцами, но наличествовали еще в самом тексте Септуагинты. В качестве аргументов в поддержку этого мнения он ссылается на особенности употребления слова τέλος в иных текстах Ветхого Завета. В полемику с ним вступает А. Питерсма, чей подход к изучению текста отличается от такового, принятого в немецкой и французской школах исследования греческого текста Писания, и

---

<sup>37</sup> Dorival, G. *Titres hébreux et titres grecs des psaumes*, dans C. Amphoux, J. K. Elliott, *Textual Research on the Psalms and Gospels. Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles*, Leiden/Boston, 2012. P. 3-18.

предполагает «анализ на уровне слов»<sup>38</sup>. Питерсма обращает внимание на то, как переводятся на греческий язык слова с тем же корнем, что и *lamnazzeach*, и приходит к выводу, что временное значение редко отражено в переводе; следовательно, маловероятно, что εἰς τὸ τέλος предполагает эсхатологические коннотации. Расхождение во мнениях происходит из того, что в одном случае анализ проводится на уровне слова, в то время как в другом объектом рассмотрения является не столько слово, сколько его контекст. В продолжение описываемой полемики авторы статьи проводят собственное исследование значения слова τέλος в контексте иудеоэллинистической литературы. Обращаясь к фрагментам Ветхого Завета вне Псалтири, где встречается эта лексическая единица, авторы отмечают, что в указанных Рёзелем стихах не предполагается временной аспект, и лишь в одном из них он присутствует явно, однако и в этом случае нельзя утверждать, что имеется в виду именно конец времен. Таким образом, авторы встают на сторону Питерсмы и приводят дополнительные аргументы против эсхатологического прочтения надписания «в конец». Данная статья представляет большой интерес в рамках настоящего исследования, поскольку в ней не только излагаются сведения о недавней дискуссии о значении надписания между специалистами, принимавшими непосредственное участие в создании новых переводов Септуагинты на немецкий и английский языки, но и приводятся дополнительные аргументы в пользу одной из рассматриваемых точек зрения.

Как было отмечено выше, литература, посвященная вопросам, связанным с надписаниями псалмов (будь то греческие, еврейские или иные версии), не насчитывает большого количества сочинений, несмотря на то, что в данном обзоре представлены не все найденные ресурсы по данной проблеме. В связи с этим необходимо обратиться к работам более широкого

---

<sup>38</sup> Селезнев М. Г., Шелушпанов А. В. К вопросу об эсхатологии к греческой Псалтири: дискуссия о значении подзаголовка εἰς τὸ τέλος // Индоевропейское языкознание и классическая филология, 2014. С. 845

профиля, посвященным переводу Псалтири как таковой на греческий язык, так как он является неотъемлемой частью исследования надписаний псалмов. Данная область представлена более широким кругом ученых и их трудов, что позволяет говорить о большей проработанности по сравнению с относительно узким направлением изучения надписаний ветхозаветных псалмов.

Среди источников, содержащих сведения о переводе Септуагинты, выделяется работа Генри Суита *The Introduction to the Old Testament in Greek* (1900 г.), в которой представлены и подробно рассмотрены различные версии и списки Ветхого Завета, включая Александрийский канон, «Гексаплы» (творение Оригена) и отдельные манускрипты. Автором рассматривается история Ветхого Завета с точки зрения компиляции материала, затем он переходит к анализу значения греческого перевода, его использования, а также отдельная глава посвящена использованию греческого перевода в Новом Завете, что позволяет исследовать параллели и аллюзии, а также служит углубленному изучению лексико-грамматического строя языка Библии для последующего выведения закономерностей употребления тех или иных форм. Данная работа полностью оправдывает свое название и действительно является введением в область, поскольку содержит необходимые базовые сведения о времени появления Септуагинты, содержании Александрийского канона, а также представляет точку зрения автора на то, какое влияние оказал греческий перевод на христианскую литературу, и его место в библеистике.

Перевод Септуагинты также рассматривается в статье Э. Бикермана *The Septuagint as a Translation*, изначально опубликованной в журнале *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, выпуск №28, в 1959 году<sup>39</sup>. Уникальность данной статьи постулируется, исходя из факта

---

<sup>39</sup> Также см. Bickerman E. *The Septuagint as a Translation* // *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 1976. №1 (AGJU 9). P. 1-39.

пренебрежения другими исследователями способом распространения рукописной Септуагинты при анализе перевода и особенностями техник переводческой деятельности того времени. Нельзя не отметить, что многие работы, посвященные переводу Септуагинты, вышедшие в 50-е и 60-е годы, претерпели сильное воздействие находки Кумранских рукописей, которые стали толчком к новому витку исследовательской деятельности в этом направлении. Данная статья не стала исключением. В ней рассмотрены основные особенности переводческой техники LXX с учетом последних достижений 50-х гг.

Одной из работ, на которую стоит обратить внимание, является диссертация О. М. Лазаренко «Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири на материале ментальной лексики», защищенная им в 2008 году. Проблема перевода надписаний псалмов в данном исследовании не затронута, однако работа представляет обширный материал по анализу переводческой техники, определяются методы работы переводчика с древнееврейским текстом, предпринимается попытка объяснить причины смысловых расхождений между греческой Псалтирью и Масоретским текстом, производится лексикологическое исследование LXX.

Язык LXX характеризуется в данном труде как эллинистическое койне, «дополненное» гебраизмами. Наиболее значимой частью диссертации является глава «Условия создания греческой Псалтири. Цели и методы перевода», в которой автором утверждается, что «исторические свидетельства не позволяют с точностью определить изначальную сферу употребления перевода. Можно предполагать, что перевод был осуществлен для использования в синагогальном богослужении или для нужд личного и семейного благочестия»<sup>40</sup>, и, таким образом, в данном источнике поднимается вопрос о целевой аудитории и назначении перевода Псалтири.

---

<sup>40</sup> Лазаренко О.М. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири на материале ментальной лексики / автореферат диссертации кандидата филологических наук. М., 2008. С. 7.

Производимый автором лексический анализ ментальной лексики предоставляет данные о переводческой технике, что, несомненно, должно найти отражение в вопросе перевода надписаний псалмов.

Литература, освещающая переводческий аспект Ветхого Завета, представлена широким кругом сочинений, имеющих своим предметом преимущественно перевод на греческий язык как оказавший наибольшее влияние на христианский мир. Сочинения, посвященные непосредственно переводу надписаний псалмов, немногочисленны, и зачастую подобные исследования сводятся к кратким упоминаниям возможных значений слов на еврейском и являются частью более масштабных трудов в области исторического контекста появления Псалтири. Также элементы переводческого анализа содержатся в некоторых толкованиях святых отцов, которые рассматриваются в следующем разделе.

#### **1.4. Толкования на Псалтирь как источник данных сотериологического и богослужебного характера: опыт толкования святых отцов и иных лиц**

В настоящем исследовании делается попытка систематизировать опыт толкования надписаний ветхозаветных псалмов святыми отцами, поскольку эти данные помогут составить определенное мнение о точке зрения авторитетных писателей до-критического периода исследования Псалтири, при котором основной перспективой рассмотрения является богословская.

Толкованием Псалтири занимались многие авторы: свт. Василий Великий, прп. Ефрем Сирийский, свт. Григорий Нисский, свт. Афанасий Великий (ПсевдоАфанасий), свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский и др., однако ввиду ограниченности объема исследования мы не имеем возможности рассмотреть все точки зрения и вынуждены подробно осветить лишь те из них, которые наиболее ярко характеризуют принципы толкования ветхозаветных псалмов святыми отцами.

Одним из первых святых отцов, чьи рассуждения о значении псалмов или их надписаний нам известны, является свт. Афанасий Великий. Он не оставил труда, посвященного исключительно надписаниям, однако его сочинение «Толкование на псалмы» несомненно представляет интерес в рамках настоящего исследования, хотя его принадлежность перу свт. Афанасия и вызывает споры в научных кругах. В частности, А. А. Алексеев использует термин «ПсевдоАфанасий» для обозначения автора толкований на Псалтирь<sup>41</sup>. Блж. Иероним упоминает сочинение свт. Афанасия Великого под названием «О надписании псалмов»<sup>42</sup>, однако оно не сохранилось до наших дней. Текст с тем же названием, ранее приписываемый свт.

---

<sup>41</sup> Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб.: Изд-во "Дмитрий Буланин", 1999. С. 23.

<sup>42</sup> De vir. ill. 87

Афанасию, вероятнее всего, написан Исихием Иерусалимским. Эта гипотеза поддерживается, например, Сагардой Н. И.<sup>43</sup> и Ткачевым Е. В.<sup>44</sup>

Автор «О надписании псалмов» придерживается аллегорического метода толкования, как и многие другие святые отцы, хотя и трактует надписания не только в аспекте совершенствования души, который был ведущим мотивом толкований, например, свт. Григория Нисского. В «Толковании на псалмы» аллегорическое значение усваивается даже историческим событиям: так, в Пс 3 надписание «*когда он бежал от своего Сына Авессалома*» имеет два значения: во-первых, буквальное историческое, а во-вторых, восстание иудеев против «лика пророков»<sup>45</sup> и противление воле Божией, провозглашаемой через них. В Пс 52 события, указанные в надписании, также отнесены к «лику апостольскому»<sup>46</sup>. Особенный интерес представляет интерпретация надписания к псалму 62 «*когда он был в Иудейской пустыне*». Здесь, помимо первоначального смысла, автор усматривает образ души, которая ранее была лишена благ, а затем обратилась ко Христу. Соломон, историческое лицо, в надписании Пс 71 «*псалом Давиду о Соломоне*» рассматривается как Христос, поскольку «Христос есть истинный Соломон — миротворец»<sup>47</sup>. В Пс 96 с надписанием «*когда устроилась земля*» толкователь также избирает не прямые исторические свидетельства, связанные с Давидом, а аллегорию — спасение мира во Христе. Тот же принцип виден и в Пс 95 — «*когда после плена дом дом созданся*», где под *домом* подразумевается Церковь. Не меньший интерес вызывает способ толкования Пс 26, озаглавленного «*прежде помазания*». Здесь не предпринимается попытка аллегорического толкования (хотя к этому есть предпосылки), а события понимаются буквально: Давид

---

<sup>43</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева/ М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 601

<sup>44</sup> Ткачев Е. В. Исихий Иерусалимский // ПЭ. М., 2011. С. 259

<sup>45</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 14. Здесь и далее цитаты греческих и латинских отцов Церкви приведены в русском переводе при сопоставлении с изданием «Патрологии» Ж.-П. Миня.

<sup>46</sup> Там же. С. 192

<sup>47</sup> Там же. С. 274

хотя и знает, что позже будет *помазан* в Царя, «однако же впадет в искушения, препоясывает чресла мужеством и достаточно укрепляет себя, чтобы противостоять опасностям»<sup>48</sup>. Однако не всем надписаниям данного типа соответствует аллегорическое значение: например, в Пс 33 исторические события поясняются в буквальном смысле.

Надписание «*исхода скинии*» (Пс 28) также не связывается с богослужением в каком-либо виде — *скиния* есть израильский народ, на место которого приходят язычники — «некогда не народ, а ныне народ Божий» (1Пет 2:10).

Одно из самых часто встречающихся надписаний — «*в конец*» — толкуется автором по-разному в зависимости от контекста. В Пс 4 он ссылается на переводы Акилы и Феодотиона, которые перевели надписание как «победителю», а также Симмаха, обозначившего его в сходном ключе как «победная песнь». В связи с этими данными святой делает вывод, что в этом конкретном случае «*в конец*» означает посвящение псалма «победителю по одержании победы над врагами», т. е. это — пример исторического толкования, лишённого аскетического или эсхатологического аспектов. Однако они ясно прослеживаются в последующих случаях толкования данного надписания: в Пс 8 «*в конец*» подразумевает «*конец веков*», когда должно прийти в исполнение пророчество о Христе и Церквах. В Пс 48 *концом* называется день, в который «Бог приведет на суд всякое создание»<sup>49</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что надписание «*в конец*» имеет преимущественно эсхатологическое значение, хотя иногда и употребляется в более приземленном значении как «победа».

---

<sup>48</sup> Там же. С. 92

<sup>49</sup> Там же. С. 168

«*О точилах*» (Пс 8) трактуется автором следующим образом: *точила* суть Церкви, «собирающие плоды преуспевающих в благочестии»<sup>50</sup>.

«*О Маелефе*» (Пс 87) приобретает значение «лика, ликования», однако в данном случае делается акцент на *лике* как лике израилевом, народе иудейском, который отверг Христа.

Псалмы, в состав надписания которых входит элемент «*в разум*»/«*разума*» (Пс 87, 88 и др.) подчеркивают необходимость особого духовного разумения для восприятия того, о чем ведется речь в псалме. Кроме того, это замечание обращено к тем, кто находится под влиянием страстей и потому нуждается в особом руководстве (см. Пс 31).

В большинстве случаев толкование надписаний свт. Афанасием (св. Исихием Иерусалимским) производится в мессианско-эсхатологическом ключе. Так, «*о Возлюбленном*» (Пс 44) подразумевает Христа, «*о тайных Сына*» (Пс 9) — сокровенные дела Спасителя, некоторые из которых совершены *тайно* (интересно заметить, что применительно к псалму 45 свт. Афанасий представляет «*тайны*» как притчи, с помощью которых в псалме выражено призвание язычников и изгнание мысленных врагов с последующим заточением в бездне), «*о наступлении утра*» (Пс 21) понимается как освобождение человечества Христом от «темноты диавольской»<sup>51</sup> или время Его Воскресения, «*о восьмом*» (Пс 11) — «избавление от лукавого рода»<sup>52</sup>, «*о наследствующем*» (Пс 5) сказано о боголюбивой душе (наследующей Царствие Небесное) или Церкви.

Однако если данные примеры свидетельствуют о приверженности автора традиционному для святых отцов мессианскому и эсхатологическому толкованию некоторых надписаний, наибольшей оригинальностью обладают толкования тех из них, которые в буквальном смысле выглядят как указания

---

<sup>50</sup> Там же. С. 28

<sup>51</sup> Там же. С. 76

<sup>52</sup> Там же. С. 41

на дни недели. «*В воспоминание о субботе*» (Пс 37) говорит не о субботе как дне недели, как может показаться на первый взгляд, а о *субботстве* — даровании покоя, избавлении от несчастий. «*В день субботний*» (Пс 91) также не является богослужебным указанием — *суббота* есть будущее упокоение, когда душа воспримет свои награды и обретет покой. Также *день субботний* есть день Второго пришествия Христа. «*В день предсубботный*» (Пс 92) соответственно определяется как Первое Его пришествие, одним из результатов которого стало основание Церкви. Надписание «*В четвертый субботы*» (Пс 93) интересно тем, что в нем понятие дня проецируется на месяцы, в результате чего святой связывает общий смысл псалма с историческими событиями — в четвертый месяц «начались бедствия града Божия, осажденного вавилонянами», поэтому функция данного надписания — призвать к отвержению скорби и тревог, поскольку и гонение благочестивых, и благоденствие грешников суть явления непостоянные. «*О восьмом*» (Пс 6), по мнению автора, сказано о дне Воскресения Христа. Следовательно, у свт. Афанасия (св. Исихия) мы не находим указаний на определение надписаний в качестве литургических предписаний.

Св. Афанасий (св. Исихий) развивает аскетико-нравственное толкование псалмов (после него в этом же ключе писал, например, свт. Григорий Нисский). Так, надписание «*на обновление дома*» (Пс 29) указывает на обновление внутреннего человека и отвержение его от греха, «*столпописание*» (Пс 15) — на передачу истины потомкам Давида, а надписание «*исступления*» (Пс 30) трактуется в необычном ключе. Автор считает *исступление* не отвержением от греха, что мы впоследствии увидим у свт. Григория, а наоборот — самим грехом, который затмевает разум, т. е. это — состояние, вызванное страстями.

Наконец, следует обратить внимание на то, что ПсевдоАфанасий не проводит строгого различия между «формами» псалмов (псалом, молитва, хвала, песнь), хотя и определяет их особенности там, где это подчеркивается

самими надписаниями. Например, «в песнях» (Пс 66) указывает на то, что «быть песнословимым принадлежит Богу, а людям свойственно украшаться похвалами»<sup>53</sup>, «во исповедание» (Пс 99) означает благодарение с хвалением (т. е. *исповедание* понимается не как покаяние, но как *исповедание* славы Господа), а «молитва Моисея человека Божия» (Пс 89), по мнению свт. Афанасия, вообще является сторонним включением в книгу Псалтирь, авторство которого принадлежит Моисею, и которое для передачи потокам было добавлено «весьма кстати... после восемьдесят восьмого псалма, который изображает страдание Господне»<sup>54</sup>.

В завершение рассмотрения толкований ПсевдоАфанасием надписаний псалмов отметим двойственное разъяснение этимологии слова «аллилуиа» (Пс 104, 134 и др.). Хотя он четко придерживается мысли о том, что этим выражением восхваляется Господь, само словообразование сначала определяется как сочетание трех компонентов: «ал — Бог, ил — крепкий, уия — сильный»<sup>55</sup>, а затем сокращается до двух: «аллилу» переводится как «хвалите», а «иа» — «Господь». Вторая версия этимологии совпадает с толкованием этого надписания свт. Григорием Нисским.

Как видно из приведенных выше сведений, свт. Исихий руководствуется экзегетическими принципами, в которых преобладают нравственные и мессианско-эсхатологические аспекты и которые характеризуются более значимым акцентом на исторических событиях, чем у более поздних святых отцов. Особенно следует отметить толкование указаний на т. н. «дни недели», которые приобретают прообразовательный/эсхатологический смысл.

Далее следует кратко осветить толкование надписаний свт. Василием Великим — он не оставил отдельного труда, посвященного надписаниям,

---

<sup>53</sup> Там же. С. 242

<sup>54</sup> Там же. С. 347

<sup>55</sup> Там же. С. 399

однако в его сочинении «Беседы на псалмы» можно найти комментарии о рассматриваемых фрагментах. Так, «*исхода скинии*» (Пс 28) понимается им в аллегорическом смысле: под *скинией* понимается тело; соответственно, *исход* из него — смерть, переход в иную жизнь, а значит, функция данного надписания — указать на необходимость предуготовления души к Суду через принесение «добрыми делами... славу и честь Господу»<sup>56</sup>.

В псалме 29, озаглавленном «*Псалом песни на обновление дома; Давида*» свт. Василий видит, во-первых, указание на «действие, сообразное с созерцанием»<sup>57</sup> (применительно к фрагменту «*псалом песни*»), а во-вторых, *обновление дома* понимается не просто как обустройство материального храма, построенного при Соломоне, но как Воплощение Бога Слова и устройство Церкви. При этом данный элемент этого надписания делится на две части: *дом* есть Церковь, а *обновление* — изменение ума, *metanoia*, совершаемое Святым Духом в членах Церкви.

Надписанию псалма 44 свт. Василий посвящает одно из самых подробных толкований (в сравнении с остальным текстом, посвященным этому вопросу): «*В конец, о изменяемых, сынов Кореєвых в разум [наставление], песнь о возлюбленном*» получает детальную интерпретацию. Под *изменяемыми* он понимает людей, постоянно подвергающихся превращениям и изменениям — как душевно, так и телесно. Не противоречит, по мнению свт. Василия, и иной перевод этого надписания — «*о лилиях*», — поскольку он образно говорит о «бренности человеческого естества»<sup>58</sup>. Поскольку надписание приведено в будущем времени, делается вывод о *изменении* по Воскресении. Таким образом, функциональная направленность данного надписания заключается в обращении к тем, кто преуспевает в добродетели по благодати Божией и «которые имеют уши по

---

<sup>56</sup> Василий Великий, свт. Творения. Том 1. Догматико-полемиические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Благовонница, 2008. С. 341

<sup>57</sup> Там же. С. 349

<sup>58</sup> Там же. С. 382

внутреннему человеку»<sup>59</sup>. Под *Возлюбленным*, как и в толкованиях многих других святых отцов, разумеется Сын Божий. Параллельно подчеркивается, что истинная любовь к Богу возможна только в том, кто отвергся всего остального.

Надписание «*в конец*» (Пс 45 и др.) получает эсхатологическое толкование — *конец* есть конец человеческой жизни, а само надписание служит увещанием к предуготовлению к нему. При этом вариант перевода «*на победу*»/«*победителю*» не противоречит данной интерпретации, поскольку Христос победил смерть, победил мир. Элемент надписания «*о тайных*», также встречающийся в заглавии 45 псалма, по свидетельству свт. Василия, говорит о том, что постигнуть Божественные тайны может только очищенная от страстей душа, ведомая Святым Духом.

Основываясь на данных выдержках из сочинения свт. Василия, можно с уверенностью сказать, что он также следует общей традиции и толкует надписания аллегорически, уделяя больше внимание вопросам совершенствования души и эсхатологии. К сожалению, ввиду неполноты материала, дошедшего от свт. Василия относительно псалмов, мы не можем заключить, что абсолютно все надписания истолкованы иносказательно. В частности, отсутствуют толкования надписаний, включающих в себя упоминания о субботе.

Толкованием всей Псалтири занимались многие святые отцы, однако не все из них посвящали труды исключительно вопросу о значении надписаний. Среди тех, кто сосредоточил внимание на надписаниях псалмов, был свт. Григорий Нисский. То подробное исследование, которое он предпринимает, свидетельствует о том, что к его времени уже накопился определенный богословский опыт толкования. В его сочинении «О надписании псалмов» ясно прослеживается мысль о том, что надписания

---

<sup>59</sup> Там же.  
52

«подают нам немалое пособие в пути к добродетели, как можно дознать сие из самого смысла в надписанном»<sup>60</sup>. Непосредственное толкование предваряется перечислением надписаний псалмов с указанием частотности их появления. По мнению свт. Григория, надписания псалмов имеют двоякую цель:

а) во-первых, надписания псалмов могут содержать в себе ту информацию, которая некоторым образом раскрывает, дополняет или помогает постичь непосредственное содержание псалма;

б) во-вторых, надписания псалмов могут нести собственную ценность и «[обучают] чему-либо слух, заключающимся в речениях смыслом указывая на какое-либо преуспеяние в добродетели»<sup>61</sup>.

Одним из наиболее часто встречающихся надписаний ветхозаветных псалмов является «*в конец*», которое в русском Синодальном переводе звучит как «*Начальнику хора*», на древнем иврите — «*lamnazzeach*», а в греческом варианте (Септуагинте) указывается как «*εἰς τὸ τέλος*» — отсюда и в церковнославянском переводе появляется наименование «*в конец*». Данное надписание Григорий Нисский рассматривает с богословской точки зрения, усматривая в нем аскетический и эсхатологический подтекст: «Вместо сего: в конец, некто говорит: Победодавцу; другой: победная песнь, а еще иной: на победу. Так как концом всякой борьбы бывает победа, которую имея в виду, вступающие в подвиги начинают ратоборство; то кажется мне, что выражение: в конец кратким речением возбуждает к усердию подвижающихся за добродетель на поприще жизни, чтобы, взирая на конец, т. е. на победу, надеждою получить венцы облегчали они труд подвижничества, что, как видим, и ныне бывает на ристалищах: венец, предварительно показываемый вступающим между собою в борьбу на поприщах, делает, что

---

<sup>60</sup> Григорий Нисский, свт. Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861. С. 61

<sup>61</sup> Там же. С. 64

их тщательность о победе сильнее трудов, ожидающих в борьбе, но похищаемых из вида ожидаемою славою»<sup>62</sup>.

Иными словами, «в конец» означает призыв к аскетическим усилиям, борьбе с пороками, чтобы при достижении «конца» — земной жизни — одержать победу над страстями и войти в Царствие Небесное.

Помимо одиночного употребления, «в конец» иногда сопутствует иным элементам надписания псалма. Так, например, святитель Григорий обращает внимание на то, что сочетание элементов «в конец» и «о маелефе» (в русском Синодальном переводе приведенные как «Начальнику хора. На духовом орудии») в надписании указывает на те блаженства, которые ожидают душу, дошедшую до конца, поборов в себе пороки. Такое сочетание «возбуждает подвижника к сильному усердию, указуя на ликостояние после ожидающих нас трудов; ибо так объясняется прочими толковниками самое речение, и маелеф переводится словом: ликование»<sup>63</sup>.

О иных сочетаниях надписания «в конец» свт. Григорий делает следующие выводы: «о измениться хотящих», «τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι» (Пс. 59) предполагает изменение состояния души после конца в лучшую сторону<sup>64</sup>; «о тайных», «ὕπερ τῶν κρυφίων» (Пс. 45) — призыв «иметь в виду тайное»; «о возлюбленном», «ὕπερ τοῦ ἀγαπητοῦ» (Пс. 44) — «сложить песнь о возлюбленном»; «о наступлении утра», «ὕπερ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς» (Пс. 21) — «петь о заступлении утреннем»; «о восьмом», «ὕπερ τῆς ὀγδόης» (Пс. 6, 11) — «иметь пред очами осмой день»; «о наследствующем», «ὕπερ τῆς κληρονομούσης» (Пс. 5) — «взирать на наследствующую»<sup>65</sup>. Повеление Давида «не погуби», вынесенное в надписание псалмов 56, 57, 58 и 74 и адресованное оруженосцу,

---

<sup>62</sup> Там же. С. 65

<sup>63</sup> Там же. С. 67

<sup>64</sup> Там же. С. 74

<sup>65</sup> Там же. С. 67

устремившемуся на убиение Саула, также свидетельствует о призыве к памятованию о добродетели непамятозлобия.

По свидетельству свт Григория, эти душеполезные истины, борьба с пороками, подготовка души к встрече *конца* даны человеку *в столпописание* в своей душе, дабы увековечить в ней стремление к Господу. «И кто вникнет со тщанием, тот во всем сему подобном найдет, что это некие подвижнические уроки, делаемые подвижникам их наставником о том, как кому достигать конца, то есть победы»<sup>66</sup>.

Святитель Григорий не обходит вниманием и те случаи, когда надписание «*в конец*» сочетается с какими-либо историческими событиями. Подобные надписания встречаются, например, у псалмов 53 и 55. Такие сочетания также вменяются в пример, чтобы извлечь из исторической ситуации душеполезный урок и возвращать добродетели, «чтобы мы историческими примерами паче укреплялись к борьбам»<sup>67</sup>.

Таким образом, надписание «*в конец*» рассматривается свт. Григорием Нисским как увещание к памятованию о конце, т. е. победе человеческой души над пороками, достичь которой необходимо посредством духовного борения и извлечения уроков из исторических сюжетов, также приводимых в надписаниях.

В несколько ином ключе свт. Григорий рассматривает часто встречающиеся надписания «*Псалом*», «*Песнь*», «*Хвала*» и «*Молитва*». При их индивидуальном рассмотрении, т. е. когда с ними не сочетается непосредственно что-либо еще (в том числе слово из указанных четырех «форм» псалмов), свт. Григорий указывает на различие в способе произнесения псалма. Так, он дает следующее определение слову «*псалом*»

---

<sup>66</sup> Там же. С. 68

<sup>67</sup> Там же.

— «сладкопение при игре на музыкальном орудии»<sup>68</sup>. «*Песнь*» есть «произношение слов при устном пении», «благодарение, возносимое Богу за блага, какие уже имеем»<sup>69</sup>. «*Хвала*» включает в себе похвалу Божиим чудесам», а «*Молитва*» есть обращенное к Богу испрашивание чего-либо полезного».<sup>70</sup> Однако на этом этапе вновь вступает в силу богословское толкование. Свт. Григорий говорит о том, что *псалтирь* (*псалтерий*) как музыкальный инструмент есть не просто средство исполнения поэтического произведения, но образ, который являет душе добродетели и горний мир. Как псалтирь производит отдельные звуки, а человеческий разум воспринимает мелодию, так и псалом — не просто слова, произнесенные устами, но помышления, рассуждения о добродетелях. Свт. Григорий указывает, что само обращение к Богу в виде псалма обладает таким названием неслучайно: в этом он видит призыв сделать так, «чтобы жизнь твоя была псалмом, который не земными звуками (а под звуками разумю помышления) изглашается, но из горнего и небесного производит чистый и внятней звук»<sup>71</sup>.

Сочетание «форм» псалма — «*псалом*», «*песнь*», «*молитва*» или «*хвала*» — в надписании (например, «*песнь псалма*» (Пс.82) или «*псалом, песнь*» (Пс.66)), по мнению свт. Григория, обладает глубоким смыслом. Такое указание к псалму не является просто констатацией факта о том, как следует петь данный псалом, — под этими надписаниями подразумеваются два типа тех, кто упражняется в добродетели, и в соответствии с направленностью на успехи в различных аспектах данной деятельности и усваиваются надписания. Так, одни, «вняв умом умозрительному и созерцательному любомудрию о сущем, неявно для многих преуспевают в добродетели, заключая доброе в собственном своем сознании», другие же,

---

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же. С. 69

«по мере рачительности, преуспевают в самом образ жизни, те благоприличием во внешнем, как бы словом каким, обнаруживают и другим благоустройство своего поведения»<sup>72</sup>. Слово «*псалом*» в данном толковании соотносится с «умопредставляемым благом», а «*песнь*» — с «благоприличием в видимом». Если же тот, кто преследует цель совершенствования души и развития добродетелей, преуспевает в обоих способах — и в умозрительном постижении добродетелей, и в видимом, нравственном (возможно, уместно было бы в данном случае провести параллель с ортодоксией и ортопраксией), — тогда в надписании появляются сочетания «*песнь псалма*» или «*псалом песней*»; если же успешно постигается лишь один аспект — выражение этого является в «*псалме*» или «*песни*».

Таким образом, различие в надписаниях «*псалом*» и «*песнь*» (или объяснение их сочетаний в одном надписании) основывается на том принципе, что они выполняют функцию «указателей» на то, какой именно аспект развития добродетелей — нравственный/практический или умозрительный — описывается в данном псалме.

«*Песнь*» или «*хвала*», соединяемая с «*песнью*», выносятся в надписание, по мнению свт. Григория, с целью утверждения читающего в мысли о том, что «молитва преспевает не словами, а жизнью»<sup>73</sup>, иначе говоря, что только тот, кто очистил душу свою от грехов, может дерзнуть помыслить о Боге. Он утверждает о том, что равно и «*молитва, песнь*» предписывает сначала необходимо стать стройным и согласным в начинаниях, и лишь затем обращаться с молитвой ко Господу.

Надписание «*хвала*» трактуется свт. Григорием одновременно в двух смыслах: во-первых, в буквальном — как вознесение хвалы Богу, а во-

---

<sup>72</sup> Там же. С. 70

<sup>73</sup> Там же. С. 71

вторых, сочетание слова «хвала» с именем пророка Давида приводится для указания о том, что хвалу Богу может возносить тот, кто уподобился чистым душой (в частности, пророку Давиду).

Сочетание «*в песнях, псалом*» (Пс. 60) имеет особое толкование — свт. Григорий объясняет его воспеванием, то *духом*, то *умом* (см. 1Кор 14:15). Псалом «*в песнях*» — это псалом, который поется не в словах, а *вне слов*, духом. Это состояние святых во время молитвы к Богу, при котором видимые действия и слова не нужны. Таким образом, «*песнь*» — это не жанр, не способ исполнения псалма, а «жизнь высокая, мудрствование о горнем, возбуждение нашего орудья помышлениями небесными и выпренными есть песнь Богу, преуспевающая не силою слов, но превосходною жизнью»<sup>74</sup>.

Обращаясь к надписанию псалмов 53 и 54, озаглавленных «*в песнях, разума [наставление]*», свт. Григорий выдвигает гипотезу о том, что цель данного надписания — предупредить читателя, что не каждое изречение можно употреблять для славословия Божиего. В качестве примера приводится мысль о том, что вследствие несоответствия человеческих и Божественных понятий о благополучии можно ложно сделать вывод о том, что и на Божьем суде люди обретут то, что кажется им благом в земной жизни. Подобная логика применяется и к славословию Господа: не допускается то, что «*послужит в хулу*»<sup>75</sup>.

В целом, можно сделать вывод, что толкование свт. Григорием надписаний, содержащих имена или свойства человека, основывается на принципе усвоения данной личности в качестве примера для подражания. Так, надписание «*хвала Давида*» (Пс. 144) (а равно и сочетание имени Давида со словом «*молитва*») трактуется как необходимость уподобиться Давиду, чтобы иметь дерзновение молиться Богу и возносить Ему хвалу<sup>76</sup>; «*молитва*

---

<sup>74</sup> Там же. С. 72

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же. С. 71

*страдальца, когда он удручен и изливает свою жалобу перед Господом»* (Пс 101) служит призывом осознать свою духовную нищету и устремиться к истинному благу; *«молитва Моисея человека Божия»* (Пс 89) также утверждает о необходимости отречься от мира и посвятить себя Богу.

Отдельно свт. Григорий рассматривает надписание псалма 59: *«В конец, о измениться хотящих, в столпописание Давида, в научение: когда он воевал с Сирией Месопотамской и с Сирией Цованской и когда Иоав, возвращаясь, поразил двенадцать тысяч идумеев в долине Соляной»*. На данном примере отчетливо видно богословское толкование автора: *«в конец»* и *«о измениться хотящих»* указывают на аскетические аспекты (необходимость совершенствования души и освобождения ее от страстей ради обретения *нового состояния в конце*), а *«в научение»* свидетельствует о намерении наставить, дать совет. *«В столпописание»* добавлено для утверждения необходимости памятования о добродетелях, чтобы они оставили в душе глубокий след, отпечатавшись в ней. Завершается толкование соотнесением с упоминаемыми в надписании<sup>77[66]</sup>. Следует отметить, что данное толкование свт. Григорий считает обоснованным и в случае другого перевода еврейского надписания (*«עַל לְיַשְׁׁשׁוּ»*) — как *«лилия»* (*«לַשִּׁשְׁבִּיל»*) или *«цветок»* (в церковнославянском переводе — *«о изменившихся»*<sup>78[67]</sup>. Подобное толкование позволяет свт. Григорию говорить о том, что надписания *«о изменившихся»* и *«о измениться хотящих»* следует понимать в том же ключе душеполезных изменений.

Надписание *«о тайных»*, *«ὕπερ τῶν κρυφίων»* (Пс 45) трактуется свт. Григорием как наставление к преуспеванию в Боговедении, поскольку для души необходимо правильное знание о Боге и вера в Сына; в связи с этим особенно это подчеркивается надписание *«о тайных Сына»*, *«ὕπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ»* (Пс 9).

---

<sup>77</sup> Там же. С. 76

<sup>78</sup> Там же. С. 77

Толкование надписания «*ο* наследствующем», «ὕπερ τῆς κληρονομουμένης» (Пс 5) у свт. Григория предполагает, что под «наследствующим» подразумевается душа, отпавшая от Господа, но надеющаяся на изменение в лучшую сторону по молитве Богу и которая впоследствии может услышать: «приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира» (Мф 25:34).

Надписание «*ο* восьмом», «ὕπερ τῆς ὀγδόης» (Пс 11), столь часто толкуемое как богослужебное указание, также приобретает у свт. Григория аскетико-эсхатологический смысл: восьмой день в его понимании — первый день будущего века (поскольку век нынешний заключен в рамки седмиц), а значит, и надписание «*ο* восьмом» является призывом к оставлению мирских суетных попечений и обращению к дню восьмому, веку грядущему и подготовке своей души к нему.

Сходным образом трактуется и надписание «*ο* точилах», «ὕπερ τῶν ληνῶν» (Пс 8, 80, 83). Точило — орудие для виноделия, и, по мысли свт. Григория, как хорошие грозды дают хорошее вино, а гнилые — зловонное, так и душа должна узреть сначала ветви, а затем и лозы — «Я — лоза, а вы — ветви» (Ин 15:5). Данное надписание указано, «чтобы обогащалась наша сокровищница человеческого ума, а эта сокровищница есть надежда; в ней хранится всякий запас для нашей жизни»<sup>79</sup>. Точило каждой души — совесть, и если человек стремится к очищению души, возрастая духом во Христе, он станет хорошей гроздью, которая с помощью *точила* даст хорошее вино.

В аллегорическом же смысле трактуются и надписания «*об исходе скинии*», «ἐξοδίου σκηνῆς» и «...*об обновлении дома; Давида*», «...τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ οἴκου· Δαυῖδ» (Пс 28 и Пс 29 соответственно), которые рассматриваются свт. Григорием комплексно. По его мнению, эти два

---

<sup>79</sup> Там же. С. 81  
60

надписания непосредственно связаны друг с другом причинно-следственной связью. Скинния выступает в данном случае как плотское влечение человека, устремление к материальному, а не духовному. Исход скинии являет собой исход из *чувственной скинии*, чтобы осуществилось *обновление дома* — души. Данный переход от чувственного и плотского к духовному возможен только при отрешении от мирского и *обновлении* души Господом. Таким образом, данные надписания также носят нравоучительный и аскетический характер.

«*Исступления*», «ἐκστάσεως» (Пс 30) — надписание, по мысли свт. Григория, призывающее к избеганию общения с теми, с кем оно не является душеполезным.

Надписание «*в воспоминание*», «εἰς ἀνάμνησιν» (Пс 37) озаглавливает псалмы, цель которых — напомнить о спасении и о необходимости памятовать о данным Богом заповедях. При этом слово «суббота», также наличествующее в надписании, свт. Григорием не упоминается и, соответственно, не учитывается при толковании.

«*О наступлении утра*», «ὕπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινής» (Пс 21) толкуется автором как переход от мрака, выступающего в качестве порока, к утру — отвержению страстей, совершается «восхождение добродетельной жизни»<sup>80</sup>.

«*Во исповедание*», «εἰς ἔξομολόγησιν» (Пс 99) — надписание, призывающее к покаянию. При этом слово «исповедание» понимается свт. Григорием двояко — как исповедь/покаяние и как благодарение<sup>81</sup>.

Надписанию «*Аллилуия*», «Ἀλληλούϊα» (Пс 104, 105 и др.) посвящена отдельная глава. Свт. Григорий выявляет этимологию данного слова,

---

<sup>80</sup> Там же. С. 79

<sup>81</sup> Там же. С. 86

обращаясь к еврейскому оригиналу, и разделяет его на две части — «аллилу» и «ия». Данные слова переводятся как «хвала» и «Бог» соответственно, из чего свт. Григорий делает вывод, что надписание «Аллилуия» венчает псалмы, в которых восхваляется Господь. Кроме того, отдельно подчеркивается, что псалмы с данным надписанием представлены в конце книги Псалтирь, что, по мнению свт. Григория, также не является случайностью; приводится идея о том, что только тот, кто усвоил, уразумел предыдущие истины и преуспел в борьбе со страстями, может дерзать хвалить Бога и приступать к Нему с молитвой (как это уже утверждалось выше).

Таким образом, толкование надписаний псалмов свт. Григорием является пример последовательного применения аллегорического метода толкования. Богослужебные указания не рассматриваются им как вариант функциональности псалмов. Напротив, он усваивает им нравоучительный, аскетический и эсхатологический характер. Все надписания тем или иным способом либо подвигают душу читающего к совершенствованию и очищению от страстей, либо указывают на необходимость памятования о кончине или веке грядущем. Свт. Григорий обращает более пристальное внимание на вопрос стяжания душой добродетелей, чем на прообразовательные и мессианские значения надписаний<sup>82</sup>.

Толкование надписаний псалмов свт. Григорием — одна из наиболее полных работ святых отцов, посвященная непосредственно надписаниям. Остальные труды отцов более фрагментарны и не рассматривают каждое из них столь подробно.

Исследование псалмов также предпринял свт. Иоанн Златоуст, однако надписаниям в нем уделено относительно мало внимания. В его «Толкованиях на псалмы» мы находим те же идеи, что и у предыдущих

---

<sup>82</sup> Gillingham S.E. A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013. P. 52

авторов: исторические события, помимо буквального смысла, имеют и аллегорический (например, в Пс 3 определяется функция надписания: «Увещание — истреблять источник зол — грех», а в Пс 7 из событий выводится мораль)<sup>83</sup>, под «наследствующей» (Пс 5) подразумевается Церковь, «о изменяемых» (Пс 44) соответствует изменениям души, совершаемым Христом в людях, а «песнь степеней» (напр., Пс 119) имеет два значения: историческое (возвращение из Вавилона) и переносное — наставление на пути добродетели. Кроме того, приводятся разные версии перевода («в конец» как «победителю» и др.), которые, впрочем, остаются без комментариев. Несмотря на скудость сведений, можно все же предположить, что и в данном случае использован аллегорический метод, с помощью которого свт. Иоанн усматривает иносказательное значение в надписаниях.

Сходные выводы мы видим и в толкованиях блж. Феодорита Кирского, который в целом солидарен с предыдущими рассмотренными авторами: надписание «в конец» подразумевает исполнение пророчества (см. Пс 4), «наследствующая» — Церковь, «точила» — также Церкви, «о восьмом» — жизнь в будущем веке и др. Блж. Феодорит также подчеркивал значимость надписаний для смысловой целостности псалмов, несмотря на то, что, по его мнению, надписания (по крайней мере отчасти) явились следствием позднейшей обработки материала псалмов и могли претерпеть изменения вследствие перевода на греческий язык<sup>84</sup>.

Таким образом, предприняв обзор толкований ветхозаветных псалмов некоторыми святыми отцами, мы пришли к следующим выводам:

---

<sup>83</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 5. СПб.: СПбДА, 1899. С. 9, 61

<sup>84</sup> Attridge H.W., Fassler M.E. *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*. Boston, Leiden, 2004. P. 199

1. Святые отцы разделяют аллегорический метод толкования надписаний псалмов, при котором им усваивается иносказательное значение;

2. Среди основных направлений толкований можно назвать эсхатологическое, нравственное, прообразовательное и аскетическое. Большинство надписаний псалмов имеют функцию увещевания к подготовке человеческой души к смерти, Божию Суду и Будущему веку. Тема необходимости борьбы со страстями красной нитью проходит через большинство надписаний псалмов.

3. Согласно мнению святых отцов, которые при толковании опирались преимущественно на Септуагинту, надписания псалмов лишь изредка имеют буквальное значение. В связи с этим мы приходим к выводу, что опыт толкования надписаний псалмов святыми отцами не подтверждает гипотезу о наличии богослужебных указаний в надписаниях (как то: исполнение конкретного псалма в субботу, указания для «начальника хора» и др.).

## **Выводы**

Анализ теоретической базы исследования, а именно научных работ, посвященных историческому, лингвистическому и иным аспектам изучения надписаний псалмов и Псалтири в целом, а также опыта толкования ветхозаветных надписаний святыми отцами показал, что единого мнения относительно функциональности нет. Исследование псалмов с исторической точки зрения сосредоточено преимущественно на таких вопросах, как аутентичность надписаний, время их появления и авторство псалмов. Лингвистические исследования направлены в основном на рассмотрение надписаний в контексте богослужений: большинство исследований учитывают лишь Масоретский текст и указывают на богослужебную функцию надписаний (предписание исполнения псалма под аккомпанемент определенного музыкального инструмента, в определенное время и пр.), в то

время как греческий перевод если и упоминается, то затрагивается поверхностно.

Напротив, в опыте экзегезы Псалтири святыми отцами отмечается незначительный интерес к богослужебному аспекту: подавляющее большинство псалмов трактуются в свете духовных изменений, таких как переход от века нынешнего к веку грядущему, совершенствование души, аскетические устремления, конец времен и т. д. Поскольку мы исходим из того, что святые отцы являются преемниками той традиции, в рамках которой осуществлялся перевод протографа на греческий язык<sup>85</sup>, эти свидетельства позволяют получить наиболее полные сведения о возможном аллегорическом толковании надписаний. Аллегии, прообразы и аллюзии, встречающиеся в Ветхом Завете, присутствуют и в Псалтири; практика усвоения аллегорических значений словам Писания существовала и в раннем христианстве<sup>86</sup>, что также можно считать дополнительным аргументом в пользу преемственности традиции, а значит, опыт святых отцов может рассматриваться в качестве важного источника информации об интерпретации значений надписаний.

---

<sup>85</sup> Вопрос преемственности представляет собой отдельную проблему, обозначенную в пункте 3.3. Тем не менее, поскольку интерпретация святых отцов во многом основана на соотнесении текстов Ветхого и Нового Заветов и выявлении прообразовательных значений тех или иных событий или образов, духовное толкование, предложенное ими, является свидетельством, важным для установления функциональности надписаний.

<sup>86</sup> Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского Университета, 2019. С. 784

## ГЛАВА 2. Лингвистический аспект: лексико-семантический анализ древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов

Лексико-семантический анализ надписаний ветхозаветных псалмов, предпринимаемый в рамках данной работы, предполагает анализ возможных значений надписаний с учетом различных коннотаций, а также примеров употребления соответствующих надписаний в Масоретском тексте. При этом приводятся толкования святых отцов и обзор гипотез, выдвинутых учеными на разных этапах исследования религиозной функциональности надписаний. В этом разделе рассматриваются тридцать два надписания, которые имеют неоднозначное значение; некоторые другие надписания (в частности, указывающие на тип молитвословия и исторические сведения) рассмотрены в третьем параграфе Главы 3.

### ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων / τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι

Надписания «ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων» и «τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι» Септуагинты переданы на церковнославянский язык<sup>87</sup> как «о изменяемых» (44), «о изменшихся» (68, 79) и «о изменитися хотящих» (59) и встречаются в псалмах 44, 68 и 79 («ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων»), а также 59 («τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι»).

В Масоретском тексте 44 псалма (в масоретской нумерации – 45; далее будет указываться нумерация по Септуагинте) значится надписание  $\text{עַל שִׁשְׁנַיִם}$  в 59 –  $\text{עַל שִׁשְׁנַיִם וְדָוִד}$  в 68 –  $\text{עַל שִׁשְׁנַיִם}$  в 79 –  $\text{עַל שִׁשְׁנַיִם}$ . Перед тем, как

---

<sup>87</sup> Здесь и далее при рассмотрении надписаний используется церковнославянский перевод как текст, максимально приближенный к Септуагинте.

проанализировать значение данных надписаний, необходимо обратиться к корню ,שש от которого образованы данные слова.

Как известно, система огласовок была привнесена в иврит масоретами в VII-IX вв. Исключительно консонантное письмо допускало разночтения слов, в которых некоторые буквы имели разное звучание (в частности, в Кумранских рукописях, которые намного древнее Масоретского текста, вокализации нет)<sup>88</sup>. Буква «шин», ש с постановкой точки справа передает звук «ш» (,ש при постановке слева – «с» (.(ש Таким образом, при отсутствии огласовок появляется некоторая двусмысленность в корне с *mater lectionis* ,שש который получает два прочтения – «shush» и «sus». В первом случае ששׁ – непродуктивный корень, вероятно, имевший значение белизны, белого цвета как качества обозначаемого предмета<sup>89</sup>. Что касается ,שש то он встречается в Библии в значении ликования и радости. В частности, он употребляется в псалмах 69:5 и 39:17 (שׁשׁשׁ) при описании радости о Боге всех, кто Его ищет (в обоих псалмах видна явная параллель, ср. «ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ζητοῦντές σε, Κύριε, καὶ εἰπάτωσαν διαπαντός· μεγαλυνθήτω ὁ Κύριος, οἱ ἀγαπῶντες τὸ σωτήριόν σου» и «ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ζητοῦντές σε, ὁ Θεός, καὶ λεγέτωσαν διαπαντός· μεγαλυνθήτω ὁ Κύριος, οἱ ἀγαπῶντες τὸ σωτήριόν σου»), в Пс. 118:162 (שׁשׁ) и в книге пророка Исаяи (61:10 – .(שׁשׁשׁ Также он встречается во Второзаконии (30:9 и 28:63), однако здесь обозначается обратная реакция – отношение Бога к человеку<sup>90</sup>. От этого же корня образовано существительное (зд. – в сочетании с предлогом) שׁשׁשׁ («с весельем» – Ис 12:3). Поскольку буква י может выпадать, одной из вариаций корня становится .שש Подобное явление мы видим в

---

<sup>88</sup> А. К. Лявданский, Е. В. Барский, прот. Леонид Грилихес. Еврейский язык // Православная энциклопедия. Том XXVII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 212-226

<sup>89</sup> Genesius W., Robinson E. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee. Boston: Crocker and Brewster, 1865. P. 1054

<sup>90</sup> Также следует обратить внимание на разницу при переводе в греческом варианте – во Второзаконии мы видим глагол εὐφρανθῆναι (Втор 30:9), в то время как в Пс 118:162 – ἀγαλλιάσομαι.

рассматриваемом псалме 44 с надписанием על שִׁשְׁנַיִם и в псалме 79, озаглавленном אֶל שִׁשְׁנַיִם.

Слово ,שש записанное без огласовок, может читаться как «*shesh*», и в этом случае оно приобретает значение «алебастр» или «мрамор»<sup>91</sup>. *Shesh* в переводе с еврейского также обозначает «шесть», что иногда связывается с шестью лепестками лилии.

Слово ,שושн означающее «лилия», множественное число которого (שׁוֹשַׁנִּים) мы находим в надписаниях, образовано от корня שוש<sup>92</sup>. Помимо вышеуказанного способа написания, в Библии также встречается и другое слово для обозначения лилии – שׁוֹשַׁנָּה. Его можно найти в Песни песней, глава 2, стихи 1 и 2 (в частности, в 2:2 приводится сравнение – «как лилия», ,שׁוֹשַׁנָּה у пророка Осии (14:6 – ,שׁוֹשַׁנָּה а также в 2Пар (4:5 – ,שׁוֹשַׁנָּה). Вероятно, оно является заимствованием египетского сочетания s-sh-n, которым обозначалась водяная лилия<sup>93</sup>.

Образ лилии встречается в Ветхом Завете сравнительно часто, а в Новом Завете этот образ получает дальнейшее развитие. Только в Песне песней он используется 8 раз: «κρίνον τῶν κοιλιάδων» (Песн 2:1), «ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν» (Песн 2:2), «ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις» (Песн 2:16; 6:3), «ὡς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος οἱ νεμόμενοι ἐν κρίνοις» (Песн 4:5), «πεφραγμένη ἐν κρίνοις» (Песн 7:3), «χείλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη» (Песн 5:13), «συλλέγειν κρίνα» (Песн 6:2).

Некоторые авторы (в частности, Кантвелл<sup>94</sup>) выдвигают предположение, что образ лилии в Песне песней являет собой часть

---

<sup>91</sup> Coogan M.D., Brettler M., Newsom C.A., Perkins P. The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version. 3rd edition. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 1541

<sup>92</sup> Gesenius W., Robinson E. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee. Boston : Crocker and Brewster, 1865. P. 1054

<sup>93</sup> Masterman E.W.G. Lily // The International Standard Bible Encyclopedia. Edited by James Orr. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1939. P. 452

<sup>94</sup> Cantwell, L. The Allegory of the Cantic of Canticles // Scripture, Vol. 16, 1964. P. 76

лирического обрамления сюжета, выражающего чувства радости при приближении к возлюбленной. Таким образом, лилия – лишь элемент пейзажа наравне с цветами, смоковницами, лозами (Песн 2:8-13) и т.д. Менее буквалистского мнения придерживается, например, Лонгман<sup>95</sup>: лилия – образ чистоты и скромности, тем более что она находится «между тернами», что еще более усиливает и подчеркивает красоту. Кроме того, Сусанна (שׁוֹשַׁן) – имя богобоязненной женщины из прибавления к Книге пророка Даниила «Сусанна и старцы», символ иудейского народа.

Упоминание лилии в Песн 2:1 Ориген напрямую соотносит со словами Жениха, Который и становится лилией взамен дерева, насажденного в раю Божиим<sup>96</sup>.

В качестве поэтического образа и сравнения, подчеркивающего процветание и величественность, лилия встречается в Сир 39:18, 50:8 и Ос 14:6. Этот цветок упоминается даже в роли элемента архитектуры в 3Цар 7:19, 7:22.

В Новом Завете значение этого растения может быть воспринято более разносторонне. В Евангелиях от Матфея 6:28 и Луки 12:27 указаны слова Христа о полевых лилиях, которые не трудятся и не прядут, но и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Здесь, с одной стороны, противопоставляется отсутствие необходимости богатого убранства для цветов, несоразмерно менее важных, чем человек, и то, что Господь дает лилиям их несравненную красоту, с которой человеческие одеяния тягаться не могут. Соответственно, данный образ усиливает заповедь Христа об избежании чрезмерного попечения об одежде<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Longman T. Songs of Songs. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 2001. P. 111

<sup>96</sup> Следует заметить, что упоминание о лилии встречается и в неканонической Третьей книге Ездры: «Ты из всего круга земного избрал Себе одну пещеру, и из всех цветов во вселенной Ты избрал Себе одну лилию» (3Езд 5:24), где лилия олицетворяет Израиль, поскольку Бог «приобрел Себе один народ».

<sup>97</sup> Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. Благовестник. В 4 тт. Т. 1. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2013. С. 231

С другой стороны, лилия олицетворяет собой кротость и смирение, нежелание быть лучше других. Об этом очень выразительно пишет С. Кьеркегор в «Трех благочестивых беседах»<sup>98</sup>, приводя притчу о лилии, которая отступила от Божественного замысла о ней и, поверив рассказам посещавшей ее птицы, возжелала иметь лучшее убранство среди всех лилий и завяла, пытаясь осуществить свое желание.

Таким образом, образ лилии в Библии являет собой воплощение чистоты, красоты, смирения и кротости. Вероятно, именно по причине подобных свойств этого растения в варианте перевода семидесяти толковников появляется значение «изменения»: «ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων», «τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι», поскольку еще свт. Григорий Богослов отметил, что вероятная связь надписания с лилиями имеет обоснование, так как под изменением понимается переход от зимы к весне, расцвет добродетели и отверждение пороков, очищение и убеление, подобно лилии<sup>99</sup>. Это – пример аллегорического толкования надписания. Можно также предположить, что толковники усмотрели некую связь между  $\text{לִישׁוֹן}$  и  $\text{לִישׁוֹן}$  – глаголом, означающим процесс изменения, различие<sup>100</sup>.

Однако, возвращаясь к корню  $\text{לִישׁוֹן}$  есть еще одно слово, о котором стоит заметить особо, поскольку его значение также является одним из вариантов толкования надписания. В 59 псалме встречается надписание

$\text{לִישׁוֹן עֲדוּת}$ , отличающееся от других надписаний этой однокоренной группы. Согласно словарю древнееврейской лексики Ветхого Завета<sup>101</sup>,

$\text{לִישׁוֹן עֲדוּת}$  есть музыкальный инструмент, внешне напоминающий лилию. При этом отдельно стоящее слово  $\text{לִישׁוֹן}$  имеет значение «откровение» или

---

<sup>98</sup> Кьеркегор С. Полевая лилия и птица небесная: Три благочестивые беседы. Пер. Лызлов А. // «Альфа и Омега», №1, 2007. С. 194

<sup>99</sup> Григорий Нисский, свт. Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861. С. 77

<sup>100</sup> Genesisius W., Robinson E. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee. Boston : Crocker and Brewster, 1865. P. 1086

<sup>101</sup> Ibid. P. 1054

«заповедь Божия», «свидетельство»<sup>102</sup>, что позволяет предположить, что одно из вероятных значений данного надписания – «псалом-откровение», имеющий своей целью наставить в соблюдении воли Божией и стяжании добродетелей кротости и нравственной чистоты. При этом буквальный перевод ליליא עֲשֵׂה שְׁפִיחַ звучит как «лилия свидетельства».

Норвежский экзегет З. Мовинкель также трактует надписание על שִׁפְחֵי לַיְלִיא в контексте лилий, однако, по его мысли, псалмы с подобными указаниями использовались при совершении неких ритуалов, в ходе которых «откровения» и «знамения» открывались с помощью лилий<sup>103</sup>. Свое предположение он основывает на примере жезла Аронова (Чис 17:8) – по его мнению, цветение или нецветение может также являться символом, знаменем. Все псалмы с данным заглавием объединяет тема прошения (будь то во время войны, опасности и даже женитьба царя), и Мовинкель выдвигает гипотезу о своеобразном гадании «над лилиями», перед которым и воспеваются соответствующие псалмы. В особенности он отмечает логичность своего предположения при рассмотрении псалма 44, поскольку, вероятно, испрашивается продолжение царского рода, а также лилии, исходя из Песни песней, являются символом любви и плодовитости. Версия, выдвинутая Мовинкелем, возможно, имеет под собой некоторое основание (в частности, в рассматриваемом сочинении он постулирует, что псалмы, возвания и прорицания были неотъемлемой частью культа<sup>104</sup>), однако нельзя с уверенностью утверждать, что лилии использовались в подобных действиях.

Необходимо рассмотреть, какова взаимосвязь между контекстом самого псалма и приписываемым надписанием, и какая логика лежит в

---

<sup>102</sup> Там же. P. 760

<sup>103</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 214

<sup>104</sup> Там же. P. 58-65. См. также Hayes J.H. Interpreting Ancient Israelite History, Prophecy and Law. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013. P. 225 и Hayes J.H. The Usage of Oracles Against Foreign Nations in Ancient Israel // Journal of Biblical Literature, Vol. 87, No. 1. Atlanta: SBL, 1968. P. 81-92

основе добавления данной строки псалмам, различным по своему характеру. Одним из главных вопросов является то, имеют ли вышеуказанные вариации «лилейных» надписаний одну и ту же функцию, одно и то же значение в разных псалмах.

Две основные гипотезы, сформулированные выше, суть обозначение надписаниями чистоты и непорочности, а также версия семидесяти толковников, основанная на изменении или желании изменения.

### **Псалом 44 («ὕπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων»)**

Смысл данного псалма может рассматриваться с двух точек зрения: одна из них предполагает буквальное значение, другая – аллегорическое.

Буквальное толкование встречается у многих экзегетов, например, в популярном сочинении А. П. Лопухина утверждается, что сюжет псалма – бракосочетание Царя (вероятно, Соломона) с дочерью египетского фараона<sup>105</sup>, который, тем не менее, несомненно содержит и более глубокий уровень – прообразовательный; по мнению Лопухина, описанные исторические события возводят ум псалмопевца к горнему, Соломон «является только первообразом в своей деятельности будущего состояния мира», «личность Соломона, начало его царствования и воспеваемый случай из его жизни возвышали мысль автора до изображения такого состояния в жизни человечества, когда его идеал найдет историческое осуществление»<sup>106</sup>.

Аллегорическое значение данному псалму усваивают и некоторые святые отцы. В частности, св. Иероним Стридонский однозначно говорит о том, что Царь есть Христос, а дочь, к которой обращен текст псалма, есть Православная Церковь, облеченная в золото своих добродетелей, оставившая

---

<sup>105</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 309

<sup>106</sup> Там же.

народ свой и дом отца своего, под которыми подразумеваются грехи и прежнее неверие<sup>107</sup>.

При подобной трактовке становится ясной связь смысла псалма, который становится пророческим, мессианским, с греческим надписанием – обретая Отца, Правителя, Христа, Церковь изменяется изнутри, она оставляет позади все, что было ранее, и препоручается Господу. Буквальный же смысл (женитьба царя) не привносит новых вариантов толкования. Еврейский вариант (עַל שִׁשְׁשִׁים) может указывать на чистоту и непорочность невесты Соломона; при анализе надписания «ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων» можно сделать вывод, что изменение происходит в душе самой невесты при переходе из одной веры в другую. В основном же (как, например, у того же Лопухина) сторонники буквалистского прочтения отмечают, что «Шошан» – некий музыкальный инструмент, напоминающий лилию<sup>108</sup>. В целом, точка зрения, согласно которой надписания представляют собой указания для музыкального исполнения, довольно распространена, однако историю храмовой музыки невозможно проследить во всех подробностях и выяснить, какие именно инструменты использовались для конкретных псалмов<sup>109</sup>, поэтому мы не можем принять данную гипотезу как достоверную и доказанную.

С большей степенью уверенности можно предположить, что так как в данном псалме присутствует строка «ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου» (44:7), в которой используется прямое обращение к Богу, то вероятнее всего, что аллегорический смысл заложен и самим псалмопевцем. Кроме того, немаловажным свидетельством в пользу данного предположения является

---

<sup>107</sup> Иероним Стридонский, св. Да будут одежды твои светлы: Сб. писем / Сост. И.Г. Шахматова. М.: Из-во Сретенского монастыря, 2006. 416 с.

<sup>108</sup> Braun J. Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002. P. 41

<sup>109</sup> Rowley H.H. Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010. P. 208

цитирование псалма 44 в Послании к евреям: «πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ράβδος εὐθύτητος ἢ ράβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίμησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ Θεός, ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου» (Евр 1:8-9) (ср. «ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ράβδος εὐθύτητος ἢ ράβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεός ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου» (Пс 44:7-8)). Следовательно, раз подобная составляющая определенно имеет место, то греческий перевод отражает состояние перехода из ветхого в обновленное; при этом сравнение, переданное с помощью образа лилии, отражено частично, поскольку фраза «ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων» не указывает читателю на непорочность и чистоту объекта, который изменяется.

При рассмотрении данного псалма отдельно стоит упомянуть об интересной находке в Кумране, а именно комментарии к 44 псалму, найденном в пещере №4 (свиток 4QpPs45). Пояснительное приложение приводится сразу после надписания и непосредственно перед основным текстом псалма. Дж. Аллегро цитирует текст следующим образом<sup>110</sup>: «*To the choirmaster: according to the (Lil)lies. (A maskil of the Sons of Korah, a song of lots). They are the seven divisions of the penitents of Is(rael)...*». Сам мотив покаяния, который отмечается в данном прибавлении к псалму, также может косвенно подтверждать наличие темы изменения, отраженной в греческом переводе.

### **Псалом 59 («τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι»)**

В данном псалме используется надписание ,לַעֲשׂוֹת לַיהוָה что отличает его от других псалмов этой группы. Как отмечалось выше, буквальный

---

<sup>110</sup> Allegro J.M. Qumran Cave 4, vol. 5. Discoveries in the Judaean Desert Oxford: Clarendon Press, 1968. P. 45.  
74

перевод этой фразы звучит как «лилия завета», «лилия свидетельства». Однако, помимо этого, здесь мы видим развернутое надписание, включающее в себя и исторические сведения.

Гипотеза о том, что «шушан-эдут» является музыкальным инструментом, также не представляется логичной, тем более что у слов есть вполне конкретные и известные значения, позволяющие смоделировать возможное значение надписания.

В церковнославянской версии псалом озаглавлен «о измениться хотящих». В псалме необходимо отметить несколько особенностей. Во-первых, повествование ведется одновременно и от лица народа, и от одного человека («Ο Θεός, ἀπόσω ἡμᾶς καὶ καθεῖλες ἡμᾶς, ὠργίσθης καὶ οἰκτείρησας ἡμᾶς» / «ὅπως ἂν ῥυθῶσιν οἱ ἀγαπητοί σου, σῶσον τῇ δεξιᾷ σου καὶ ἐπάκουσόν μου»). Во-вторых, в псалме присутствует вставка ,לָדָד значение которой до сих пор неясно. При этом в остальных псалмах группы (44, 68 и 79) данной вставки нет. В-третьих, псалом 59 толкуется в разных смыслах.

Лопухин последовательно придерживается более буквалистского прочтения и видит в псалмопевце Давида, а в описанных событиях – реальные битвы<sup>111</sup>. Свт. Афанасий Великий является выразителем иного мнения, согласно которому бедствия, перечисленные в псалме, относятся к израильскому народу и причиняются по причине его нечестия пред Христом<sup>112</sup>. Еще более широко мыслит прп. Максим Исповедник, который в образе сокрушенного народа видит все человечество, падшее, но исцеленное от своей порочности Господом нашим Иисусом Христом и потому обладающее духовным мечом для борьбы со страстями<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 343

<sup>112</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 217

<sup>113</sup> Максим Исповедник, прп. Творения. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 210

Последняя интерпретация наиболее соответствует греческому надписанию об изменении. Также этот вариант логичен и в случае трактовки свт. Афанасия. Если же принять непосредственного автора и псалмопевца как Давида, то мольба о смене кары Божьей на Его милость является изменением не со стороны просящего, а со стороны Бога. Еврейское надписание может трактоваться как просьба помочь лилии, которая олицетворяет Израиль. Однако в данном случае остается неясным, почему именно вышеуказанная формулировка наличествует в данном псалме, в то время как другие псалмы с прошением Господа помочь надписаны по-иному.

### **Псалом 68 и псалом 79 («ὕπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων»)**

Псалом 68 сочетает в себе глубокое отчаяние и призыв к Богу спасти молящегося, а также надежду на восстановление городов Израиля и обретение дома. Горестное описание своего нынешнего положения, снабженное разнообразными подробностями страданий псалмопевца, сменяется увещанием покарать врагов и извергнуть их из их жилищ.

Псалом 79 – молитва о восстановлении народа, псалом-жалоба, произносимый от лица всего Израиля. Характерной чертой псалма является обращение к Господу как «Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων» – исключительно эта фраза используется в прошении помощи.

Очевидно, что надписание в значении изменения нельзя приписывать так называемым «псалмам-жалобам», поскольку данная тема встречается во многих из псалмов, и озаглавлены представители данной группы по-разному. Также не представляется возможным сделать вывод об указании надписания на сочетании прошения помощи с каким-либо дополнительным элементом или смысловым оттенком (например, моления, перемежающегося с призывом обратить ненавистников в бегство). Число псалмов-жалоб велико, и поскольку настроения в них могут совпадать, а надписания – отличаться, то смысл надписания необходимо искать не в тематической принадлежности.

Связующим звеном рассматриваемых четырех псалмов может стать коллективный образ Израиля, представляемый как «лилия», однако псалмы, поющиеся всем народом, также не сводятся к этой небольшой группе. Кроме того, если псалмы 44, 59 и 79 и можно отнести ко всему Израилю, то псалом 68 явно выбивается из общей канвы индивидуальностью прошения – мотив восстановления всех евреев появляется лишь в самом конце и составляет незначительную часть псалма.

Немаловажно отметить, что хотя псалмы и объединены в одну группу ввиду схожести надписаний, в еврейском тексте все четыре надписания хотя бы немного, но отличаются. Поскольку в данной работе рассматривается значение надписаний, приводимых в Септуагинте, то следует сделать вывод о наличии общего мотива изменения – будь то женитьба царя или надежда на исправление плачевного положения Израиля.

### εἰς στηλογραφίαν

Данное надписание встречается в псалмах 15, 55, 56, 57, 58 и 59. В масоретской версии указано надписание ׀תלוגרפא в Септуагинте — Στηλογραφία (15), εἰς στηλογραφίαν (55-59).

Точное значение слова *michtam* неизвестно. В словаре HALOT ему усваивается значение «надпись», «начертание» (inscription)<sup>114</sup>, что соответствует греческому тексту. У Брауна-Драйвера-Бриггса указано, что «значение неизвестно»<sup>115</sup>. Возможна этимологизация с возведением к евр.

---

<sup>114</sup> Koehler L. et al. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill Academic Publishers, 2001. P. 582-583

<sup>115</sup> Brown, F., Driver, S., Briggs, C. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Boston and New York: Boston Houghton Mifflin, 1906, p. 508

*katam* — «вырезать», «высекать», «запечатлевать»<sup>116</sup>, что и принимается большинством ученых в качестве наиболее вероятного объяснения смысла надписания: псалмы, обозначенные как *michtam*, имеют особую важность и потому должны быть запечатлены в душе, словно на камне. Однако выявить общую тему, их объединяющую, непросто. Те элементы, которые встречаются в псалмах 15, 55-59, зачастую наличествуют и в других псалмах, написанных по-иному, а потому не могут считаться критериями, характеризующими их как общность (напр., как псалмы-плачи). Тем не менее, некоторые общие черты у них есть.

Псалмы, в которых встречается рассматриваемое надписание, объединены несколькими общими смысловыми составляющими. Во-первых, во всех них выражается надежда на милость Божью или уверенность в Его помощи псалмопевцу; во-вторых, содержится просьба об избавлении от врагов; в-третьих, имеется указание на Господа как Судью (т.е. на Его ярость и наказание в отношении грешников или на награду праведникам). Практически во всей группе, кроме псалма 59, наличествует описание нечестивцев. В четырех из шести псалмов высказывается обещание о будущем прославлении Бога. Псалом 15, находящийся в Псалтири отдельно от остальных псалмов группы, отличается от них наличием указания на предельность (*εἰς τέλος*, ст. 11). Все это в совокупности, с учетом употребляемой псалмопевцем лексики, указывает на то, что данная группа псалмов (из которых в Пс 55-59 это прослеживается наиболее явно) посвящена раскрытию роли Господа как Защитника.

Некоторые ученые придерживаются мнения, что *michtam*, наряду с другими надписаниями с неявным значением, имеет богослужебную функцию и указывает на инструмент или способ исполнения псалма. Сравнение с другими ближневосточными текстами позволило С. Лэнгдону

---

<sup>116</sup> Bullinger E.W. The Companion Bible. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1999. P. 94. См. также Иер 2:22 и Ис 38:9.

сделать вывод о том, что еврейское *mikhtam* восходит к вавилонскому корню *katamu*, означающему «покрывать», «накрывать». Производное слово от этого корня *katimtu* имеет значение «сокровище» и родственно еврейскому *ketem* — «золото». С филологической точки зрения *michtam* соответствует вавилонскому *naktamu* — слову, которым называли крышку, то, чем накрывается сосуд. Из этого Лэнгдон делает вывод, что *michtam* есть ударный музыкальный инструмент, такой как тамбурин или кимвал<sup>117</sup>. Однако он также полагает, что данным надписанием может обозначаться и духовой инструмент, поскольку в псалме 59 (в Масоретском тексте — Пс 60) оно сочетается с *al-shushan eduth*, а последнее (*shushan*), по его мнению, может указывать на флейту или сходный инструмент; следовательно, заключает Лэнгдон, *michtam*, употребленный рядом с названием духового инструмента, также может быть таковым<sup>118</sup>. Однако ввиду того, что во всех псалмах группы *michtam* и *στηλογραφία* связаны с именем Давида (*דָּוִד* и *τῷ Δαυΐδ* соответственно), маловероятно, что подразумевается музыкальный инструмент, — другие надписания, которые теоретически являются предписаниями относительно исполнения на конкретном инструменте, приводятся с предлогом *al*. Здесь же мы видим *le-david*, что подразумевает посвящение *michtam*'а Давиду или создание Давидом *michtam*'а. При этом в еврейском тексте в Пс 15 *le-david* стоит после *michtam*, в то время как в остальных псалмах группы словосочетание ему предшествует. Следовательно, *michtam* является определением того, что составляет суть псалма, и может быть термином, означающим конкретный вид молитвословия. Культурная интерпретация З. Мовинкеля еще больше расширяет возможный богослужебный контекст. Норвежский исследователь полагает, что *michtam* есть особый вид псалмов — «псалом искупления»<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Langdon S. *Babylonian and Hebrew Musical Terms* // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. P. 184

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> Mowinkel S. *The Psalms in Israel's Worship*. Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1962. P. 209

По его мнению, псалмы-*michtam* использовались при богослужениях, целью которых было искупление и очищение. Так, в Пс 15 «акт искупления» «*покрывает*» грех в глазах Бога.

Греческое надписание εἰς στηλογραφίαν отражает одно из толкований еврейского *michtam* и исключает возможность интерпретации последнего в качестве музыкального инструмента. Каким бы ни был точный смысл надписания, оно призвано подчеркнуть особенности данной группы псалмов (будь то конкретный тип псалма или важность/непреложность сказанного в нем).

### ὕπερ τῶν ληνῶν

Надписание ὕπερ τῶν ληνῶν, встречающееся в псалмах 8, 80 и 83, переведено на церковнославянский как «о точилех». В Синодальном переводе оно звучит как «на Гефском орудии», а в Масоретском тексте указано תחת העץ в качестве надписания ко всем трем вышеуказанным псалмам.

Слово ληνός, употребленное в данном словосочетании, обозначает винный пресс, или «точило», с помощью которого давились виноградины, сок которых впоследствии превращался в вино. Буквальный перевод фразы ὕπερ τῶν ληνῶν представлен в церковнославянском переводе («о точилех»). И если значение греческого слова ληνός известно (оно встречается и в других контекстах в рамках Ветхого и Нового Заветов, например, в Мф 21:33: «καὶ ὠρυξεν ἐν αὐτῷ ληνόν»), то с Масоретским текстом дело обстоит иначе.

Словосочетание לַעֲנַן לְהַלְלֵהוּ до сих пор вызывает множество вопросов. Пожалуй, самое распространенное мнение по поводу значения слова לַל (в данном случае употребляемого с предлогом и артиклем) подразумевает определение его как музыкального инструмента, сделанного в городе Геф ((גֵּף филистимском городе, неоднократно упоминающемся в Ветхом Завете. Есть три основные гипотезы относительно значения всего надписания и слова в отдельности:

- 1) Музыкальный инструмент;
- 2) Тип исполнения, музыкальный лад;
- 3) Празднество или ритуал<sup>120</sup>.

Все эти гипотезы, а равно и некоторые другие, предлагаются к рассмотрению ниже. Однако кажется логичным начать изучение надписания с лексического анализа еврейского и греческого вариантов данного словосочетания.

Само слово לַל обозначает человека, происходящего из города Геф, или сделанный в этой местности предмет (по сути, это прилагательное «гефская» – именно в женском роде<sup>121</sup>; вероятно, именно поэтому некоторыми учеными был сделан вывод о «гефском инструменте», напоминающем лиру). В греческом же переводе לַל понято как множественное число от существительного לל. Стоит отметить, что в то время как в Библии упоминаются уроженцы г. Гефа мужского пола (например, Голиаф), мы не встречаем персоналий из Гефа женского пола, к которым могло бы относиться словосочетание «жительница гефа», «гефская».

---

<sup>120</sup> Zorn W. The College Press NIV Commentary. Psalms. Vol. 2. Joplin: College Press Publishing Company, 1999. P. 103

<sup>121</sup> Strong J. Dictionary of the Words in the Hebrew Bible. New York: Abingdon Press, 1980. P. 29

Слово  $\text{גָּן}$  представляет большой интерес. В словаре Брауна-Драйвера-Бриггса<sup>122</sup> отмечается, что корень  $\text{גָּן}$  восходит к  $\text{גָּן}$  (вследствие сокращения  $\text{גָּן־גָּן}$  до  $\text{גָּן־גָּן}$ ) – слову, значение которого достоверно неизвестно. Следует упомянуть, что  $\text{גָּן}$  (именно с такой огласовкой) встречается в Ис 31:5 (  $\text{יְהוָה גָּן}$  ) (  $\text{יְהוָה גָּן}$  ) и Зах 9:15 (  $\text{עָלֵיהֶם גָּן צְבָאוֹת יְהוָה}$  ) – в данном случае это форма глагола,  $\text{גָּן־גָּן}$  означающего «защищать», «окружать».

Если предположить, что псалом без огласовок (а именно в таком виде мы находим древние свитки, в частности, Мертвого моря) в процессе переписывания и распространения претерпел вышеуказанные изменения (переход от  $\text{גָּן}$  к  $\text{גָּן}$ , (  $\text{גָּן}$  то  $\text{גָּן־גָּן}$  приобретает значение «те, кто будут защищать» (поскольку  $\text{גָּן־גָּן}$  – имперфект, передающийся при переводе будущим временем).

Морфема «гат», помимо Гефа, встречается и в других географических названиях палестинского региона<sup>123</sup>, в частности, известное название «Гефсимания» обозначает «пресс для масла» (евр.  $\text{גָּת שֶׁמֶן}$ <sup>124</sup>).

Примечателен тот факт, что на табличках эль-Амарны город Геф обозначен как *Gimti/Ginti*<sup>125</sup>, что отчасти подтверждает происхождение названия от слова  $\text{גָּן}$ .

Как известно,  $\text{ג}$  в начале многих еврейских слов было утрачено, и на его место заступил  $\text{ג}$ . Так, если предположить, что вместо  $\text{ג}$  в слове  $\text{גָּן}$  изначально был  $\text{ג}$ , мы получаем глагол  $\text{גָּן־גָּן}$  означающий «давить» (ср. с арабским  $\text{وَجَن}$ ) – это еще один довод в пользу того, что слово  $\text{גָּן}$  действительно связано с процессом производства вина из винограда.

---

<sup>122</sup> Brown, F., Driver, S., Briggs, C. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Boston and New York: Boston Houghton Mifflin, 1906, p. 178

<sup>123</sup> Напр., Гат-Риммон (  $\text{גַּת דִּמְוֹן}$  ) или Гат-Хефер (  $\text{גַּת הַחֶפֶר}$  ).

<sup>124</sup> Metzger, Bruce M.; Coogan, Michael D., eds. The Oxford Companion to the Bible. Oxford, UK: Oxford University Press, 1993. P. 253

<sup>125</sup> Maeir, A. M. Tell es-Safi/Gath I: Report on the 1996-2005 Seasons. Ägypten und Altes Testament 69. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. P. 6

В словаре самарянского диалекта *арамейского* языка Авраама Таля<sup>126</sup> слову 𐤒𐤊 присвоено значение «скорбь», что представляет совершенно иную трактовку. Памятуя о том, что значение 𐤒𐤊 достоверно неизвестно, можно предположить, что слово 𐤒𐤊 могло восходить не к арабскому корню, а к арамейскому 𐤒𐤊. В этом случае надписание приобретает значение «о скорбящих».

Еще одно предположение выдвинул Г.М. Редслоб, возведя искомое слово к 𐤒𐤊𐤊 («бить», «ударять»)<sup>127</sup>.

Что касается приведенных выше трех ключевых гипотез о значении слова «гиттит», то приверженцем первой из них, а именно той, которая подразумевает музыкальный инструмент, являлся, в частности, Ю. Фюрст, считавший, что 𐤒𐤒𐤒 происходит от слова 𐤒𐤒𐤒 – «углубляться»<sup>128</sup>, а само выражение считает обозначением игры на изогнутом музыкальном инструменте. Он же предположил, что 𐤒𐤒𐤒 – название объединения левитов-музыкантов, глава которых находился в Гат-Риммоне.

О том, что 𐤒𐤒𐤒 𐤒𐤒 может указывать на песню, исполняемую во время давления винограда, пишет, например еп. Симон<sup>129</sup> (работавший в конце XVII в., что свидетельствует о том, что гипотеза существует уже многие столетия).

Норвежский библеист З. Мовинкель полагал, что 𐤒𐤒𐤒 𐤒𐤒 указывает на определенный культовый праздник, ритуал, при котором происходило шествие, символизировавшее перенесение Ковчега Завета. Свои предположения Мовинкель основывал на том, что 𐤒𐤒𐤒 может относиться к Аведдару Гефянину (2Цар 6:10), в доме которого оставался ковчег

---

<sup>126</sup> Tal A. A Dictionary of Samaritan Aramaic. Leiden: Brill, 2000. P. 330

<sup>127</sup> Redslob G. M. De praecepto musico. Leipzig: Vogel, 1831. P. 24

<sup>128</sup> Furst J. Concordantiae librorum Sacrorum veteris Testamenti Hebraicae et Chaldaicae. Leipzig: Caroli Tauchnitii, 1840. P. 256

<sup>129</sup> Simon, P. A Commentary Upon the Third Book of Moses, Called Leviticus. By the Right Reverend Father in God Symon Lord Bishop of Ely. the Second Edition, Corrected. London: Gale Ecco, 2018. P. 479

Господень. По мнению данного ученого, подобное шествие могло организовываться по случаю нового года, восшествия на престол нового правителя или сбора урожая<sup>130</sup>. Свои доводы он подкрепляет тем, что содержание псалмов, а именно восхваление Господа, сочетается по смыслу с представленным им празднеством. Однако Мовинкель не настаивает на этой версии, задаваясь риторическим вопросом о том, может ли все-таки данное слово обозначать музыкальный инструмент.

Гипотеза Мовинкеля об особом ритуале с шествием не находит документального подтверждения. Кроме того, Аведдар Гефянин – мужчина, в то время как прилагательное לילל (в прочтении «гиттит», а не «гиттот») обозначает женский род.

Хотя определенно установить значение еврейского לילל пока не представляется возможным, наиболее вероятной является версия о том, что это – множественное число от «винный пресс», а значит, Септуагинта передает этимологическое значение надписания.

В то время как в Септуагинте приводится словосочетание ὑπὲρ τῶν ληνῶν, Феодотион и Акила переводят לילל לַעַל как ὑπὲρ τῆς γεθίτιδος<sup>131</sup> – «о Гетфитиде», что также не вносит ясности. И хотя данная версия встречается, самым распространенным и значимым переводом является все же перевод семидесяти.

Образ точил, представленный (по всей видимости) в древнееврейском, древнегреческом и церковнославянском языках, неоднократно становился объектом экзегезы. Например, Евсевий писал, что образ точил связан с другой частью надписания – εἰς τὸ τέλος: он предполагает, что надписание

---

<sup>130</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 214

<sup>131</sup> См. Pietersma A. Not Quite Angels: A Commentary On Psalm 8 In Greek // Scripture in transition: essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo, ed. Voitila A., Jokiranta J.. Leiden: Brill, 2008. P. 258

содержит пророчество об объединении верующих в конце времен<sup>132</sup>, и «точила» суть церкви, расположенные в разных уголках мира<sup>133</sup>. Более подробно о толковании надписаний святыми отцами рассказано в соответствующем разделе данной работы. Стоит лишь отметить, что среди святых отцов преобладает мнение, что «точила» – это Церковь, а потому псалмы с данным надписанием можно отнести к пророческим.

Греческое надписание ὑπὲρ τῶν ληνῶν, ясно свидетельствующее о «точилах», также может иметь различные значения. Как и в случае с ивритом, «точила» могут обозначать как Церковь (аллегорическое значение), так и пение псалма во время давления винограда (в данном случае оно читается как «над точилами»). Поскольку проверка второй гипотезы не представляется возможной<sup>134</sup>, следует уделить особое внимание возможному аллегорическому толкованию и его обоснованию.

В рамках рассмотрения вопроса об аллегорическом толковании слова «точила» следует отметить параллель (или, по крайней мере, тематически сходное место) с главой 63 книги пророка Исаяи. В ней указано, что «топтавший в точиле» имеет признак, по которому его можно узнать, а именно – красное одеяние (Ис 63:1-6), изменившее свой цвет от виноградного сока. В этом отрывке данный образ использован применительно к Господу, Который во гневе Своем «топтал народы» (возможно, это одна из аллюзий на багряницу Христа), при этом под топтанием в точиле подразумевается день Суда Божьего над народами<sup>135</sup>. Следовательно, исходя из этого образа (если принимать параллель между

---

<sup>132</sup> Eusebius of Caesarea. *Commentarii in Psalmos*, 23.125. Irvine: Thesaurus Linguae Graecae, 2018.

<sup>133</sup> С жесткой критикой этой позиции выступил Н. Розанов в своем сочинении «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской» (М., 1881 г.).

<sup>134</sup> Иногда для обоснования данной версии приводится текст из книги Судей 9:27 (в частности, так делает Thomas Lewis в *The Antiquities of the Hebrew Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1835. P. 180), однако сам факт того, что народ давил виноград и праздновал, еще не свидетельствует о том, что это происходило одновременно, поскольку текст гласит: «καὶ ἐξῆλθον εἰς ἀγρὸν καὶ ἐτύγγισαν τοὺς ἀμπέλωνας αὐτῶν καὶ ἐπάτησαν καὶ ἐποίησαν Ἑλλουλίμ καὶ εἰσήνεγκαν εἰς οἶκον Θεοῦ αὐτῶν καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ κατηράσαντο τὸν Ἀβιμέλεχ» (Суд 9:27)

<sup>135</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 4. М.: Дарь, 2009. С. 395

псалмами и книгой пророка Исаяи), имеют право на существование еще два значения.

Первое – «о точилех» читается как «о Дне Суда Божьего». В данном случае слабым местом предположения является множественное число «точил», поскольку День Суда, как сказано, один; тем не менее, данное возражение возможно только при прочтении надписания на иврите как «гиттот», а не «гиттит». Если безогласовочное слово לילל читается через «и», то мы получаем прилагательное «гефский», которое можно отнести и ко Дню Суда.

Второе – «о Том, Кто будет судить». Здесь находит отражение לילל а не ὑπὲρ τῶν ληνῶν, однако и эту версию не стоит поспешно отвергать, тем более, что содержание псалмов 8, 80 и 83 полностью соответствует данному варианту, поскольку все три псалма, имеющие в надписании ὑπὲρ τῶν ληνῶν, возвеличивают Бога, Его деяния и силу. В то время как 8-й псалом полностью сосредоточен на восхвалении Господа, в 80-м упоминается празднество, а в 83-м псалме прослеживается молитва Богу и надежда на Его помощь. Все эти три псалма содержат эпитеты, призванные выразить мощь Бога, Его власть над миром и людьми в нем, поэтому трактовка надписания לילל לַי как «о Том, Кто будет судить» имеет право на существование.

Что же касается версии о том, что «точила» суть церкви, то она не получает достоверного подтверждения при анализе написанного во всех трех псалмах. Так, 83-й псалом произносится от первого лица, соответственно, это молитва единоличная. Даже если один человек выступает от лица всего Израиля, это еще не свидетельствует о том, что псалом повествует «о точилех», т.е. о церквях.

ὑπὲρ τῆς ὀυδόης

Надписание ὑπὲρ τῆς ὀγδόης встречается всего в двух псалмах — шестом и одиннадцатом. На церковнославянский оно передано как «осмей», в синодальном переводе оно звучит как «на восьмиструнном», в Масоретском же тексте читаем לַעֲשֵׂי־מִשְׁחָה לְעֵשֶׂי.

Преимущественно надписанию усваивается значение указания на музыкальный инструмент с восемью струнами, на котором играли в качестве аккомпанемента при пении псалма. Тем менее, несмотря на распространенность, эта гипотеза не единственная – среди святых отцов господствует мнение, что число «восемь», упоминаемое в надписании, свидетельствует о восьмом дне недели, которое в духовном смысле обозначает переход в иную жизнь.

Слово לַעֲשֵׂי־מִשְׁחָה встречается в Библии не только в Псалтири: более того, то же сочетание с предлогом и артиклем הַ־ мы видим в первой книге Палалипоменон, глава 15. Примечательно, что в Септуагинте этот фрагмент передан транскрипцией: «...καὶ Ματταθίας καὶ Ἐλιθαλίας καὶ Μακενίας καὶ Ἀβδεδὸμ καὶ Ἰεῖηλ καὶ Ὀζίας ἐν κινύραις ἀμασενίθ τοῦ ἐνισχῦσαι» (1Пар 15:21)<sup>136</sup>. Тем не менее, с уверенностью утверждать, что ὑπὲρ τῆς ὀγδόης передает игру на восьмиструнном инструменте, нельзя – Лэнг подчеркивает, что с филологической точки зрения можно говорить лишь о настройке чего-либо относительно числа 8, и с этой точки зрения возможно значение музыкального тона<sup>137</sup>.

Мовинкель предлагает рассмотреть надписание в богослужбном ключе: число 8, как он отмечает, играет значимую роль во многих обрядах (см. Лев 12:3, 15:13, 19:28; Чис 6:9-11 и др.), и в его интерпретации «о

---

<sup>136</sup> Примечательно также употребление в предыдущем стихе слова *alamoth* в транскрипции в качестве музыкального термина.

<sup>137</sup> Lange J.P. Lange's Commentary on the Holy Scripture, Volume 3: Job to Ecclesiastes. Delmarva Publications, Inc., 2014. [Digital book]

осмом» означает указание на часть богослужения (праздника), при которой должен читаться/петься псалом<sup>138</sup>.

Одна из ключевых гипотез о возможном значении надписания – эсхатологическая. Такой версии придерживается, в частности, свт. Иоанн Златоуст, отмечая, что человеческая жизнь есть неделя, и день восьмой – день Страшного суда, день наступления Царствия небесного, Века грядущего<sup>139</sup>.

Стоит отметить, что данное надписание в обоих псалмах соседствует с другим надписанием — «в конце», ׀ַןִּמֶלֶךְ что, вероятно, подтверждает идею об эсхатологическом значении выражения.

Таким образом, перед нами три версии возможной функциональности надписания: богослужебная (музыкальный инструмент или тон), богослужебная (элемент ритуала) и эсхатологическая.

### ἐξοδίου σκηνῆς

Надписание ἐξοδίου σκηνῆς, передаваемое в церковнославянском переводе как «исхода скинии», встречается лишь в одном псалме – Пс 28. Это надписание является добавлением Септуагинты – в Масоретском тексте оно не указано (что, впрочем, не исключает возможного присутствия данного фрагмента в еврейском протографе, на котором основана LXX – см. раздел 2.3).

ἐξοδίου σκηνῆς использовано в сочетании с ׀ַןִּמֶלֶךְ לְדָוִד. Данный псалом обычно привлекает исследователей использованными в нем образами (в

---

<sup>138</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 216

<sup>139</sup> Chase F.H.M.A.. Chrysostom: A Study In The History Of Biblical Interpretation. Cambridge: Aeterna Press, 2015.

особенности образом грозы), также он становится объектом сравнения с ханаанскими произведениями (см. раздел 3.2). Само же надписание острой полемики в научной среде практически не вызывает – явно выраженная литургическая направленность свидетельствует о богослужебной функции надписания.

Одним из приверженцев литургического трактования ἔξοδίου σκηνῆς является З. Мовинкель, согласно которому псалом являлся частью смоделированного им праздника восшествия Яхве на престол; в данном контексте «исход скинии» имеет более или менее буквальное значение – пение псалма предполагается при выходе из храма или во время церемониальной процессии. Лэндж отмечает (со ссылкой на Делича), что псалом с данным надписанием, вероятно, пелся в последний день праздника кущей<sup>140</sup>.

Толкования этого надписания мы встречаем у свт. Василия Великого и свт. Афанасия Великого.

Свт. Василий отмечает двойственность данной формулировки: с одной стороны, она подразумевает буквальный смысл, предназначенный «священникам и левитам, по совершении ими своего дела», которым «давалось повеление помнить, что они должны приготовить к служению. Ибо выходящих из скинии и покидающих ее псалом учит, что им надлежит приготовить и что иметь при себе, когда придут в следующий раз, а именно: принести сыны овнии, славу и честь, славу имени Его; и знать, что нигде не подобает служить, как только во дворе Господнем и на месте святыни»<sup>141</sup>. Помимо богослужебного, «функционального» значения, святитель также усваивает надписанию и значение духовное: «скинией является для нас сие

---

<sup>140</sup> Lange J.P. Lange's Commentary on the Holy Scripture, Volume 3: Job to Ecclesiastes. Delmarva Publications, Inc., 2014. [Digital book]

<sup>141</sup> Василий Великий, свт. Творения. Том 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Благовонница, 2008. С. 341

тело, как научил нас апостол, сказав: ибо мы, находясь в этой скинии, воздыхаем (2Кор 5:4)... А исход из скинии есть отшествие из сей жизни, к которому Писание советует нам приготовляться...»<sup>142</sup>.

Другую трактовку предлагает свт. Афанасий Великий: «Настоящий псалом поется по отвержении израильтян и по введении на место их язычников. Это показывает и надписание: исхода скинии, ясно указывающее нам на исшествие израильтян»<sup>143</sup>. Скиния предстает образом всего израильского народа, место которого занимает народ Божий – те, кто последовал за Христом, включая язычников. Таким образом, свт. Афанасий относит данный псалом к мессианским, поскольку в нем, исходя из того контекста, который задает надписание, речь ведется о будущих (по отношению ко времени земной жизни автора псалма) событиях.

Согласно ранним талмудическим комментариям, псалом 28 был связан с праздником кущей, или Суккот, и применялся либо в начале осеннего праздника урожая, либо в последний его день во время церемонии возвращения свитка Торы в Ковчег. При этом отмечается и смысловая сочетаемость данной версии с содержанием псалма: во время праздника возносились молитвы, в том числе, о дожде (с этим может согласовываться упоминание вод и грома); «голос Господа», семикратно обозначенный в псалме, может быть отсылкой к семи дням праздника, пролитии воды на седьмой день, а также к семи процессиям, совершаемым в праздник<sup>144</sup>.

Тем не менее, данная версия не находит подтверждения в талмудическом трактате Соферим, согласно которому псалом 28 использовался во время праздника Шавуот, или Пятидесятницы<sup>145</sup>. Раши также комментирует данный псалом, подразумевая его отношение не к

---

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 97

<sup>144</sup> Polman B. The Liturgical Use of Psalm 29 // Psalm 29 through Time and Tradition, ed. by Lowell K. Handy. Cambridge: James Clarke & Co, 2011. P. 92

<sup>145</sup> Elbogen, Ismar. Jewish Liturgy: A Comprehensive History. Translated by Raymond P. Scheindlin. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993. P. 115

Суккот, но к Шавуот, поскольку упоминает дарование Господом Закона Моисею – ключевой мотив праздника<sup>146</sup>. Теоретически это наблюдение не препятствует использованию псалма в обоих случаях, кроме того, в современном иудаизме праздник кущей также сопровождается псалмом 28.

Таким образом, мы видим две основные версии значения надписания: согласно первой, оно представляет собой богослужбное указание, предписывающее петь псалом во время праздника/ритуала; согласно второй – смысл надписания скорее духовный и предполагает либо указание на дарование спасения всем людям и пришествие народа Божьего на место народа израильского, либо указание на исход из тела и переход в жизнь вечную.

### Προσευχὴ τῷ πτωχῷ

Надписание Προσευχὴ τῷ πτωχῷ встречается лишь в одном псалме – Псалме 101. Полностью же первая строка, составляющая надписание, звучит следующим образом: Προσευχὴ τῷ πτωχῷ, ὅταν ἀκηδιάσῃ καὶ ἐναντίον Κυρίου ἐκχέῃ τὴν δέησιν αὐτοῦ.

Этот псалом – один из тех редких случаев, когда смысл надписания полностью соответствует содержанию псалма. Подобная ясность создает, в каком-то смысле, прецедент, который подтверждает, что не все надписания обязательно имеют аллегорический, духовный или возвышенный смысл. Указание на того, кому рекомендуется произносить молитву, свидетельствует о наличии у некоторых надписаний технических функций (определения, принадлежности, указания на назначение и др.). Дополнение,

---

<sup>146</sup> Solomon ben Isaac. Rashi's Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III). Translated and annotated by Mayer I. Gruber. SFSHJ 161. Atlanta: Scholars, 1998. P. 150-152

следующее за Προσευχῇ τῷ πτωχῷ, делает образ молитвенника еще более ярким, тем самым указывая на жизненную ситуацию (*Sitz im Leben*), соответствующую чтению псалма.

Особо следует отметить слово תפלה в Масоретском тексте, обозначающее жанровую принадлежность. Оно встречается в Писании 77 раз, и его значение является устойчивым. «Молитва» упоминается также в надписаниях псалмов 85, 89 и 141.

ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ

Надписание ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ встречается только в псалме 9. В Масоретском тексте читаем: על מות לבן, на церковнославянском – «о тайных Сына».

Значение данной формулировки достоверно неизвестно. Есть несколько версий, что именно может означать על מות לבן.

Согласно одной из них, על – предлог, стоящий перед существительным, מות за ним следует существительное с предлогом לבן. Согласно такому делению текста, не имеющего разрывов, на слова, перевод может звучать как «о смерти сына». В целом, при анализе надписания на иврите и его перевода на греческий возникают три трудности: во-первых, это сочетание על מות, во-вторых, перевод отдельного слова מות, и, в-третьих, интерпретация לבן также оказывается различной.

Сочетание על מות встречается в Псалтири не только в надписании псалма 9 – мы видим его в самом тексте (не в заглавии) псалма 47. Примечательным в данном случае является то, что LXX по-разному переводят данную формулировку в псалмах 9 и 47. Если в девятом псалме

упоминаются «тайны» (τῶν κρυφίων), то в сорок седьмом мы видим «εἰς τοὺς αἰῶνας» — «вовсеки», «навсегда». Напротив, в Септуагинте в 45 псалме в надписании читаем: «ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός», где вновь видим «тайны», однако Масоретский текст имеет в этом месте сходную, но все же отличную фразу: מוֹת עַל מוֹת.

Эти несоответствия оставляют открытым вопрос о том, как LXX интерпретируют слово מוֹת обычно имеющее значение «смерть», как «тайны». Не менее удивителен и перевод во множественном числе (не «тайна», но «тайны»). При переводе 47 псалма, вероятно, составители Септуагинты прочитали מוֹת עַל מוֹת как одно слово (almuth вместо al-muth).

Корень מוֹת, означающий сокрытое, спрятанное, лежит в основе таких слов, как מלמה (молодая девушка), עולם (вечность, навсегда) и מלמה (секрет). Греческий текст в данном случае кажется более близким к протографу, чем Масоретский текст, поскольку между псалмами 9 и 45 можно найти определенную связь, которая выражается не только в общности формулировок, использованных при составлении надписаний. В Послании к Евреям (главы 1 и 2) апостол цитирует слова из псалмов 45 и 9 соответственно; при этом формируется текст, связанный общими идеями. В обоих случаях приведенные цитаты имеют отношение к Сыну, Господу нашему Иисусу Христу. Это позволяет нам предположить, что перевод LXX в данном случае является более точным, нежели Масоретский текст, в котором *al muth* читается как «смерть», в то время как, судя по употреблению цитат из псалмов апостолом и систематичности перевода семидесяти толковников, изначально заложенный смысл, вероятно, предполагал значение «тайны».

Несмотря на кажущуюся однозначность перевода, מוֹת также имеет различные интерпретации. Помимо буквального перевода, соответствующего грамматике библейского иврита («сына»), есть мнение, согласно которому

Labben – имя некоего человека, о смерти которого говорится в псалме (против этого также свидетельствует удвоение первой согласной, характерное для сочетания с определенным артиклем и (если он есть) предлогом, сливающимся с артиклем). Подобную трактовку мы видим у Янга в его труде «Analytical Concordance»<sup>147</sup>. Такое же значение надписания упоминает и А.П. Лопухин: у него оно имеет перевод «по смерти Лабена». При этом выдвигается версия о богослужебном значении формулировки: «Можно предполагать, что оно указывает на способ, мотив напева псалма по образцу песни, начинавшейся этими словами и не сохранившейся до позднейших времен»<sup>148</sup>. В другом же месте того же труда он пишет: «Слав. "о тайных Сына"...», в русск. "по смерти Лабена". Славянское надписание непонятно, а русское объясняют, как указание на повод написания, смерть Ахитофела. Некоторые с евр. читают: "на музыкальном орудии эламоф", причем последнее слово производят от "альма" – девица, и этот термин будет означать: петь по-девичьи, тонким голосом, сопрано. Понимают и в смысле указания пения по известной арии, начинающейся этим словом»<sup>149</sup>. Здесь мы видим смешение надписаний 9 и 45 псалмов, описываемых как равнозначные.

Евфимий Зигабен<sup>150</sup> в «Толковой Псалтири» пишет, что «тайными пророк называет здесь именно смерть Сына Божия... Итак, настоящий псалом относится к смерти Господа, которою уничтожена всякая сила вражия»<sup>151</sup>.

Блж. Феодорит Кирский упоминает различные переводы надписания у Симмаха, Акилы и Феодотиона: «Симмах перевел: победная песнь о смерти сына; Акила: победодавцу сына юности; а Феодотион: о цветущей юности сына. Поэтому все, упомянув согласно о сыне, научают тем нас, что и сей

---

<sup>147</sup> Young R. Analytical Concordance to the Holy Bible. London: The Religious Tract Society, 1879.

<sup>148</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 229

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup> Свидетельство Евфимия Зигабена включено в исследование по причине доксографического характера его работ.

<sup>151</sup> Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907. С. 278

псалом содержит в себе пророчество о победе над смертью Владыки Христа... Сокровенною же назвали Седьдесят тайну сию; потому что она сокрыта была от всех прочих и от самых Апостолов»<sup>152</sup>.

Свт. Афанасий Великий также свидетельствует о значении «тайны» как тайны Христовой: «В псалме этом изображает сокровенные дела Спасителя, — ибо многое совершено Им втайне. Таковы: рождение Его по плоти от Девы чрез Духа Святого, необыкновенные и чудодейственные силы, самая смерть, сошествие в ад и воскресение из мертвых»<sup>153</sup>.

Свт. Григорий Нисский предполагает, что надписание «о тайных Сына» «внушает нам с точностью преуспевать в Боговедении... Посему—то надписание предлагает тебе... сие учение, занимающееся исследованием таин Боговедения, в котором главное — вера в Сына... Действительно, тайно то, что... к чему приблизившийся верою достигает конца победы»<sup>154</sup>.

Таким образом, мы видим две основные версии интерпретации надписания ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ: ей усваивается либо богослужebное значение (мотив напева псалма, тон исполнения), либо мессианское значение (в данном случае надписание указывает на победу Христа над смертью). Версия с олицетворением сына, о котором говорится в псалме, с Ахитофелом, описанная Лопухиным, не имеет под собой оснований, а потому считается крайне маловероятной.

ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς

---

<sup>152</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 37.

<sup>153</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 31

<sup>154</sup> Григорий Нисский, свт. Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861. С. 78

Надписание ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς встречается только в псалме 21 и переводится на церковнославянский как «о заступлении утреннем»; в Масоретском тексте читаем: על אֲלֵהֶם הַשָּׁחַר.

Одна из версий вероятного значения фразы предполагает тон или мелодию, относящиеся к должному исполнению псалма<sup>155</sup>. Следует отметить, что «заступление», о котором говорится в церковнославянском переводе, есть не «наступление», но «вспоможение», поэтому еще более буквальный перевод может звучать следующим образом: «об утренней помощи». Свт. Григорий Нисский пишет, что в основе данного надписания лежит противостояние тьмы и света, порока и добра – по заступлении утреннем Христос совершает в нас восхождение добродетельной жизни<sup>156</sup>. Таким образом, в святоотеческой интерпретации помощь, приходящая от зари и утра, есть помощь Христова, помощь Божественная, подаваемая человеку и открывающая ему путь к спасению и совершенствованию души<sup>157</sup>. Жертва Христа и Его искупление есть утро, переход к новой жизни, дарованной людям.

Помимо высокого духовного значения, надписанию усваивается техническая функция: Лопухин указывает на то, что псалом, вероятно, поется как прошение Бога о помощи, которая требуется как можно скорее и потому именуется «утренней» (об этом, как он отмечает, свидетельствует буквальный перевод); кроме того, есть и другой богослужебный аспект этой формулировки – «о заступлении утреннем» может говорить о времени исполнения псалма за богослужением, исполнении в утренний час. В третьих, Лопухин упоминает и другой перевод – «“об олене утреннем”», т. е., мотив вокального исполнения должен походить на мотив песни,

---

<sup>155</sup> См. Briggs C.A., Briggs E.G.. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1960. P. 190

<sup>156</sup> Григорий Нисский, свт. Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861. С. 79

<sup>157</sup> Данную точку зрения разделяют также блж. Феодорит Кирский, свт. Афанасий Великий и Евфимий Зигабен (последний относит надписание ко Христу, просящему помощи у Отца).

начинающейся словами “утренняя лань”»<sup>158</sup>. Образ лани может также быть аллегорией на Христа, аллегорией на приносимую жертву.

Мовинкель предполагает, придерживаясь своей ключевой версии о богослужебной функции подавляющего большинства надписаний, что

עַל אֵילַת הַשָּׁחַר указывает на животное, приносимое в жертву на рассвете, – по его мнению, псалом 21 относился к ритуалу очищения<sup>159</sup>. Вероятно, здесь также имеется в виду лань.

Среди наиболее «экзотических» гипотез о значении надписания – мнение Калме, который предполагает, что формулировка адресована регенту, возглавляющему хор под названием «Утренняя лань»<sup>160</sup>. Кларк, разделяя в целом мнение Калме, склонен полагать, что надписание не имеет какого-либо определенного значения и является поэтическим названием псалма, подобно тому, как на Востоке было принято озаглавливать текст не имеющим отношения к содержанию названием<sup>161</sup>.

Немаловажным для интерпретации надписания является тот факт, что псалом 21 – это псалом мессианский, псалом Креста, потому как многое в нем говорит о распятии Господа, включая практически дословную цитату «Ο θεός, ο θεός μου, πρόσχεσ μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπέσ με» и такие упоминания, как деление риз между собой и бросание жребия. Связь между описанием распятия Господа нашего Иисуса Христа и данным псалмом является очевидной, поэтому с определенной степенью уверенности можно говорить о логичности теории мессианского смысла надписания, который, впрочем, может не исключать «рекомендации» обращения к Богу с помощью данного псалма в утренний час.

---

<sup>158</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 255

<sup>159</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. I, II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 214

<sup>160</sup> Calmet A. Calmet's Great Dictionary of the Holy Bible. Boston: Crocker and Brewster, 1832.

<sup>161</sup> Clarke A. Clarke's Commentary on the Bible. New York: Abingdon Press, 1831.

## τῆς μιᾶς Σαββάτων

Надписание τῆς μιᾶς Σαββάτων встречается лишь в одном псалме – псалме 23, на церковнославянском звучит как «единыя от суббот». В Масоретском тексте этой фразы нет – надписание является добавлением LXX.

Поскольку надписание не встречается на иврите, оно редко становится объектом изучения. Преимущественно его истолкование осуществлялось только святыми отцами. В частности, блж. Феодорит Кирский, отмечая отсутствие данного надписания в Гексаплах, считает, что словами «единыя от суббот» «означается Владычнее воскресение, после которого все, земля и море, прияло лучи Боговедения. А таким образом псалом предвозвещает воскресение, а сверх того и восшествие Владыки на небеса»<sup>162</sup>.

Лопухин приводит современный перевод этого фрагмента – «в первый день недели», добавляя, что он «указывает на время богослужебного исполнения псалма в первый день, начинающий неделю, что соответствует нашему воскресению, так как неделя заканчивалась у евреев субботой»<sup>163</sup>.

Архиеп. Иринея (Клементьевский) и прот. Григорий Разумовский, комментируя Псалтирь, замечают, что, возможно, добавление было сделано LXX по причине упоминания в псалме сотворения земли, которая создана в едину от суббот, либо потому, что «древние псалом этот обыкновенно пели в одну из суббот»<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 84

<sup>163</sup> Лопухин А.П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 262

<sup>164</sup> Иринея (Клементьевский). Толкование на Псалтирь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами архиеп. Ирины (Клементьевского). ч. 1-2. Изд. 9-е. М.: Синодальная типография, 1903. Григорий Разумовский, прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТГУ, 2013.

Поскольку в надписании идет речь о первом дне недели, вероятно, оно призвано обозначить ключевую тему всего псалма. Возможно, как следствие, псалом пелся при богослужении в соответствующий день. Следовательно, как минимум одну функцию надписания – описательную – можно утверждать с определенной уверенностью.

### **πρὸ τοῦ χρισθῆναι**

Надписание *πρὸ τοῦ χρισθῆναι* встречается в одном месте Псалтири – псалме 26, где в церковнославянском переводе звучит как «прежде помазания». Это еще одно дополнение Септуагинты, аналога которого нет в Масоретском тексте. Поскольку оно сочетается с надписанием «псалом Давида», принято считать, что псалом пелся перед помазанием Давида на царство. В пользу такой интерпретации, т.е. отнесения помазания именно к Давиду, говорит содержание псалма: вывод о том, что псалом относится к периоду, непосредственно предшествующему воцарению Давида над Иудеей и Израилем, сделан на основании строк стиха 5: «ὅτι ἔκρουψέ με ἐν σκηνῇ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ κακῶν μου, ἐσκέπασέ με ἐν ἀποκρούφῳ τῆς σκηνῆς αὐτοῦ, ἐν πέτρᾳ ὑψώσέ με» (Пс 26:5). Упоминание скинии связывают с посещением Давидом Номвы (см. Первая книга царств, глава 21). Лопухин уточняет, что псалом, вероятно, написан во времена гонений от Саула, а не Авессалома<sup>165</sup>.

Тем не менее, утверждать факт добавления LXX надписания в результате собственного экзегетического труда, равно как и присутствие фрагмента в протографе, нельзя. В пользу первого говорит несоответствие используемой лексики (в то время как в Масоретском тексте стоят *הַבְּרָכָה* (зд. – с предлогом) и *לְהַבְרָכָה* в греческом есть лишь одно слово для обозначения

---

<sup>165</sup> Лопухин А.П. Толковая Псалтирь. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 268

святилища подобного рода – σκηνή); с другой стороны, подобное добавление может отражать традицию толкования псалма, не являясь при этом сторонним привнесением<sup>166</sup>.

### ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ οἴκου· Δαυῖδ

Надписание ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ οἴκου· Δαυῖδ встречается только в псалме 29; на церковнославянском передано как «обновления дому Давидова». В Масоретском тексте читаем נְשִׂיר קִנְיַת הַבַּיִת לְדָוִד.

Слово ἐγκαίνια может означать как «обновление», так и «посвящение», поэтому встречаются разные варианты перевода.

Лучше всего общую картину интерпретаций надписания представил прот. Григорий Разумовский, обозначивший основные мнения по данному вопросу: «В историческом, или буквальном, смысле, под именем обновления, или освящения, дома некоторые понимают освящение жертвенника на гумне Орны Иевусеянина, построенного Давидом по случаю язвы, опустошавшей землю Иудейскую (2Цар.24:18-25). Другие думают, что Давид, вместе с приготовлением различных материалов для построения храма, приготовил к освящению знаменитого храма Соломонова и этот псалом. Иные же в надписании сего псалма видят указание на торжественное празднество, устроенное царем Езекией, когда он, по воцарении своем, распорядился очистить храм Соломонов от запустения, допущенного при его предшественниках, и совершил праздник обновления храма (2Пар.29:3-28, 30:26). Большая же часть толковников надписание это относят к освящению

---

<sup>166</sup> Flint P.W., Miller P.D. jr., Brunell A., Roberts R The Book of Psalms: Composition and Reception. Vol. 99. Leiden/Boston: Brill, 2005. P. 473

новоустроенной Давидом скинии или к освящению дома Давидова по окончании постройки его или после осквернения его Авессаломом (2Цар.16:22). Вместе с тем весьма многие дают словам песнь обновления духовный, или таинственный, смысл и разумеют: или – обновление Церкви Божией чрез воплощение Христово, или – воссоздание человеческого естества смертью и воскресением Сына Божия и благодатью святого крещения. Домом, говорят еще, названа здесь душа Давидова, как сделавшаяся жилищем пророческого дара Святого Духа. Обновлением посему названо “обновление души” его (Пс.50:12), когда, по учинении тяжкого греха (2Цар.12:9), чрез слезное покаяние он опять удостоился дара пророческого и стал пророчествовать по-прежнему»<sup>167</sup>.

Поскольку различий еврейского и греческого текстов не наблюдается («посвящение» и «обновление» в относительной степени взаимозаменяемы), вопрос заключается в определении того, является ли надписание историческим указанием или описанием духовного состояния Давида. Слово «дом», обозначенное в надписании, может представлять собой метафору, относящуюся к самому Давиду; при этом перед именем Давида стоит запятая, что позволяет интерпретировать надписание в определенной степени отдельно от данного имени. Следует обратить внимание, что перед нами не просто псалом, который может принадлежать к любому из жанров, но псалом-песнь. Содержание псалма, а именно восхваление Господа за избавление от бед воздание Ему славы, свидетельствует о радостной перемене в душе псалмопевца, а потому две версии – историческая и духовная – имеют право на существование в равной степени.

*εἰς ἀνάμνησιν περὶ τοῦ σαββάτου*

---

<sup>167</sup> Разумовский Григорий, прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТГУ, 2013.

Надписание *εἰς ἀνάμνησιν περὶ τοῦ σαββάτου* встречается в Псалтири один раз, в псалме 37; на церковнославянском звучит как «в воспоминание о субботе». В Масоретском тексте – לְהִזְכִּיר.

Примечательно, что если в сочетании со словом «суббота» надписание встречается единожды, есть и другой псалом, в котором также в первой строке присутствует *εἰς ἀνάμνησιν* (на иврите – לְהִזְכִּיר), а именно в псалме 69. В Масоретском тексте в обоих псалмах упоминание о субботе отсутствует – надписание лишь призывает «помнить».

Отличительной чертой обоих псалмов, озаглавленных *εἰς ἀνάμνησιν*, является чувство отчаяния, с которым псалмопевец спешит обратиться к Господу. В обоих случаях он призывает обратить внимание на его тяготы, это горячая молитва с надеждой на помощь. Мы склонны полагать, что «воспоминание», о котором идет речь, не относится к конкретному событию в жизни Давида, которое могло повлечь за собой нужду в подобной молитве об избавлении, но указывает на призыв к Господу вспомнить о своем рабе.

В данном случае мы можем говорить об еще одном дополнении со стороны LXX – в то время как еврейский текст говорит только о «воспоминании», Септуагинта добавляет, что помнить необходимо о субботе. Святоотеческое толкование субботы в данном контексте подарило нам несколько интерпретаций.

Во-первых, субботство – аллегория покоя. Указывая о субботе, LXX могли описывать молитву Давида о даровании субботства, т.е. покоя. Этой точки зрения придерживался, в частности, свт. Афанасий Великий.

В-вторых, указание на субботу может пониматься как призыв «приносить Богу означенное исповедание, как жертву субботнюю, которая

приносилась вдвойне и напоминала приносившим ее о той, которая от Бога»<sup>168</sup>.

Равным образом, воспоминание трактуется либо как воспоминание Давидом своих грехов (свт. Афанасий Великий, Евфимий Зигабен); либо как урок, преподаваемый читателю с целью научения тому, что за грехом следует наказание (блж. Феодорит Кирский); либо как «мысль о некотором сокращенном учении касательно нашего спасения... сие слово предлагаете нам в виде противоядия для страсти забвения напоминание о заповеди» (Евфимий Зигабен).

Лопухин отмечает два возможных значения слова «суббота»: первое – указание на время исполнения псалма при богослужении, второе – переносное, согласно которому суббота – покой, о котором просит псалмопевец. Он же приводит и ссылку на интерпретацию упоминания субботы как призыва помнить о сотворении мира, поскольку суббота была установлена по окончании дней творения<sup>169</sup>. Данная гипотеза не имеет под собой оснований, поскольку ей не соответствуют ни тон (что отмечает Лопухин), ни само содержание псалма.

### **δευτέρα σαββάτου**

Надписание *δευτέρα σαββάτου* встречается в псалме 47, церковнославянски звучит как «вторья субботы» и отсутствует в Масоретском тексте.

Как и многие другие добавления к надписаниям (по сравнению с еврейским текстом), появившиеся у LXX, данный фрагмент имеет отношение

---

<sup>168</sup> См. Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907.

<sup>169</sup> Лопухин А.П. Толковая Псалтирь. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 292

к субботе (см. пункты раздела 2.2 о надписаниях с упоминанием субботы). В данном случае большинство святых отцов и исследователей Псалтири сходятся во мнении, что это словосочетание указывает на день недели (понедельник), в который должен петься псалом при богослужении (в частности, так рассуждают Иероним Стридонский и блж. Августин)<sup>170</sup>. Поскольку других гипотез не выдвигается, и многие надписания, присутствующие в LXX и отсутствующие в Масоретском тексте, относятся к субботе, можно предположить, что эти дополнительные сведения призваны уточнить их богослужебное применение.

### εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου

Надписание εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου встречается только в псалме 91 и звучит по-церковнославянски как «в день субботный». В отличие от некоторых других надписаний с упоминанием субботы, являющихся дополнением LXX, это надписание указано и в Масоретском тексте — ׀יִלְּךָ֑׀.

Помимо очевидного буквального богослужебного смысла, который предполагает чтение псалма в субботу (в то время как физический труд в субботу запрещен, духовный, напротив, поощряется), и есть и более возвышенное толкование, предлагаемое святыми отцами (свт. Афанасий Великий, блж. Феодорит Кирский): день субботный есть век будущий, век упокоения, который и восхваляется в данном псалме.

Поскольку псалом посвящен воздаянию Господу славы, вполне вероятно, что буквальное значение также имело место, поскольку суббота

---

<sup>170</sup> Ириной (Клементьевский). Толкование на Псалтырь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами архиеп. Ирины (Клементьевского). ч. 1-2. Изд. 9-е. М.: Синодальная типография, 1903. 104

есть день покоя и духовной работы, которая совершается через хвалу Господу, являющуюся центральной темой 91 псалма. Подобное употребление его сохранилось в иудейской традиции до настоящего времени. Примечательно, что в Талмуде (Мишна, Моэд, Рош-ха-Шана) приведены указания относительно чтения определенных псалмов по дням недели в соответствии с тем, что именно воспоминается в данный день (в контексте творения; напр., Пс 23 — в первый день недели, воскресенье)<sup>171</sup>, и псалом 91 поется в седьмой день, в субботу. Данное наблюдение важно, поскольку то, что в Септуагинте является неотъемлемой частью текста, в Талмуде принадлежит преданию.

### **Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου**

Надписание *Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου* встречается только в псалме 92, звучит по-церковнославянски как «в день предсубботный» и отсутствует в Масоретском тексте.

Примечательно, что надписание дополнено фразой *ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ· αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυῖδ* («внегда населися земля...»), поясняющей смысл дня, предшествующего субботе. Как и в случае предыдущего псалма, озаглавленного «в день субботный», здесь могут иметь место два значения: буквальное (пение псалма в пятницу) и духовное. Второе усваивается ему, в частности, свт. Афанасием Великим, который сравнивает это надписание с предыдущим и связывает их общей темой пришествия Господа нашего Иисуса Христа: если день субботный есть день Его Второе пришествие и

---

<sup>171</sup> The William Davidson Talmud, Rosh Hashanah, 31 a. [[https://www.sefaria.org/Rosh\\_Hashanah.31a?lang=bi](https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.31a?lang=bi) , дата обращения: 01.06.19]

наступление Века Грядущего, то день предсубботный есть пришествие первое, когда основана Церковь Христова<sup>172</sup>.

Дополнение «внегда населися земля...» может указывать на исполнение псалма для прославления Господа за Его творения. Тем не менее, сказать, что все надписания, где упоминается суббота, относятся к одному «корпусу» псалмов, поющемуся на каждый день недели, нельзя, потому как не все они хвалебные: например, псалом 37 с надписанием «в воспоминание о субботе» («о субботе» добавлено в LXX – см. соответствующий пункт) является псалмом-жалобой (по классификации Г. Гункеля), поэтому не все «недельные» псалмы можно отнести к хвалебным.

Поскольку оба псалма близки по духу и посвящены восхвалению Господа на примере Его деяний в мире (творение всего, жизнь, природа, воздаяние праведникам и грешникам и пр.), данные надписания могли иметь богослужебную функцию, указывая на их «календарную принадлежность». День субботный есть день покоя, и восхваление Господа есть основное занятие для этого дня, поэтому предположение о том, что для освященного дня недели и дня, предшествующего ему, установлены определенные хвалебные псалмы, кажется логичным.

### **тетράδι σαββάτου**

Надписание *тетράδι σαββάτου* встречается в псалме 93 и звучит церковнославянски как «в четвертый субботы». В Масоретском тексте оно отсутствует.

---

<sup>172</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 359  
106

Данное надписание является третьим «звенном» в цепи надписаний псалмов 91-93, в которых фигурирует слово «суббота» и тем или иным образом указывается день недели, к которому относится псалом. Однако в отличие от предыдущих двух данный псалом является псалмом-жалобой, в котором слышен призыв к Господу вмешаться, избавить псалмопевца от напастей.

Буквальный смысл надписания подразумевает, что псалом пелся в синагоге в четвертый день седмицы. Свт. Афанасий Великий предполагает, что четвертый день выбран неслучайно – «в четвертый месяц (под днем разумеется месяц) начались бедствия града Божия, осажденного вавилонянами, как повествует о сем Иеремия»<sup>173</sup>. Блж. Феодорит Кирский вовсе обходит этот фрагмент надписания молчанием, отмечая лишь, что он является поздним добавлением<sup>174</sup>.

Употребление псалма при богослужении в среду кажется единственным возможным значением этого надписания, поскольку если псалмопевцем или тем, кто добавил фрагмент надписания, и вкладывался в него аллегорический смысл, он, вероятно, вкладывался с целью присовокупления определенного псалма ко дню богослужения подобно тому, как современные службы, претерпевшие изменения с течением времени, имеют посвящения (напр., недели Великого Поста). В связи с отсутствием фрагмента в Масоретском тексте и наличием подобных «календарных» добавлений в соседних псалмах мы склонны сделать вывод о том, что либо в протографе LXX были расширенные указания для употребления псалмов в культе, либо надписания были выборочно дополнены переводчиками, знакомыми с практикой совершения богослужений. Против первой гипотезы свидетельствует то, что если бы семьдесят толковников просто переложили

---

<sup>173</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 362

<sup>174</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 328

текст на греческий без изменений, вероятно, они внесли бы и указания для всех остальных дней недели, которые, если бы в протографе были более подробные указания, вероятнее всего, наличествовали бы в источнике. Что касается второй гипотезы, она также уязвима, поскольку остается неясным принцип «выборочности» при добавлении богослужебных деталей.

### ὕπερ τῆς κληρονομουσης

Надписание ὕπερ τῆς κληρονομουσης наличествует только в одном месте Псалтири – псалме 5. На церковнославянский оно переведено как «о наследствующем». В Масоретском тексте – לְהַלִּיחַ לְאָדָם.

В то время как греческое надписание получило сотериологическое толкование, став объектом экзегезы святых отцов, древнееврейская версия остается загадкой, поскольку значение словосочетания достоверно неизвестно.

Как и в случае с большинством других надписаний, версия о богослужебной функции данного словосочетания является господствующей. Однако при ближайшем рассмотрении слово *nehiloth* оказывается столь многозначным, что аргументы находятся в пользу как сотериологического, так и богослужебного толкования.

В основе слова *nehiloth* лежит корень *nhl*. К нему восходит слово *nahal*, которое при различных огласовках приобретает несколько значений, позволяющих трактовать словосочетание, придавая ему новые смыслы. Например, свящ. Н. Вишняков возводил *nehiloth*, не ограничиваясь в толковании этой версией, к слову לְהַלִּיחַ – «выдалбливать», «сверлить», указывая на возможное обозначение духовых музыкальных инструментов,

полых внутри и обладающих просверленными в них отверстиями, например, свирелей или флейт<sup>175</sup>.

Слово ,חִלְלָהּ от которого образована форма ,חִלְלָהּ может восходить к לִילָהּ – «флейта»<sup>176</sup>, от ,חִלְלָהּ лексемы, имеющей множество значений, таких как «пронзать», «осквернять» и, в частности, «играть на флейте»<sup>177</sup>. Однако однозначно утверждать происхождение לִילָהּ от *chalil* нельзя, поскольку в пользу этого предположения нет свидетельств, которые позволили бы отдать предпочтение этому значению. З. Мовинкель отмечает, что у вавилонян был особый тип псалмов-жалоб под названием «псалом-жалоба, поющийся под звуки флейты»<sup>178</sup>. Тем не менее, даже если нечто подобное было в богослужебном употреблении в Вавилоне – что также требует доказательства, – это еще не является решающим аргументом в пользу подобной интерпретации.

Напротив, толкования, предполагающие наличие яркой образной составляющей или использование надписания в целях указания на какие-либо важные элементы псалма, представляются более обоснованными.

Круг возможных образных и описательных толкований широк ввиду большого разнообразия версий происхождения слова ,חִלְלָהּ утратившего смысл в глазах не только современного, но и древнего читателя. Одной из основных теорий является возведение слова к корню *nhl*, которое, как было отмечено выше, может иметь самые разные производные, послужившие основой для ,חִלְלָהּ. Чтение חִלְלָהּ может иметь значение «долина»<sup>179</sup>, однако есть и иной смысл – «поток», «ручей»<sup>180</sup>. В частности, пример употребления слова

---

<sup>175</sup> Толкование на Псалтирь. Сост. свящ. Н. Вишняков. Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при С.-Петербургской Духовной Академии. Выпуск III. Санкт-Петербург, 1880. С. 20.

<sup>176</sup> См., напр., Ис 5:12, Ис 30:29, Иер 48:36.

<sup>177</sup> Brown F. Driver S. Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P. 320.

<sup>178</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1962. P. 210.

<sup>179</sup> См. напр., Быт 26:17: «מִשְׁם וְיָצָא מִן הַבְּרָרָה בְּנֵחֶל וַיֵּחַן וַיִּצְחָק מִשְׁם וַיֵּלֶךְ». См. также Чис 24:6, Песн 6:11.

<sup>180</sup> Brown F. Driver S. Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P. 636.

в этом значении есть в самой Псалтири – в Пс 109:7 читаем: « מִנְחָל, בְּדָרָךְ »<sup>181</sup>. Под водами («потоком») может пониматься благодать Божия, которой испрашивает молящийся в псалме 5; слово «долина», значащееся среди смыслов, усваиваемых слову *nahal*, означает именно место, образовавшееся под воздействием вод, что может указывать на богословское толкование надписания – «долина» становится образом будущей жизни, которая даруется посредством благодати (ст. 13).

Согласно словарю Брауна-Драйвера-Бриггса, слово מִנְחָל имеет значение «собственность», «преемственность», «владение»<sup>182</sup>. Именно этот смысл вложили в «ὕπερ τῆς κληρονομότητος» семьдесят толковников, и именно он является основанием для усвоения псалму сотериологического смысла святыми отцами. О том, что надписанию следует усваивать сотериологическое значение, писали такие мужи, как блж. Феодорит Кирский («Посему явно, что наследствующею Слово Божие называет вообще Церковь Божию, а в частности душу, живущую благочестно»<sup>183</sup>) и свт. Иоанн Златоуст<sup>184</sup>. Содержание псалма не противоречит этому толкованию, поскольку в нем раскрывается тема благословения Господом праведников, наказания нечестивых; весь псалом устремлен в будущее – призыв к воздаянию и мольба о защите обращены к тому, что их ожидает, а указание на вечность ликования подчеркивает, что речь идет о грядущем состоянии человека в целом и молящегося в частности, о судьбе Церкви.

Однако чтением, в наибольшей степени согласующимся с толкованием святых отцов, является глагол מְנַחֵל, означающий «вести к водопою, месту

---

<sup>181</sup> О данном значении *nhl* см. также Saint Jerome. Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 194.

<sup>182</sup> Brown F. Driver S. Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P. 635. См. также Ross A.P. A Commentary on the Psalms. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2014. P. 241.

<sup>183</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва, 2004. С. 26.

<sup>184</sup> Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том II. Беседы на псалмы. М.: «Ковчег», 2006. С. 67.

отдыха и покоя», «направлять»<sup>185</sup>. Данная версия может рассматриваться только при условии возможной замены «хет» на «хе», т.е. при допущении влияния омонимов или возможности ошибки при переписывании.

В Псалтири он встречается дважды: в псалме 22<sup>186</sup> и псалме 30<sup>187</sup>. В обоих случаях глагол относится к Господу, к тому, как Он ведет человека по пути к спасению – мотив защищенности, не просто руководства, но пути к покою, пребывания с Богом является основным смыслообразующим элементом этого слова. В остальных книгах Ветхого Завета глагол обозначает пастырство – как в прямом, так и в переносном смысле<sup>188</sup>. Примечательно, что в Ис 51:18 ведомым является Иерусалим, на который призывает Господь: подобно заблудившейся овце, Израиль теряет дорогу к Богу, отступая от Него, но Господь ведет народ Свой, внимая просьбам молящихся.

В пользу того, что *nehiloth* происходит от слова *nahal* в значении ведения к месту покоя и безопасности, свидетельствует и само содержание псалма 5. В стихе 9, который гласит « הָיָה, נָחֵנִי בְצִדְקָתְךָ לְמַעַן שׁוּרְרִי; הוֹשֵׁר (הַיֶּשֶׁר) », «לְפָנַי יִרְרָךְ», также ясно прослеживается мотив путеводительства, хотя глагол при этом использован другой (נָחֵנִי). В Септуагинте, где в надписании значится «ὕπερ τῆς κληρονομώσεως» – «о наследствующей», параллель не столь очевидна, однако и здесь можно установить связь между содержанием псалма и его заглавием: если принять точку зрения святых отцов, согласно которой под «наследствующей» – в еврейском тексте, как и в греческом, используется окончание женского рода (-ot – הַנְּחִילוֹת) – понимается либо Церковь, либо бессмертная душа человека, то надписание приобретает следующее буквальное чтение: «О той, что ведет/ведома к водопою».

---

<sup>185</sup> Brown F. Driver S. Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P. 624.

<sup>186</sup> «יְנַחֵנִי מִנְּחִיּוֹת מִי-עַל» (Пс 22:2).

<sup>187</sup> «וַיִּתְנַחֵנִי תִנְחֵנִי, שְׁמֵךְ וְלִמְעוֹן» (Пс 30:4).

<sup>188</sup> См. Быт 33:14, Быт 47:17, Исх 15:13, Ис 40:11, Ис 49:10, Ис 51:18 и др.

Соответственно, ведома – поскольку ей руководит Господь, а ведет – поскольку Сам Господь есть Глава Церкви, и через Господа и Церковь человек обретает – наследует (κληρονομούσης) – будущую жизнь.

Исходя из этой точки зрения, можно утверждать преемственность Септуагинты по отношению к протографу: даже если форма выражения мысли была изменена (мотив пути к покою заменен мотивом наследования), смысл остался тем же. При таком прочтении надписание имеет описательную функцию, одновременно подчеркивая сотериологический характер псалма и указывая на «действующее лицо». О том, что псалом 5, который можно отнести к «псалмам-жалобам» (*klagepsalm* в классификации Гункеля), носит сотериологический характер, свидетельствует его содержание: упоминание предельности перспективы («εἰς αἰῶνα ἀγαλλιάσονται» Пс 5:12), молитва об избавлении от врагов (ст. 2-7, 11), упование на помощь Господню (ст. 6-7, 12-13), надежда на пребывание с Ним (ст. 12), указание на ликование и благословение праведников (ст. 13).

Таким образом, сразу несколько версий происхождения слова *nehiloth* указывают на наличие в надписании духовной составляющей, которая объемлет идею устремленности чаяний молящегося, который может олицетворять весь Израиль и народ Божий, в будущую жизнь, которую уповающие на Господа унаследуют εἰς αἰῶνα. Греческое надписание приобретает описательную функцию, что соответствует возможным значениям еврейского оригинала.

ἐκστάσεως

Надписание ἐκστάσεως наличествует лишь в одном псалме – псалме 30. В церковнославянском оно передано как «изступления», в Масоретском тексте отсутствует.

Греческое слово ἔκστασις призвано описать сложное чувство, выходящее за рамки обыденного восприятия, объемлющее как страх, так и восхищение. В Священном Писании оно употребляется либо для выражения состояния, в котором пребывает человек, становясь свидетелем деяний Божиих, как правило, телесными очами (Лк 5:26, Мк 16:8), либо для описания состояния видения очами духовными, как в Деян 10:10.

Согласно свт. Григорию Нисскому, ἐκστάσεως следует понимать в том же смысле, что и надписание ἐξοδίου σκηνης, а именно как отрешение человека от плотской жизни, которая препятствует обращению души в жилище Божие. Псалом «изступления» «советует удаляться от тех, с кем связь вредна»<sup>189</sup>. Другого мнения свт. Афанасий Великий: «Давид воспевает предложенный псалом, как бы находясь еще в покаянии за грех и желая освободиться от него; впрочем, и как бы уже услышанный, воссылает благодарение и описывает, что было с ним во время покаяния. Слово же “изступления” означает не иное что, но самый грех, от которого душа как бы иступила от здравомыслия; почему и не надеялась уже, что будет снова принята»<sup>190</sup>.

Псалом 30 – это молитва человека, оказавшегося в отчаянном положении: его преследуют враги (ст. 14), он находится в отчуждении (ст. 12) и мучается как физически, так и духовно (ст. 10-11). Господь – единственное упование, и прошения о помощи перемежаются выражением благодарности за уже совершенные благодеяния Божии. Отчаяние, пронизывающее псалом, вероятно, достигает высшей точки в выражении ἐν

---

<sup>189</sup> Григорий Нисский, свт. Творения святого Григория Нисского. Ч. 2. М.: Типография Готье, 1861. С. 85.

<sup>190</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 102.

τῆ ἐκστάσει (ст. 23), на которое явным образом указывает надписание ἐκστάσεως. Будучи в смятении, молящийся, пребывая в благоговейном состоянии – страхе Божиим, – радуется о том, что его призыв был услышан, и Господь призрел на его бедствия.

Версия, согласно которой надписание является указанием на состояние молящегося, представляется правдоподобной, поскольку в ее пользу свидетельствует соответствие самого текста псалма надписанию, а также выбор лексических единиц для обоих элементов.

### ὕπερ τῶν κρυφίων

Надписание ὕπερ τῶν κρυφίων встречается лишь в одном псалме – псалме 45. В Масоретском тексте – ,למלך לַע на церковнославянском – «о тайных».

Рассматривать надписание ὕπερ τῶν κρυφίων необходимо в тесной связи с надписанием псалма 9, поскольку если в иврите употреблены различные лексические единицы (למלך не есть ,למ то в греческом текст частично совпадает. ὕπερ τῶν κρυφίων является усеченным вариантом надписания псалма 9: ὕπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ. Об этом надписании в Септуагинте сказано в предыдущем разделе главы.

Значение слова *alamoth* большинство исследователей Ветхого Завета склонны определять как тип исполнения или манеру игры на музыкальном инструменте, и не в последнюю очередь подобная интерпретация обусловлена использованием той же конструкции *al-alamoth* в 1Пар 15:20, где она употребляется явно в богослужебном контексте: ликование народа сопровождается пением левитов и игрой на инструментах *al-alamoth* и *al-hasheminith*. При этом само обозначение *alamoth* трактуется как указание на

исполнение высоким голосом (сопрано), поскольку слово возводится к *alma* – «девушка»<sup>191</sup>.

### **συνέσεως / εἰς σύνεσιν**

Надписания *συνέσεως* и *εἰς σύνεσιν*, переданные на церковнославянском как «разума» и «в разум» соответственно, встречаются в псалмах 31, 51-54, 73, 77, 87, 88, 141 (*συνέσεως*) и 41, 43, 44 (*εἰς σύνεσιν*). В Масоретском тексте во всех этих псалмах значится לְיָשָׁרִים.

Доподлинно значение слова *maschil* неизвестно, однако наиболее вероятным предположением является возведение его к глаголу לָמַד – «научать», «умудрять», «быть осмотрительным»<sup>192</sup>. Исходя из этого, большинство исследователей – за исключением, пожалуй, Эвальда, который полагал, что под *maschil* следует понимать особый вид искусно составленных или исполняемых псалмов<sup>193</sup> – определяют значение надписания как «мудрость», «для понимания/разумения». Соответственно, Септуагинта вторит еврейскому тексту (будь то протограф или Масоретский текст) и указывает на пояснительный, учительный характер данной группы псалмов.

Косвенным подтверждением этой интерпретации может служить употребление однокоренного слова *maschilim* в 2Пар 30:22, где говорится о левитах, обладающих знаниями о Господе (возможно, имеются в виду богослужения). Также в пользу данного объяснения свидетельствует упоминание научения непосредственно в тексте одного из псалмов: συνετιῶ σε καὶ συμβιβῶ σε ἐν ὁδῷ ταύτη, ἣ πορεύσῃ, ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς

---

<sup>191</sup> Подробнее о значении корня *alm* сказано в пункте о надписании ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ.

<sup>192</sup> Brown, Driver, Briggs A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P. 968

<sup>193</sup> Kirkpatrick A.F. The Book of Psalms. Cambridge: CUP Archive, 1902. P. xviii

ὀφθαλμούς μου. μὴ γίνεσθε ὡς ἵππος καὶ ἡμίονος, οἷς οὐκ ἔστι σύνεσις, ἐν κημῶ καὶ χαλινῶ τὰς σιαγόνας αὐτῶν ἄγξαις τῶν μὴ ἐγγιζόντων πρὸς σέ. (Пс 31:8-9) (в Масоретском тексте употреблен глагол .(לכח Вероятно, значение, сходное с *maschil*, описано в Новом Завете в Кол 3:16, хотя лексика в данном фрагменте и отличается.

*Maschilim* встречается в Масоретском тексте и в эсхатологическом контексте. Так, в Дан 12:3 говорится о «мудрых», которые воссияют при Суде, когда одни пробудятся для жизни вечной, а другие – для вечного стыда; при этом LXX остаются последовательными в переводе и передают *maschilim* как οἱ συνιέντες.

Надписание объединяет псалмы, не характеризующиеся единством темы: содержание их различается настолько, что не представляется возможным выделить какой-либо один критерий, по которому можно было бы отнести псалмы в отдельную категорию «учительных» в соответствии с основным значением *maschil* и συνέσεως. Тем не менее, некоторые общие элементы, наблюдающиеся в большинстве псалмов группы, выявить можно. Это, в частности, надежда на помощь Божию и выражение уверенности в Его помощи псалмопевцу (9 из 13 псалмов), предсказание о конечном прославлении Бога (9 псалмов), имплицитное указание на пребывание с Богом (9 псалмов), указание на время суток или предельное время (9 псалмов), описание нечестивых и их деяний (10 псалмов) и указание на Господа как на Судью, упоминание участи грешников и праведников (10 псалмов). При этом внутри подгруппы псалмов с надписанием εἰς σύνεσιν темы надежды на милость и помощь Божию и предсказание о прославлении являются общими для всех трех псалмов. Исходя из общего настроения псалмов, надписанных συνέσεως / εἰς σύνεσιν, а также примеров употребления слова в других местах Священного Писания, можно прийти к выводу, что подразумевается разумение духовное: вероятно, псалмы этой

группы призваны передать верующему знания о том и понимание того, что Господь есть единственное упование и Высший Суд, а наличие эсхатологической составляющей во многих из них (как в отношении наказаний грешникам, так и в отношении благодеяний праведникам) вкупе с прецедентом использования *maschil* в книге пророка Даниила указывает на значимость духовного аспекта этого надписания, даже если в какой-либо период времени «псалмы в разум» могли приобрести богослужебное значение как отдельный класс песнопений.

### μη διαφθείρης

Надписание *μη διαφθείρης*, переданное на церковнославянский как «да не растлиши», встречается в четырех псалмах, а именно Пс 56-58 и 74. В Масоретском тексте значится *לֹא תִשְׁחָדֵד*.

Все четыре псалма объединены темой описания нечестивцев и их деяний и указанием на Господа как на Судию, воздающего каждому благостью или яростью в зависимости от того, праведник человек или грешник. За исключением псалма 57, во всех псалмах группы упоминаются музыкальные инструменты или пение. Равным образом за тем же исключением наличествует диапсалма, а также обещание прославления Бога.

*Al-tashheth* не имеет однозначной интерпретации в научной среде. Одно из объяснений лежит в сфере богослужебных указаний: так, З. Мовинкель предполагает, что «не погуби» может быть указанием на некий ритуал, в котором испрашивалось слово Господне, при этом надписание могло не только означать принадлежность псалма к определенному богослужению, но и содержать в себе аллюзию на тех немногих верных Богу, что остались среди израильского народа. К такому выводу Мовинкель приходит на

основании анализа отрывка из Ис 65:8, где употребляется та же лексема: לֶחֶם אֶל־תַּשְׁהֶת<sup>194</sup> По его мнению, фрагмент может указывать на небольшую часть Израиля, которая по Божьей благодати сохраняет непорочность.

Еще больше сторонников нашла точка зрения, согласно которой *al-tashheth* является указанием на необходимость пения псалма на мотив мелодии, начинающейся со слов *al-tashheth*. Это предположение также основано на строке из Книги пророка Исаяи, где упоминается сбор винограда и произносимые при этом слова: μή λυμήνη αὐτόν, ὅτι εὐλογία ἐστὶν ἐν αὐτῷ («не уничтожь его, ибо в нем благословение»). Однако против этой гипотезы говорит нелогичность подобного указания: сама форма слова изменена, вследствие чего нарушается ритм оригинальной песни (если строка из Исаяи действительно представляет собой первую строку музыкального произведения). Кроме того, псалмы, озаглавленные *al-tashheth*, не соответствуют по стихотворному размеру указанному фрагменту, из-за чего предположение становится несостоятельным: если текст псалма обладает иным размером, то и исполнять его на мотив определенной песни затруднительно<sup>195</sup>.

Поскольку в псалмах данной группы объединяющей темой является описание нечестивцев и их участи, наиболее вероятной кажется гипотеза об описательной функции надписания: «не погуби» есть обращение к Господу, Который есть Судья, и упование на Его милость. Однако не менее важным является повторяемость обещания воспеть славу Богу, используя при этом музыкальные инструменты. Принимая во внимание этот факт, можно предположить двойную функцию μή διαφθείρης: с одной стороны, это указание на содержание псалма, а с другой – возможное указание на принадлежность группы песнопений к богослужению или части

---

<sup>194</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 215

<sup>195</sup> Cobb W.H. Al-Tashheth. The Old Testament Student, Vol. 3, No. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1883. P. 50.

богослужения, центральным элементом которого является покаяние или испрошение милости к народу – об этом говорит тема наказания грешников, милости Господа и грядущего Суда.

### ὕπερ τοῦ ἀγαπητοῦ

Надписание ὕπερ τοῦ ἀγαπητοῦ наличествует в одном месте Псалтири – псалме 44. На церковнославянский оно передано как «о возлюбленном», в Масоретском тексте – לִיְיָ.

В данном случае между Масоретским текстом и Септуагинтой расхождений нет – надписание действительно гласит «о возлюбленном», что подтверждается не только словарем Брауна-Драйвера-Бриггса<sup>196</sup>, но и примерами употребления слова в других местах Ветхого Завета: в Пс 83:2 также встречается форма לִיְיָ в значении «желаемый», «достойный любви», «вожделенный».

ὕπερ τοῦ ἀγαπητοῦ сочетается с надписанием ᾠδῆ. Таким образом, данный псалом есть песнь о любви, что соотносится с содержанием псалма, в котором, предположительно, описывается женитьба царя. Согласно аллегорическому толкованию, приводимому преимущественно святыми отцами (подробнее об образах царя и его невесты см. в пункте ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων), невеста есть Церковь, члены которой оставили свою прежнюю жизнь во грехе, препоручая себя Жениху – Христу. В

---

<sup>196</sup> Brown, Driver, Briggs. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939. P.391. Также есть интерпретация слова как абстрактного существительного, т.к. указана форма женского рода множественного числа. При таком прочтении надписание звучит как «песнь любви».

еврейской среде царь, упоминаемый в псалме, также считается Мессией, в то время как невеста есть Израиль<sup>197</sup>.

Поскольку надписание непосредственно отсылает к ключевой теме псалма, уместно говорить об описательной функции. Однако нельзя исключать и функцию богослужебную, поскольку иных псалмов, которые имеют прямое указание на бракосочетание, в Псалтири нет. Следовательно, псалом 44 может быть единственным в своем роде «свадебным» псалмом.

### ὕπερ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένον

Надписание ὕπερ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένον встречается только в одном месте Псалтири – псалме 55. На церковнославянский оно передано как «о людех, от святых удаленных», в Масоретском тексте – על יונת אֵלִים יִזְנָהּ.

Примечательно, что смысл в еврейском и греческом текстах расходится: если LXX явно читают *elim*, то масореты – *elem*, в результате чего в последнем надписании звучит как «О голубице, безмолвствующей в удалении». З. Мовинкель, трактуя данное надписание, отмечает его богослужебную направленность: по мнению норвежского библеиста, ἁγίων – это вольный перевод LXX, который в целом передает верное чтение *elim*, но определяет смысл слова как «святые», в то время как более верным был бы перевод «отдаленные боги»<sup>198</sup>. В данном контексте надписание приобретает значение «над голубицей для отдаленных богов», что Мовинкель интерпретирует в привычном для него культовом ключе: по его мнению, надписание озаглавливает псалом, который пелся во время очистительного

---

<sup>197</sup> Rhodes A. B. The Book of Psalms. The Layman's Bible Commentary. Vol. 9. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960. P. 78.

<sup>198</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 213

ритуала с жертвоприношением, подобного тому, который описан в главе 14 книги Левит. Следовательно, голубица есть жертвенная птица, смерть которой, равно как и отпускание второй, живой голубицы в поле, олицетворяет очищение от скверны. Еще одна версия, также предполагающая богослужебную функцию надписания, указана у Стронга: *yonath elem rehoqim* может обозначать именование божества и соответствующую мелодию, песнопение божеству<sup>199</sup>.

А.П. Лопухин склонен видеть в надписании указание на состояние Давида в описываемой ситуации, тем самым усваивая надписанию историческую функцию, не исключая также богослужебной: «'О голубице, безмолвствующей в удалении» – указывает или на положение Давида во враждебной стране как одинокого и беззащитного изгнанника, т. е. является кратким, образным выражением, обозначающим тогдашнее внешнее и душевное состояние Давида, или указывает на мотив исполнения – по образу песни, начинающейся этими словами»<sup>200</sup>.

Противоположного мнения придерживаются святые отцы, усваивающие надписанию аллегорическое значение. Так, свт. Афанасий Великий полагает, что псалом относится к Церкви, которая ранее служила идолам, но затем была избавлена от своего греха Господом нашим Иисусом Христом<sup>201</sup>. Блж. Феодорит Кирский относит надписание одновременно к Давиду и к народу израильскому: как Давид жил в чужой земле и потому «от святых удален», так и Израиль долгое время был в вавилонском плену<sup>202</sup>.

Достоверно установить функцию надписания не представляется возможным, однако рассмотрение его в контексте окружающих псалмов оказывается плодотворным: так, в Пс 54:7-8 упоминается голубь, улетающий

---

<sup>199</sup> Strong J. Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Peabody MA: Hendrickson Publishers, 2009. P. 1507

<sup>200</sup> Лопухин А.П. Толкование на Псалтирь. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 336

<sup>201</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 201

<sup>202</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 192

вдаль, в безопасность, под сень Господних крыл, дарующих убежище от преследователей молящегося. И псалом 54, и псалом 55 относятся к так называемым псалмам-жалобам, в которых раскрывается бедственное положение человека, возносящего молитву, и высказывается надежда на помощь Бога. Если псалом 54 может рассматриваться как введение к псалму 55, то прослеживается развитие обращения: от описания бедствий автор переходит к уверенности в Божией милости праведникам и наказания нечестивцам, а завершается молитва обещанием воздать хвалу Господу и указанием на то, что Господь помог молящемуся. Если рассматривать псалмы 54 и 55 как единое целое или развитие одной темы, то данное надписание становится связующим элементом, одновременно характеризующим состояние просящего о помощи и связывающим два псалма вместе, не позволяя им разорвать смысловую общность.

Не стоит отвергать и наиболее буквальный смысл: греческое надписание гласит, что это псалом «о людях, удаленных из святилища». В сочетании с явно историческим надписанием ὁπότε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ данный фрагмент может указывать на жизненную ситуацию, в которой оказался Давид. Кроме того, псалом мог быть «рекомендованным» для пения в отдалении от храма, когда у израильянина нет возможности посетить его. В пользу этого косвенно свидетельствует обещание воздать хвалу Господу.

#### **ὕπερ μαελεθ (τοῦ ἀποκριθῆναι)**

Надписание ὕπερ μαελεθ встречается в псалмах 52 и 87; в псалме 87 оно дополнено фразой τοῦ ἀποκριθῆναι. В Масоретском тексте — הַלְהַמְּ לַעֲ

לַיָּנּוֹת (*leannoth* – только в Пс 87). На церковнославянский передано как «о маелефе еже отвецати».

ὕπερ μαελέθ – одно из самых сложных для толкования надписаний, поскольку в переводах с иврита оно практически всегда не интерпретируется, а транскрибируется. Лишь у Акилы и Симмаха *mahalath* переведено как «танец» (χορός), и в современном американском переводе значится «to the tune of Mahalath» («на мотив *Mahalath*»)<sup>203</sup>. В одном из католических переводов (NJB) надписание переведено как «в болезни», поскольку этимология омонимичного слова *māḥālaṭ* предполагает его происхождение от *maḥālā* («болезнь»).

В научном сообществе нет единого мнения относительно значения надписания *al-mahalath* (в данном случае оно соответствует греческому тексту, поскольку в последнем оно не является переводом в прямом смысле этого слова). Некоторые исследователи предпочитают толковать его как «танец»<sup>204</sup>, поскольку содержание псалмов 52 и 87 можно интерпретировать и как молитвословия, исполнявшиеся во время значимых исторических событий (перенесение Ковчега и военная победа)<sup>205</sup>. Иные, как А. Сендри (A. Sendrey), склоняются к усваиванию надписанию богослужебного значения, а именно рассмотрению его как указания на исполнение псалма на «скорбном по звучанию» духовом музыкальном инструменте, что также обосновывается тональностью самих псалмов. З. Мовинкель в свойственной ему манере определяет *mahalath* как указание на культовое назначение псалма: по его мнению, надписанные подобным образом псалмы пелись при совершении ритуала с молитвами об освобождении от болезни<sup>206</sup>. Он также

---

<sup>203</sup> Kolyada Y. A Compendium of Musical Instruments and Instrumental Terminology in the Bible. New York: Routledge, 2014. P. 134

<sup>204</sup> В этом ключе его рассматривали Дж. Тертл (J. Thirtle), Д. Фоксвог (D. Foxvog) А. Килмер (A. Kilmer) и др. Следует также заметить, что в современном иврите слово *mahol* означает «танец».

<sup>205</sup> Kolyada Y. A Compendium of Musical Instruments and Instrumental Terminology in the Bible. New York: Routledge, 2014. P. 134

<sup>206</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 210-211.

высказывает предположение, что *mahalath* может быть обозначением духового музыкального инструмента, сходного с флейтой — в качестве довода он приводит значения эфиопского слова *maḥalat*: «песнь», «пение», «флейта». Не добавляет ясности и то, что корень *hlh*, производным которого является *mahalath*, многозначен: «быть больным», «умиротворять», «украшать»<sup>207</sup>.

В псалме 87 в еврейском тексте наличествует дополнение *leannoth*, в Септуагинте — τοῦ ἀποκριθῆναι. Согласно указателю Стронга, *leannoth* происходит от корня *נָדַד* — «петь», «кричать», «объявлять», «свидетельствовать», «обращать внимание», «отвечать»<sup>208</sup>. Такой перевод позволяет трактовать сочетание *mahalath leannoth* как «танец с песнями»<sup>209</sup>. Несмотря на кажущееся согласие двух частей надписания, образующих вместе единое описание праздника, такая интерпретация плохо согласуется с содержанием псалмов 52 и 87. В псалме 52 указание на возможное ликование есть только в конце; основная же идея — отступление от путей Божиих и наказание неправедных. Еще более трагичен псалом 87, где описывается бедственное положение псалмопевца, причем, в отличие от других псалмов-плачей, он оканчивается утверждением не веры в скорую помощь Господа и отмщение за страдания молитвенника, а собственной оставленности. В обоих случаях пение с танцами представляется указанием, не соответствующим настроению псалмов, а значит, маловероятно, что именно эта интерпретация близка к истине.

Более логичной представляется версия о связи надписания с темой болезни, печали и, возможно, раскаяния. З. Мовинкель полагает, что данное надписание означает «для покаяния», и указывает на использование псалма в ритуале прошения избавления (очищения) от болезни, частью которого

---

<sup>207</sup> Cohen J.M. The Book of Psalms: Poetry in Poetry. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018. P. 6

<sup>208</sup> Strong J. Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Peabody MA: Hendrickson Publishers, 2009. P. 1553

<sup>209</sup> См. Bullinger E.W. The Chief Musician Or, Studies in the Psalms, and Their Titles. US: Cosimo, 2007. P. 40

могло являться покаяние или «акт самоумаления»<sup>210</sup>. Этимологизация, приведенная выше, позволяет предположить, что тема болезни является ключевой для этого надписания: в псалме 87 она выражена явно; в псалме 52 упоминание поврежденности (διεφθάρησαν) также может иметь отношение к неполноте, болезни. Греческая версия надписания предполагает «ответ» (ἀποκριθῆναι), что соответствует одному из значений корня *hlh*. Учитывая скорбь и отчаяние, которыми исполнены рассматриваемые молитвословия, уместно сделать вывод о том, что надписание с большой вероятностью являет собой описание содержания этих двух псалмов. Причем если псалом 52 ограничивается только ὑπὲρ μαελῆθ, в псалме 87 к нему добавляется τοῦ ἀποκριθῆναι, поскольку конечная цель псалмопевца заключается не в описании своих бед, а в получении ответа — тем более что у этого псалма нет логического завершения (будь то выражение надежды на получение помощи от Бога или утверждение об уже дарованном избавлении). В Псалтири содержится много псалмов-плачей, и обозначение только одного из них τοῦ ἀποκριθῆναι с той лишь целью, чтобы представить его как «свидетельство (תָּדוּר) о горести», кажется маловероятным. Поскольку отличительным признаком псалма 87 является именно тематическая незавершенность, нехарактерная для псалмов этого жанра, τοῦ ἀποκριθῆναι становится чем-то вроде грифа «Срочно» на письме.

ὑπὲρ μαελῆθ вынуждает нас рассматривать надписание только через призму иврита, поскольку для слова *mahalath* перевода нет. Однако предлог ὑπὲρ также не является однозначным. Помимо наиболее очевидных значений (напр., «над маелефом», «на маелефе»), ὑπὲρ также может выступать в качестве наречия и тем самым указывать на высшую степень μαελῆθ, чем бы оно ни было. В псалме 52 это высшее безумие – утверждать, что Бога нет, а в псалме 87 представлена глубочайшая форма печали.

---

<sup>210</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 212.

Поскольку надписанию нельзя с уверенностью усваивать функцию указания на музыкальный инструмент или мотив (т.к. для этого нет достаточных археологических и иных данных<sup>211</sup>), а предписания петь и танцевать не соответствуют настроению рассматриваемых псалмов, наиболее вероятной представляется описательная функция надписания — ὑπὲρ μαελεῶν говорит о содержании, а τοῦ ἀποκριθῆναι подчеркивает необходимость псалмопевца в ответе на его молитву.

### Εἰς Σαλωμών

Надписание Εἰς Σαλωμών встречается только в псалме 71. В Масоретском тексте читаем מלִשׁוֹן (также встречается в надписании псалма 126 – в Септуагинте этот фрагмент отсутствует); на церковнославянский передано как «о Соломоне».

Основной проблемой в интерпретации данного надписания является вопрос о том, указание ли это на автора или обозначение, кому именно посвящен псалом. Предлог ,לְ который стоит в еврейском тексте перед именем Соломона, свидетельствует в пользу первой версии (хотя и здесь интерпретация неоднозначна); в Септуагинте, напротив, Εἰς делает Соломона объектом – псалом посвящен ему или рассказывает о нем.

Как и в случае многих других надписаний, у той и другой версии есть свои сторонники. Так, А. П. Лопухин в своем толковании приводит следующие аргументы: «По надписанию славянской Библии этот псалом представляется принадлежащим Давиду и писан им о Соломоне, являясь,

---

<sup>211</sup> В то время как большинство музыкальных инструментов, упомянутых в Библии, достаточно хорошо изучены, те наименования, что употребляются в надписаниях псалмов, не могут с уверенностью считаться названиями музыкальных инструментов. См. Коляда Е. Библейские музыкальные инструменты. К проблеме идентификации и перевода // Альфа и Омега, №18, 1998

таким образом, молитвой царя за своего сына, наследника престола. В еврейской же Библии он носит надписание псалма Соломона (русский перевод неправилен). Из того, что исторические книги ничего не говорят о предсмертной молитве Давида за Соломона, молчание о каковом случае, важном по существу своего содержания, как завещание еврейского любимого царя, невероятно, если бы только подобный факт существовал в действительности, затем из того, что здесь упоминаются местности Фарсис и Сава, неизвестные во время Давида, а сделавшиеся известными только при Соломоне, когда с первым он завел оживленные торговые сношения (3 Цар. 10:22; 2 Пар. 9:21), а из второй приходила к нему царица (3Цар. 10:1–10) и Давид, потому, не мог знать о них и говорить вне условий и обстановки своего времени, наконец, из того, что отличаясь характером рассуждения, чем не обладают псалмы Давида, он представляет большое сходство с молитвой Соломона при Гаваоне (3 Цар. 3:5–10), должно заключить, что писателем псалма был Соломон»<sup>212</sup>.

С ним не соглашается блж. Феодорит Кирский, поскольку содержание псалма свидетельствует против авторства Соломона: в распоряжении Соломона не было пределов земли, описанных в псалме 71; стих «καὶ συμπαραμενεῖ τῷ ἡλίῳ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν» (Пс 71:5) указывает на вечность Того, о Ком говорит молитвословие, чего нельзя сказать о Соломоне – человеке смертном и приившим «конец жизни, и даже не славный»<sup>213</sup>. Блж. Феодорит, как и многие святые отцы, придерживается аллегорической интерпретации надписаний: он обращает внимание на значение имени Соломон («мирный») (см. 1 Пар 22:9) и проводит параллель с тем, как апостол Павел говорит о Христе: «αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας» (Еф 2:14).

---

<sup>212</sup> Лопухин А. П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Дарь, 2009. С. 373

<sup>213</sup> Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 246

Содержание псалма подчеркивает две природы во Христе: как Человек Он приемлет власть от Отца, а как Бог Он обладает властью вечной, распространяющейся на весь мир и все в нем (ἕως περῶτων τῆς οἰκουμένης). С этим толкованием согласны свт. Афанасий Великий<sup>214</sup> и Евфимий Зигабен<sup>215</sup>.

Косвенным свидетельством в пользу аллегорического толкования может считаться и наличие данного надписания в псалме 126 в Масоретском тексте (при этом в Септуагинте этот фрагмент отсутствует): он повествует о тщетности человеческих усилий, прилагаемых в совершении дел, неугодных Господу, а также о детях как награде от Него. Тем не менее, категорично утверждать мессианский смысл надписания нельзя, поскольку псалом 71 завершается словами «Ἐξέλιπον οἱ ὕμνοι Δαυῖδ τοῦ υἱοῦ Ἰεσσαί», а значит, оно может иметь и исторический смысл: на закате жизни Давид представляет будущее правление своего сына Соломона и передает свою власть ему с благословением «γένοιτο». Таким образом, интерпретация, имеющая наименьшее основание, есть та, согласно которой автором является сам Соломон. Текст же Септуагинты, вне зависимости от того, является надписание историческим или мессианским, представляется более соответствующим содержанию псалма.

ὥδῃ ψαλμοῦ· ἀναστάσεως

Надписание ὥδῃ ψαλμοῦ· ἀναστάσεως встречается только в псалме 65. В Масоретском тексте наличествуют лишь первые два слова — פִּשְׁרֵי מִזְמוֹר; на церковнославянский передано как «песнь псалма воскресения».

---

<sup>214</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 274

<sup>215</sup> Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Псалом 71. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907.

Распространены две основные версии интерпретации данного надписания. Согласно первой из них, «воскресение», о котором говорится в заглавии, есть воскресение народное, а именно освобождение от Вавилонского плена. В частности, об этом пишет Евфимий Зигабен, обращая внимание на то, что здесь подразумевается переселение евреев из Вавилона в Иерусалим<sup>216</sup>, однако он также не отвергает и духовного смысла о переходе от греха к покаянию.

Согласно второй точке зрения, «воскресение» относится к духовному возрождению, которое происходит с людьми после обращения ко Христу, и победе над смертью, одержанной Им. Следовательно, надписанию может быть усвоен мессианский смысл. Этой точки зрения придерживается, в частности, св. Августин: по его мнению, псалом противопоставлен гордыне евреев и укрепляет веру язычников, обратившихся к Богу, в воскресение из мертвых<sup>217</sup>. То, что псалом говорит об обновлении человека, возрождении его и совлечении человека ветхого, подтверждается и самим текстом в стихе 12: ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν.

Одной из менее популярных версий является усвоение надписанию описательной функции: воскресение может относиться к стиху 9<sup>218</sup>: τοῦ θεμένου τὴν ψυχὴν μου εἰς ζωὴν, καὶ μὴ δόντος εἰς σάλον τοὺς πόδας μου.

Поскольку после ὡδὴ ψαλμοῦ стоит знак ;, предполагается, что ἀναστάσεως должно читаться отдельно. Из этого следует, что чтение «псалом воскресения» не может считаться указанием на конкретный жанр именно псалма как литературной единицы. Данный фрагмент надписания разделен на две части (не обязательно взаимонезависимые, т.к. знак ; может исполнять функции и двоеточия, не только точки с запятой, однако определенное разделение знак привносит): в первой — указания более

---

<sup>216</sup> Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Псалом 65. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907.

<sup>217</sup> Augustine of Hippo. Expositions on the Book of Psalms: Psalms 53-75. J.H. Parker, 1849. P. 270

<sup>218</sup> Sabourin L. The Psalms: Their Origin and Meaning. New York: Alba House, 1974. P. 326

«технической» направленности (слова «песнь» и «псалом» имеют ярко выраженный терминологический характер), в то время как вторая часть представляется смысловым пояснением. Поскольку ἀναστάσεως встречается лишь в одном псалме, маловероятно, что данное обозначение можно отнести к жанровым определениям. Против культового или сугубо литературного/исполнительского значения свидетельствует также и то, что рассматриваемый фрагмент не встречается ни в еврейском тексте, ни в «Гексаплах» Оригена, ни у переводчиков, но упоминается некоторыми святыми отцами<sup>219</sup>. Если ἀναστάσεως является поздней вставкой, то смысл его определенно является духовным по крайней мере в определенной степени — даже если подразумевается избавление от Вавилонского плена, смысл «воскресения» представляется более широким. Согласно И. С. Вевюрко, в псалме есть немало воскресных аллюзий (см. ст. 6, 8, 12, 15), и сам псалом исполнялся на воскресной службе уже в первом веке<sup>220</sup>, однако в целом псалом 65 является хвалебным, и надписание «добавлено рукой переписчика-христианина». Тем не менее, надписание может использоваться в качестве «маркера» упоминания какой-либо идеи и необязательно обозначает основную мысль или тему псалма — это может быть лишь экзегетическим элементом, относящимся к определенному стиху.

Помимо упоминания перехода через реку говорится и об осушении моря (ὁ μεταστρέφων τὴν θάλασσαν εἰς ξηράν, ст. 6), что можно считать образом исхода из Египта. Следовательно, контекст псалма не ограничен одним конкретным историческим событием. Скорее, это — прославление, охватывающее многие деяния Господни: спасение народа от недругов, духовное возрождение и преображение души (ὅσα ἐποίησε τῇ ψυχῇ μου), обращение язычников, восстановление человека после тяжких испытаний, а также возвращение псалмопевца в храм. Все это в совокупности дарует

---

<sup>219</sup> Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТГУ, 2013.

<sup>220</sup> Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского Университета, 2019. С. 783

молящемуся воскресение — телесное и духовное, о чем и говорят святые отцы, в творениях которых упоминается данный фрагмент.

### εἰς τὸ τέλος

Данное надписание встречается в пятидесяти семи псалмах, включая Пс 4-6, 8-13, 17-21, 29, 30, 35, 38-41, 43-46, 48, 50-61, 63-69, 74-76, 79, 80, 83, 84, 87, 108, 138 и 139. В Масоретском тексте — ׀ַּזְׁלַחַּ на церковнославянском передано как «в конец».

Большинство ученых интерпретирует еврейское надписание как «начальнику хора» (что также отражено в Синодальном переводе), возводя *menazzeah* к глаголу *nazach*. Последний может иметь несколько значений: «быть сильным»<sup>221</sup>, «блистать»<sup>222</sup>; из последнего выводится метафорическое значение «выдаваться», «выставляться», «побеждать», «заведовать», «быть поставленным над чем-то», «быть сильным». Именно это последнее и берется в качестве основного при определении «начальника хора» как вероятного перевода. *Menazzeach*, в свою очередь, большинством ученых считается причастием<sup>223</sup> — попытки определить это слово как инфинитив были встречены потоком критики. Полагают также, что после «начальнику хора» должно было указывать имя конкретной персоны<sup>224</sup>, которой препоручалось переложить текст данного псалма на музыку или разучить его исполнение вместе с хором. Менее распространено мнение, что *lamnazzeach* есть указание на принадлежность молитвословия к особому сборнику под названием «Сборник регента хора» (*The Precentor's Collection*)<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> Lange J.P. Lange's Commentary on the Holy Scripture, Volume 3: Job to Ecclesiastes. Delmarva Publications, Inc., 2014. [Digital book]

<sup>222</sup> Глубоковский Н. О значении надписания псалмов // Сборник Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. №12. М., 1889. С. 587

<sup>223</sup> Kirkpatrick A.F. The Book of Psalms. Cambridge: CUP Archive, 1902. P. xix.

<sup>224</sup> Cohen J.M. The Book of Psalms: Poetry in Poetry. Wipf and Stock Publishers, 2018. P. 4

<sup>225</sup> Scroggie W. G. A Guide to the Psalms. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1995. P. 19

То, что надписание означает именно «начальнику хора», не подтверждается самим содержанием псалмов: в то время как большинство молитвословий, надписанных данным образом, содержатся в первой половине Псалтири, во второй ее части наличествует немало псалмов с ярко выраженной богослужебной направленностью, и остается неясным, почему это надписание столь редко применяется к ним<sup>226</sup>. Есть и другие логические противоречия: если надписание действительно указывает на лицо, поставленное для руководства над каким-либо богослужебным процессом, после констатации адресата должна следовать инструкция; в противном случае остается неясной цель коммуникации. Большинство псалмов, надписанных *lamnazzeach*, содержат и указание на Давида — *ledavid*. Если *ledavid* каким-либо образом указывает на тип псалма или особенности его исполнения, т. е. является информацией для пользования «начальником хора» при организации богослужебного процесса, становится нелогичным его использование отдельно от *lamnazzeach* — в то время как и то, и другое надписания могут употребляться одно без другого. Ввиду этого маловероятно, что «начальнику хора» есть действительное значение надписания; это возможно только в том случае, если те псалмы, в которых *lamnazzeach* сочетается с *ledavid*, настолько хронологически или ситуационно далеки от псалмов без одного добавления, что изначальный смысл успел забыться, а последующее его использование было невозможно именно вследствие неоднозначности трактования уже тогда непонятого выражения.

Еврейское надписание рассматривается преимущественно либо в обозначенном выше смысле (основанном на смысловом развитии семантического поля — совокупности значений, объединенных идеей сияния), либо в «культово-функциональном», предложенном З. Мовинкелем. Он полагает, что надписание имеет богослужебное значение, однако оно, по его мнению, используется не в качестве указания на «адресата» или

---

<sup>226</sup> Kirkpatrick A.F. The Book of Psalms. Cambridge: CUP Archive, 1902. P. xx  
132

действующее лицо, а в качестве указания функции и «специализации» псалма<sup>227</sup>. Так, он отмечает, что в ранних (без уточнения) переводах значение «начальник хора» не встречается, а само надписание рассматривается как отглагольное существительное, обозначающее действие. При сочетании с подобным существительным, продолжает он, предлог *le* служит для указания на цель рассматриваемого действия. Основное значение глагола — «сиять», «светить», и Мовинкель делает вывод, что вероятный перевод *lamenazzeah* — «умилостивление», поскольку псалмы, надписанные таким образом и исполняемые под аккомпанемент соответствующих инструментов, используются при богослужении, чтобы, как сказано в Чис 6:25, призрел «Господь светлым лицом Своим» и помиловал молящихся (ἐπιφάναι Κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ ἐλεῆσαι σε). Согласно его теории, в богослужении могла быть особая часть, во время которой воспевались псалмы именно с этой целью — испросить благодати, и данные песнопения и могли быть помечены как *lamenazzeah*. Данная точка зрения может иметь косвенное подтверждение со стороны иного свидетеля — греческого текста книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, в которой читаем: ἔδωκεν ἐν ἑορταῖς εὐπρέπειαν καὶ ἐκόσμησε καιροὺς μέχρι συντελείας ἐν τῷ αἰνεῖν αὐτοῦ τὸ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ ἀπὸ πρωῆ ἤχεῖν τὸ ἅγισμα (Сир 47:10). Поскольку здесь говорится об окончании дневного богослужения, что созвучно рассматриваемому надписанию из LXX, вероятно, указание на «конец» может служить предписанием к прочтению молитвословия в конце дня, что является как самостоятельной гипотезой, так и возможным следствием «специализации», предположенной Мовинкелем: подобно тому, как в псалмах испрошение благодати зачастую приводится в заключительной части, в вечернем богослужении данная тема может быть основной, и, взятые вместе, эти два аргумента могут дополнять друг друга.

---

<sup>227</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 112-213

В Таргуме данное надписание передано как призыв к прославлению. В Вульгате читаем: *in finem*, что подтверждает аллегорическую интерпретацию св. Иеронимом, и толкование данного надписания в этом ключе в целом характерно для святых отцов<sup>228</sup>. Полагают<sup>229</sup>, что грекоговорящие переводчики допустили ошибку, восприняв надписание в форме *lanezach*. У Акилы надписание трактуется как τῷ νικητοῖ (к победителю), у Симмаха — ἐπινίκιος («песнь победы»), у Феодотиона — εἰς τὸ νῖκος («для победы», «к победе»). Тема победы является важной для интерпретации данного надписания — и не столько еврейского, сколько греческого. В греческом тексте книги пророка Аввакума в последнем стихе читаем: «Κύριος ὁ Θεὸς δύναμις μου καὶ τάξει τοὺς πόδας μου εἰς συντέλειαν· ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἐπιβιβᾶ με τοῦ νικῆσαί με ἐν τῇ ῥῶδῃ αὐτοῦ» (Ав 3:19). Это молитвословие, само по себе принадлежащее к жанру псалма и потому являющееся равнозначным источником для анализа особенностей подобных славословий, указывает на связь между воспеванием и победой, завоеванием. Это становится тем более явным, что содержание молитвы Аввакума (т. е. всей третьей главы) представляет собой повествование о пришествии Мессии. Тема Суда, последних дней и победы свидетельствует в пользу возможной мессианской направленности надписания — в большей степени в греческом тексте («конец» как конец этого мира, Суд Божий, как исполнение), однако и этимологизация еврейского *lamnazzeach* не исключает данной интерпретации. В еврейском тексте в Ав 3:19 также значится *lamnazzeach* (в сочетании с ׀,יְהוָה) что подтверждает последовательность греческих переводчиков при передаче оригинальной лексической единицы — тема предельности и «конца» прослеживается не только в Псалтири, но и в книге пророка Аввакума.

---

<sup>228</sup> См., напр., Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 25.

<sup>229</sup> Kirkpatrick A.F. The Book of Psalms. Cambridge: CUP Archive, 1902. P. xix

В псалмах, надписанных εἰς τὸ τέλος, не удастся проследить какую-либо тему, которая наличествовала бы абсолютно во всех молитвословиях группы. Из пятидесяти пяти псалмов наиболее частотные темы суть следующие:

- надежда на милость Божью или уверенность в Его помощи псалмопевцу (в 44 псалмах);
- указание на Господа как Судью (указание на Его ярость и наказание в отношении грешников или на награду праведникам) (в 44 псалмах);
- имплицитное указание на пребывание с Богом (в 39 псалмах), описание нечестивого или его дел (в 36 псалмах);
- более высокий уровень обобщения (например, избавление от опасности, выход из затруднения) (в 31 псалме);
- указание на срок/время суток или предельное время (в 31 псалме);
- предсказание о конечном прославлении Бога (в 30 псалмах);
- наличие диапсалмы (в 29 псалмах).

Остальные темы (см. Приложение I) менее частотны и встречаются в половине псалмов или менее.

Указание на Господа как Судью, т. е. упоминание наказания или награды, присутствует в большинстве псалмов этой группы (44/55) и соотносится с возможным значением надписания как указания на Суд Божий в конце этого мира. То, что эта тема встречается не во всех псалмах, надписанных «в конец», не является препятствием для того, чтобы определить данную линию как основную. Во-первых, определение критериев и соотнесение псалмов согласно им являются в некоторой степени субъективными; во-вторых, данной интерпретации соответствуют и другие темы и идеи, рассмотренные в Приложении I. Так, тема суда (в какой-либо его форме) в данной группе отсутствует в одиннадцати (или двенадцати, в зависимости от толкования псалма 65) псалмах, но во всех них ее

«замещают» смежные, но столь же подходящие по смыслу «предельности», «исполнения» и «конца» темы. Если проследить наличие таких тем, как упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на вечную жизнь, имплицитное указание на пребывание с Богом, указание на срок/время суток или предельное время, эсхатологическое содержание и (в качестве дополнительного, не определяющего критерия) призыв к страху Божию, восхвалению или упованию, то мы увидим, что в псалмах, где не говорится о наказании, награде или иной форме выражения Суда Божьего, присутствует хотя бы одна из этих смежных тем, а именно:

- Псалом 4 — имплицитное указание на пребывание с Богом;
- Псалом 8 — имплицитное указание на пребывание с Богом;
- Псалом 12 — упоминание чего-то предельного, указание на срок/время суток или предельное время;
- Псалом 18 — упоминание чего-то предельного, указание на срок/время суток или предельное время;
- Псалом 19 — указание на срок/время суток или предельное время;
- Псалом 41 — указание на срок/время суток или предельное время, призыв к страху Божию, восхвалению или упованию;
- Псалом 44 — упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на пребывание с Богом;
- Псалом 48 — упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на вечную жизнь, имплицитное указание на пребывание с Богом, указание на срок/время суток или предельное время, эсхатологическое содержание;
- Псалом 65 — упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на пребывание с Богом, призыв к страху Божию, восхвалению или упованию;
- Псалом 83 — упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на пребывание с Богом;

- Псалом 87 — указание на срок/время суток или предельное время;
- Псалом 138 — упоминание чего-то предельного, имплицитное указание на вечную жизнь, имплицитное указание на пребывание с Богом, указание на срок/время суток или предельное время;

Однако указанные смежные темы встречаются и в иных псалмах, с другими надписаниями. В частности, имплицитное упоминание пребывания с Богом наличествует в подавляющем большинстве псалмов в той или иной форме, а так как в некоторых псалмах без темы суда, но с надписанием «в конец» эта идея является единственной связью с обозначенной общей темой конечного правосудия, возникает следующая сложность: либо критерий имплицитного пребывания с Богом слишком широк и вмещает слишком разные категории (например, пребывание как ощущение помощи Господа или пребывание как обещание конечного достижения пребывания с Богом), либо связь отсутствует. Тема пребывания является единственным «связующим звеном» в псалмах 4 и 8. В первом из них присутствует восклицание «доколе» (*υἱοὶ ἀνθρώπων, ἕως πότε βαρυκάρδιοι*), которое может выражать предельность, а также упоминается свет лика Господня (*Ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, Κύριε*), что отсылает нас к интерпретации Мовинкеля. В псалме 8 сложнее найти признаки, по которым его можно было бы сопоставить с другими псалмами группы в соответствии с рассматриваемой интерпретацией, поскольку в нем нет ни упоминаний суда, ни смежных тем в явно выраженной форме. Пребывание с Богом здесь явлено в форме указания на высокое место человека в мире, сотворенном Господом, несмотря на его, человека, ничтожность. Однако упоминание увенчания славой и честью (*δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*) также может быть косвенным указанием на награду в конце времен. Псалмы 19 и 87 также разделяют лишь по одной теме-критерию, однако они представляются достаточными для установления связи с остальными молитвословиями

группы, т. к. в них говорится о спасении праведников<sup>230</sup> и жизни после смерти<sup>231</sup> соответственно.

Однако тематическое обоснование надписания (т. е. усвоение надписанию смысловой/описательной/мессианской функции) — не единственная информация, которую можно извлечь из соотнесения идей и смыслов, присущих рассматриваемым псалмам. Эти данные также могут свидетельствовать в пользу богослужебной функции надписания. При анализе остальных частотных особенностей (т. е. остальных частотных тем, кроме темы суда) становится ясно, что все они не являются инвариантными для псалмов с надписанием «в конец», поскольку используются во многих других молитвословиях Псалтири. Единственное исключение — наличие диапсалмы. Помимо рассматриваемых псалмов, диапсалма встречается только в 13 псалмах, а именно Пс 3, 7, 23, 31, 33, 47, 49, 81, 82, 86, 88, 93 и 142. Из них у двух псалмов (31 и 88) — надписание «разума», у трех — надписания явно богослужебной направленности («единыя от суббот» в Пс 23; «вторыя субботы» в Пс 47; «в четвертый субботы» в Пс 93), и восемь имеют либо указание на Давида и конкретную историческую ситуацию, либо на иных лиц (сыны Кореевы или Асаф). Это позволяет предположить, что «в конец» может являться обозначением псалмов, читаемых или воспеваемых на богослужении в конце недели. Объединяемые диапсалмой, псалмы с надписаниями «в конец» и псалмы с упоминанием о субботе могли составлять определенный ряд молитвословий, на которых строился недельный круг. Неясно, какое место занимали в нем вышеозначенные псалмы с диапсалмой и историческими/именными надписаниями, однако можно предположить, что они также могли быть распределены по каким-либо дням, хотя последнее нельзя утверждать со всей определенностью,

---

<sup>230</sup> См. Пс 19:6-9.

<sup>231</sup> См. Пс 87:11-13.

поскольку надписания о разуме (συνέσεως) встречаются и в иных местах Псалтири.

Таким образом, как свидетельствует анализ основных тем группы псалмов с надписанием εἰς τὸ τέλος, данное выражение может быть одновременно как указанием на смысловую составляющую и мессианское значение, так и богослужебным предписанием к исполнению молитвословия в конце богослужения или недельного круга, причем последнее представляется более вероятным. Два толкования — аллегорическое и богослужебное — не исключают друг друга, так как именно первое может быть основанием для второго.

#### ἐπί της τοῦ κόσμου γενέσεως

Надписание ἐπί της τοῦ κόσμου γενέσεως встречается только в некоторых рукописях Септуагинты в псалме 103, в Синайской Псалтири («о твари всего мира»). Упоминается оно и у свт. Григория Нисского в труде «О надписании псалмов»<sup>232</sup>.

Данное надписание является результатом богословского осмысления основного текста псалма и имеет описательную функцию, что следует уже из самой формулировки («ἐπί...»). «Происхождение мира», о котором говорится в греческом надписании, есть ключевая тема псалма 103, в котором раскрывается многообразие творений Божиих и абсолютный характер Его власти над всем. Как Творец, Бог есть источник всего — от мира горнего (ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πρὸς φλόγα) до мира дольнего (ποτίζων ὄρη ἐκ τῶν ὑπερώων αὐτοῦ, ἀπὸ καρποῦ τῶν ἔργων σου χορτασθήσεται ἡ γῆ).

---

<sup>232</sup> Григорий Нисский, свт. О надписании псалмов. Глава 9. Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861.

## έν τή διασπορά

Данное надписание встречается только в псалме 138 и не во всех списках; его также нет в еврейском тексте. Однако оно упоминается у святых отцов, в коптских переводах, что свидетельствует о его происхождении в результате богословского осмысления текста псалма.

Прот. Г. Разумовский пишет о прибавлении данного фрагмента следующее: «...можно допустить, как частное мнение, что прибавление это сделано LXX толковниками, для показания того, что псалом сей пет был во времена Захарии, по желанию и распоряжению сего пророка, в то время, когда еще многие иудеи находились в рассеянии между различными народами. Блж. Феодорит, не соглашаясь с таким мнением, говорит, что «указанного прибавления к надписанию нет ни в еврейских списках, ни у семидесяти, ни у других толковников, но кто-то своевольно, по своему разумению псалма сего, прибавил сию надпись». Но он же (блж. Феодорит) допускает мнение других, что этот «псалом относится к лицу Захарии, когда сыны Израилевы находились еще в плену, и сам пророк Захария с ними. Он же означает и призывание народов, и пререкание Христу Спасителю со стороны израильского народа, почему в конце и написано указание на время пришествия Его»<sup>233</sup>.

Особенностью данного псалма является ярко выраженная, развитая тема всеведения Господня. Однако содержание псалма, как представляется, не соотносится с упоминанием рассеяния: указание на врагов в стихах 19-22 является общим, в нем не приводится отличительных деталей, которые свидетельствовали бы о том, что здесь говорится именно о плене. Рассеяние как исторический факт можно увидеть только в этих строках, в то время как общий тон псалма направлен на выявление всесильности и всеведения Бога.

---

<sup>233</sup> Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТГУ, 2013.  
140

Молитвословие завершается призывом испытать псалмопевца и наставить его на путь истинный. Если понимать рассеяние (*διασπορά*) в более общем смысле, как рассредоточение и распределение, в этом мотиве можно увидеть корреляцию с настроением псалма и основной его темой (понятия «всеведение» и «рассредоточение» лежат в области описания пространства в той или иной его форме). Поскольку *διασπορά* предваряется предлогом с артиклем *ἐν τῇ*, вероятно, подразумевается пребывание в каком-либо состоянии. В отношении народа рассеяние означает отсутствие возможности совместного проживания народа на собственной земле, а в отношении отдельно взятого псалмопевца *διασπορά* можно представить в качестве описания душевного состояния, однако метаний и неопределенности, которые можно было бы связать с этим словом, в голосе молитвенника не чувствуется: напротив, он уверен в силе Господа и просит испытать его, однако эта просьба исполнена уверенностью: псалмопевец обращает внимание Бога не на дела свои, но на помыслы, что является логическим продолжением первой части псалма, в которой сказано, что ничто от Господа нашего не сокрыто.

Таким образом, само надписание не представляется связанным с какой-либо конкретной частью псалма или его темой; скорее, рассеяние упоминается вследствие указания другой части надписания, а именно привязки его к Захарии, а, соответственно, и времени плена. Об этом, в частности, пишет свт. Афанасий Великий<sup>234</sup>. Он также говорит о возможном использовании образа призываемых язычников и на непослушание Господу нашему Иисусу Христу со стороны евреев.

Надписание *ἐν τῇ διασπορά* представляется результатом богословского анализа и может выполнять историческую функцию, которая, в свою

---

<sup>234</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. Псалом 138. М.: Благовест, 2011. С. 498

очередь, помогает читателю или слушателю псалма лучше понять содержание, приняв во внимание контекст молитвословия.

### Ὠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν

Данное надписание встречается в псалмах 119-133; в Масоретском тексте сказано ,הַמַּעֲלֹת, שִׁיר, на церковнославянский передано как «песнь степеней».

В данном случае смысловых расхождений между греческим и еврейским текстами практически нет («ступень», «лестничный пролет» — ἀναβαθμός — можно в целом отождествить с восхождением из еврейского надписания). Распространены два толкования. Согласно первому, надписание имеет богослужебную функцию и предписывает исполнение данной группы псалмов «левитами, стоявшими в два ряда на ступенях храма в то время, когда первосвященник в золотом сосуде нес в храм воду из Силоамского источника, т. е. "песни степеней" пелись на ступенях храма»<sup>235</sup>. Есть и другие мнения относительно того, в каких случаях, связанных с богослужением, они могли исполняться. Так, они могли воспеваться паломниками, идущими в Иерусалим во время праздников<sup>236</sup>.

Согласно второй точке зрения, «восхождение» следует понимать в контексте возвращения из вавилонского плена. Это мнение разделяют и святые отцы: «Феодотион перевел: *песнь восхождений*, а Симмах и Акила: *на восхождения*. Восхождения или степени указывают на возвращение пленного народа из Вавилона... Не каждая же песнь степеней предвозвещает одно и

---

<sup>235</sup> Лопухин А. П. Толковая Библия. Ветхий Завет. Том 3. М.: Даръ, 2009. С. 495.

См. также Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 208, где Мовинкель утверждает сугубо храмовое применение данной группы псалмов и отвергает гипотезу об их пении паломниками, поскольку "большинство из этих пятнадцати псалмов не имеют никакого отношения к паломничеству".

<sup>236</sup> Hossfeld, F.L., Zenger, E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150. Minneapolis: Fortress Press, 2011. P. 293-294

тоже, но одна представляет бедствия в Вавилоне, другая — благовестие о возвращении, иная — веселие на пути, иная же — войны, бывшая по возвращении, а иная — построение храма...»<sup>237</sup> Свт. Афанасий Великий в «Толковании на псалмы» прослеживает каждый псалом «восхождения» как часть пути из Вавилона в Иерусалим<sup>238</sup>.

Евфимий Зигабен, также приводя толкование надписания в свете вавилонского пленения (это толкование он называет «историческим»<sup>239</sup>), указывает и на духовное значение этого словосочетания: восхождение есть возвышение человека ветхого, грешного над своими страстями и возведение его в горний Иерусалим. Он же упоминает о том, что Ориген и Евсевий также придерживались этой точки зрения на значение «восхождения»: путь к добродетели подобен ступеням, что и отражено в греческом переводе.

Таким образом, надписание Ὠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν может иметь две функции: историческую и духовную.

## Ἀλληλούια

Данное надписание встречается в псалмах 104-106, 110-118, 135, 145-150; в Масоретском тексте — ,הַלְלוּ יְיָ в церковнославянском — «аллилуиа».

В греческом тексте используется транслитерация еврейского выражения, состоящего из двух слов, которые буквально переводятся как «хвалите Господа» (הַלְלוּ יְיָ). В данном случае расхождений между Септуагинтой и Масоретским текстом нет, однако остается неясным, почему LXX оставили без перевода словосочетание с ясным значением.

---

<sup>237</sup> Феодорит Кирский, блж. Толкование на сто пятьдесят псалмов. Изъяснение псалма 119-го. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 441

<sup>238</sup> Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. Псалом 119. Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011. С. 467

<sup>239</sup> Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Псалом 119. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907

В то время как в еврейском тексте יהוה יהוה может стоять как в начале псалма, так и в конце (по масоретской нумерации — в Пс 104, 105, 115-117) или и в начале, и в конце (Пс 106, 113, 146-150), в Септуагинте Ἀλληλούια выступает только в качестве надписания. Маловероятно, что расположение данного надписания в начале и/или конце псалма коренным образом меняет его функцию. Поскольку в еврейском тексте используется глагол в повелительном наклонении во втором лице и множественном числе, подразумевается призыв к собравшимся на молитву восславить Господа. В псалме 112 первый стих, следующий за надписанием, также является призывом к восхвалению имени Божьего: «αἰνεῖτε, παῖδες, Κύριον, αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου...», однако он предваряется транслитерируемым словом Ἀλληλούια, которое ввиду этого приобретает терминологический характер, что указывает на «специализацию» псалмов, надписанных подобным образом и воспеваемых в определенных условиях (при богослужении). То же наличествует и в Масоретском тексте: в Пс 135 (по масоретской нумерации) יהוה יהוה предваряет стих יהוה יהוה יהוה יהוה יהוה יהוה («славьте имя Господа»). Следовательно, функция надписания с наибольшей вероятностью является богослужебной.

## **Выводы**

Лексико-семантический анализ надписаний ветхозаветных псалмов с учетом коннотаций, предположительно заложенных в соответствующие надписания на иврите, показал, что большинство надписаний могут иметь различное прочтение. Для некоторых из них характерна явно богослужебная направленность (в частности, тех, которые прямо указывают на дни недели), однако многие надписания могут иметь как литургическое, так и духовное значение.

В настоящее время не представляется возможным определить какую-либо гипотезу относительно функции конкретных надписаний со всей

определенностью, однако при рассмотрении их в контексте содержания самих псалмов, а также практики употребления рассматриваемых лексических единиц в других текстах Священного Писания можно выделить версии интерпретации, представляющиеся наиболее вероятными. В целом, в то время как в Масоретском тексте наблюдается преимущественно богослужебная направленность усвоения функций надписаниям, в греческом тексте намного большее внимание уделяется возможным духовным смыслам.

### **ГЛАВА 3. Религиозная функциональность надписаний ветхозаветных псалмов: исторический аспект**

#### **3.1. Богослужebные практики древнееврейских общин с использованием псалмов**

Богослужения в Древнем Израиле сопровождались исполнением псалмов — об этом говорит текст Библии, а также свидетельствуют археологические данные<sup>240</sup>. Это утверждение практически не подвергается сомнению ввиду многочисленных описаний воспеваний и стихосложения в Ветхом Завете. В настоящей работе мы не преследуем цель реконструировать обряды или представить полную картину богослужений в Древнем Израиле — поскольку данный аспект необходимо рассмотреть через призму выявления функциональности надписаний псалмов, следует обратиться только к тем сведениям, которые могут служить подтверждением вероятному культовому применению тех или иных молитвословий из Псалтири.

Из анализа, приведенного в разделе 2.2 настоящей работы, следует, что явно богослужebной направленностью характеризуются те надписания, семантика слов которых не предполагает существенных разночтений. Среди них — указания на день недели («единыя от суббот»), время суток («о заступлении утреннем»), повода к исполнению («прежде помазания», «песнь степеней»). О том, что псалмы воспевались при богослужениях в присутствии большой группы молящихся<sup>241</sup>, свидетельствует содержание самих псалмов: в некоторых из них обращение приводится от имени народа, в других — от имени одного псалмопевца. Данный вопрос не раз становился объектом исследований, поскольку, в частности, интерпретация «я» и «мы» в Псалтири напрямую зависит от вопроса взаимосвязи народа и царя, который

---

<sup>240</sup> Staubli T. Performing Psalms in Biblical Times // *Biblical Archaeology Review*, 2018. P. 62-63

<sup>241</sup> Miller P.D. *The Religion of Ancient Israel*. Westminster: John Knox Press, 2000. P. 199

может выступать от имени всего Израиля<sup>242</sup>. Однако содержание «народных» (и не только) псалмов, характерная схема прошения, восхваления или жалобы, упоминания всеобщих страданий или всеобщего ликования — все это относится к сведениям, подтверждающим наличие связи между пением псалмов и культом.

Некоторые псалмы предположительно пелись по пути в храм, поскольку содержат соответствующие мотивы (Пс 83, 121), другие были непосредственной частью богослужения — например, Пс 131 может предварять богослужение, так как в нем говорится о предстоящем прибытии в храм<sup>243</sup>. Однако содержание псалмов — не единственный источник, по которому можно судить о возможных практиках. Так, упоминание процессий есть в 2 Цар 6:1-11, где процессия сопровождает ковчег Божий; в 3 Цар 8:33–40 описано собрание в храме с целью просить Господа об избавлении; в Иоил 2:15-17 пророк призывает собраться в храме, чтобы помолиться о пощаде; об использовании благодарственных песен в культе свидетельствует фрагмент 1 Цар 2.1-10, где молитва возносится у жертвенника; заверение о победе, встречающееся в некоторых псалмах, могло изрекаться священниками или пророками (см. 2 Пар 20:14–17).

О необходимости ежедневных служб утром и вечером говорят стихи Исх 29:38–42 и Числ 28:2–8, а о богослужении в субботу сказано в Числ 28:9-10. Эти и иные<sup>244</sup> фрагменты подтверждают возможность использования надписаний для обозначения указаний на исполнение определенного молитвословия в конкретный день седмичного круга или время суток. Однако сведений, которые позволили бы достоверно связать какой-либо псалмом с определенным обрядом или праздником, нет. Предпринимались

---

<sup>242</sup> См., напр., Gunkel H Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel. Macon, GA: Mercer University Press, 1998. P. 84. См. Также главу III в книге Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. I. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

<sup>243</sup> Ла Сор У., Хаббард Д., Буш Ф. Обзор Ветхого Завета. Одесса: Богомыслие, 1998. С. 470

<sup>244</sup> 4 Цар 2:5–8, Числ 28:11–15, Исх 23:15, Исх 23:16, Исх 34:22, Лев 23:5, Втор 16:16, 3 Цар 1:32–40, 4 Цар 23:21–23 и др.

попытки реконструировать некоторые обряды с помощью надписаний псалмов и их содержания — например, З. Мовинкель выдвинул теорию о праздновании восшествия Яхве на престол, а также обрядах, предполагающих использование растений в качестве оракулов (на основании цветения или нецветения), а также лилий<sup>245</sup>. Его работа была встречена критикой Г.-И. Крауса<sup>246</sup>, и в целом данные попытки реконструкции не получили широкой поддержки<sup>247</sup>.

Таким образом, мы можем с достаточной степенью уверенности утверждать, что проведение богослужений в соответствии с определенными устоями и правилами относительно *периодичности* является основанием для того, чтобы надписания, указывающие на дни недели или время суток, считать имеющими богослужебную функциональность. В отношении *тематической* направленности таких выводов сделать нельзя, поскольку в данном случае реконструкция ограничивается предположениями, не подкрепленными конкретными свидетельствами. Й.-Г. Краус предложил вариант реконструкции богослужения в праздник Кущей на основе содержания псалмов<sup>248</sup>, однако и подобные логически и тематически выстроенные рассуждения остаются лишь одной из возможных версий. В связи с этим сопоставить псалмы с тем или иным праздником, а значит с уверенностью определить их как часть устойчивой культовой практики, связанной с определенной ситуацией, не представляется возможным. Это уравнивает возможную богослужебную функциональность с иными предполагаемыми значениями надписаний в тех случаях, когда предпочтение одной из версии нельзя отдать в силу однозначного прочтения того или иного надписания.

---

<sup>245</sup> Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Basil Blackwell, Oxford, 1962. P. 214

<sup>246</sup> Kraus H.J. Worship in Israel, trans. G. Buswell. Richmond, VA: John Knox Press, 1966. P.205-207

<sup>247</sup> Так, теории А. Вейзера о празднике обновления завета также подверглись критике, см. Guthrie H.H. Israel's Sacred Songs, New York: Seabury, 1966. P. 19. См. также Brueggemann W. Worship in Ancient Israel. New York: Abingdon Press, 2005. P. 22, 26

<sup>248</sup> Kraus H.J. Worship in Israel, trans. G. Buswell. Richmond, VA: John Knox Press, 1966. P. 208-218

### 3.2. Применение псалмов в вавилонских богослужебных практиках

Как известно, ветхозаветные псалмы – не единственные представители этого жанра литературы. Наиболее часто проводятся параллели с вавилонскими и шумерскими псалмами<sup>249</sup>, в которых находится немало количество элементов, сходных с теми, что мы находим в псалмах иудеев. Мы предпримем попытку проанализировать особенности использования поэтических произведений в жанре псалмов в вавилонских богослужениях с целью определить, какова структура вавилонских псалмов, назначение их надписаний (точнее, колофонов) и общий характер настроения, а также, по выражению Г. Гункеля, их *Sitz im Leben*, в сравнении с ветхозаветными псалмами.

Поэзия Вавилона, Шумера и Ассирии, их молитвы и гимны отличаются большим разнообразием тематик. Несмотря на то, что на первый взгляд вавилонские псалмы содержат элементы, сходные с теми, что мы находим в ветхозаветных псалмах, следует быть очень осторожными в выводах относительно преемственности и влияния. Некоторые образы, которые могут показаться заимствованными, необязательно являются таковыми. И хотя псалмы и моления Вавилонии обладают определенной красотой, в них нет явного выражения межличностных отношений молящегося и божества,

---

<sup>249</sup> Необходимо отметить, что вавилонским и шумерским молитвенным произведениям нельзя однозначно усваивать наименование «псалом» в качестве единственно возможного определения, поскольку оно является переводом библейского термина מְזוּרָה, означающего, согласно словарю Брауна-Драйвера-Бриггса, «мелодию»; это слово восходит к глаголу זָמַר – «играть музыку, восхваляя Бога» (см. *New American Standard Exhaustive Concordance*). Технически слово «псалом» (ψαλμός), применяемое преимущественно к текстам Псалтири, не является прямым соответствием вавилонских песнопений, тем более что греческое ψαλμός относится к игре на струнном инструменте (букв. – «бряцанье»). Тем не менее, во многих исследованиях, посвященных ближневосточной литературе, принято именовать молитвенные произведения (или, по крайней мере, их часть) псалмами (например, этого принципа придерживаются Стивен Лэнгдон, Клаус Вестерманн, Герман Гункель и др.). Можно сказать, что такой подход во многом продиктован удобством обозначения ближневосточных произведений, особенно в их сопоставлении с ветхозаветными псалмами. В данном случае мы предпочтем не отходить от устоявшейся традиции. Кроме того, как свидетельствуют авторитетные словари (Оксфордский словарь, словарь Merriam-Webster), значение слова «псалом» (psalm) в настоящее время уходит от узкоспециализированного обозначения одного из 150/151 произведения, входящего в состав Псалтири, и наблюдается тенденция к большей генерализации – во многих из них «псалмом» называется «священная песнь, гимн, песнь восхваления, особенно в отношении Псалтири».

ощущения диалога души и Бога, которое чувствуется в ветхозаветных псалмах, что выражается в месопотамской литературе, прежде всего, в выборе лексики и большем акценте на самом божестве (или, как это часто наблюдается в вавилонской поэзии, отношениям между божествами), чем на чувствах и опыте самого псалмопевца<sup>250</sup>. Ассирийские псалмы отличаются некоторой самоповторяемостью и относительной скудностью разнообразия форм<sup>251</sup>, что мы увидим далее.

Исследование вавилонских псалмов представляется чрезвычайно важным для данной работы, поскольку из всего Ближнего Востока литература Месопотамии являет наибольшее сходство (по крайней мере, с сугубо *литературной* точки зрения) с литературой иудейской. Постоянные контакты между народами этого региона и культурный обмен могли способствовать своеобразной диффузии специфики литератур этих народов, в результате чего образы, лексика, структура, формы – словом, та словесная оболочка, в которую облечено богословие, – являет сходство в той мере, в которой форма не мешает содержанию. Именно поэтому для достижения цели настоящей работы необходимо проанализировать, могут ли ближневосточные источники сообщить нам информацию, которая поможет сделать выводы относительно религиозной функциональности надписаний (или иных форм привнесения дополнительной информации) молитвенных произведений.

Одной из главных проблем, с которыми сталкивается исследователь при изучении псалмов в контексте других ближневосточных литератур, является то, какой подход в данном случае является наиболее подходящим. С одной стороны, метод критики форм и поиск *Sitz im Leben* псалмов (как ветхозаветных, так и месопотамских) может дать нам многое: соотнесение

---

<sup>250</sup> В то время как тексты Псалтири говорят о молитве, призванной установить личностную связь с Богом (напр., Пс 41:2-3 и далее), вавилонские псалмы характеризуются большей дистанцированностью молящегося и меньшей степенью эмфатичности.

<sup>251</sup> Rogers R.W. *Cuneiform Parallels to the Old Testament*. 2nd ed. New York: Abingdon, 1926. P. 141

содержания псалма с культовым контекстом, поиск как можно большего количества сведений исторического характера (причем не в масштабах государства, а скорее объектом исследования становятся события из жизни псалмопевца), обоснование выбора того или иного выражения – словом, все те составляющие метода, которые присущи *Gattungsforschung* в том виде, в котором его представил Гункель, – могут помочь «заглянуть» в душу того, кто возносит молитву и объяснить как непонятные места, так и религиозную функцию тех или иных элементов. Однако на этом пути есть несколько препятствий, которые заставляют усомниться в правильности подобного выбора метода исследования.

Во-первых, культовый контекст зачастую выводится из содержания псалма, а не наоборот. Те теоретические построения, которые позволяют реконструировать ритуалы и практики, основываются на тех же текстах, для интерпретации которых используются результаты реконструкции. Подобная «круговая экзегеза», если можно так выразиться, представляет широкое поле для полемизирования и выдвижения новых теорий, однако этот подход, как представляется, не всегда приближает к истине: если исходить из того, что реконструкция культовой составляющей может быть ложной (а доказательствами, которые свидетельствовали бы об истинности предположений, могли бы быть новые археологические сведения о религиозных практиках, которых в настоящее время недостаточно), то и все последующие выводы также являются лишь субъективной интерпретацией. Примером тому может служить объяснение З. Мовинкелем (лишь отчасти перенявшим метод критики форм Гункеля, но сохранившим многие его особенности) надписания  $\text{לַלְיָאִים} :$  по его предположению, использование слова «лилия» свидетельствует о возможных обрядах, в ходе которых «откровения» и «знамения» открывались с помощью лилий<sup>252</sup>. Эта версия не находит прямого подтверждения в текстах Ветхого Завета и археологических

---

<sup>252</sup>

Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979. P. 214

данных, а сам Мовинкель аргументирует возможность «гадания», ссылаясь на жезл Аарона, а также указывая на то, какой смысл усваивается образу лилии в «Песне Песней».

Во-вторых, рассматривая псалмы исключительно в свете их *Sitz im Leben*, мы изымаем из них поэтическую составляющую. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью поиска той черты, за которой кончается религиоведение и библеистика и начинается литературоведение. Безусловно, рассмотрение псалмов не может проходить в отрыве от их словесной формы, но сам характер текстов, которые являются не просто религиозными, но богословскими, ставит нас перед рядом проблем: в какой мере псалмы – литература, а в какой – «крик души»? Где пролегает граница между следованием литературным традициям (которые отчасти разделяются и евреями, и жителями Месопотамии) и теми выражениями, которые употребляет псалмопевец вопреки законам поэзии и конкретного *Gattung*? Насколько допустимо превращение молитвенника в лирического героя? В какой мере происходит смешение псалмопевца-поэта и псалмопевца-молитвенника? И есть ли место в этом смешении для псалмопевца как служителя культа?

А. Берлин, подходя к Ветхому Завету как к культурному памятнику литературы, вовсе изымает псалмопевца из псалма, объявляя его «автором»<sup>253</sup>: подобно тому, как автор стихотворения о войне может писать от лица павших, автор псалмов необязательно является непосредственным свидетелем описываемых событий. Такой подход представляется крайностью, которая лишает псалом его ключевой функции – обращения к Богу, превращая его в предмет, обладающий художественной ценностью и

---

<sup>253</sup> Berlin A. *Speakers And Scenarios: Imagining The First Temple In Second Temple Psalms (Psalms 122 And 137)* // *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*. Boston: De Gruyter, 2017.

призванный быть лишь продуктом творческой деятельности, а не живым словом.

При анализе и сопоставлении ветхозаветных и месопотамских псалмов мы предпримем попытку рассмотреть внешние формы, не лишая их богословской (в каждом случае – своей) составляющей. Наблюдаемая преемственность внешних литературных форм, тем не менее, также может быть обманчивой – некоторые элементы (такие, как, например, общее построение обращения по схеме «обращение по имени – просьба – заключение») могут быть явлением общечеловеческим, соответствующим логике построения псалма как высказывания, поэтому для выявления религиозной функциональности ветхозаветных псалмов нас будет интересовать, прежде всего, сходство элементов структуры, специфичных для религиозных текстов-молений, а именно надписаний и колофонов, однако и иные параллели могут предоставить нужные сведения.

Следует также оговориться, что ввиду хронологической отдаленности рассматриваемых культурных пластов (традиции на момент перевода текста Писания на греческий и традиции, в которой появились шумерские и вавилонские молитвословия) целью сравнения псалмов ветхозаветных и вавилонских является не проведение прямых параллелей (как если бы наличие одной темы в ассирийской литературе могло бы служить доводом в пользу наличия таковой в эллинистическом иудаизме), но, во-первых, приведение доводов в пользу древности надписаний как таковых и, во-вторых, вероятности использования внутритекстовых указаний (надписаний, колофонов) в качестве богослужебных инструкций. Таким образом, обоснованием привлечения данного материала в контексте нашего исследования является апелляция к древности надписаний с учетом наличия подобных литературных элементов в еще более древние времена, а также поиск свидетельств практики комментирования молитвенных произведений в богослужебных целях.

а) *Структура псалмов, жанры и колофоны*

В числе вавилонских поэтических произведений, которыми мы располагаем, есть псалмы на тему восхваления богов, возвеличивания царя-бога, а также присутствуют и общенародные псалмы-плачи, которые поются после какого-либо важного исторического события, например, разрушения поселения врагом.

Как и в случае ветхозаветных псалмов, вавилонская поэзия может быть классифицирована по жанрам<sup>254</sup>. Так, мы видим псалмы-плачи и псалмы-восхваления, что некоторым образом отсылает нас к классификации ветхозаветных псалмов Г. Гункеля. В контексте нашей работы особенно важно то, что жанр псалма может не только быть выявлен, исходя из непосредственного содержания текста, но и определен с помощью колофонов, о которых речь пойдет далее. В целом, есть судить по доступному корпусу вавилонских и шумерских молений, дошедших до наших дней, тема восхваления богов явно доминировала: жалобные гимны уступают им по количеству. Прославление творений богов, множество эпитетов, акцент на плодородии и фертильности характеризуют большинство молитвенных произведений Вавилона<sup>255</sup>. Не менее важна тема священного бракосочетания. Так, при проведении праздников имитировалась женитьба богов (напр., Инанны и Думузи), роли которых играли царь и царица. Действо сопровождалось характерными любовными песнопениями, изобилующими эпитетами и обращениями, поэтому «любовную песнь», несомненно, можно также выделить в отдельный жанр.

---

<sup>254</sup> Zernecke, A.E. *Mesopotamian Parallels to the Psalms*. The Oxford Handbook of the Psalms. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 27

<sup>255</sup> Глухов С.В. Сотворение человека по шумеро-аккадским источникам // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2019. С. 89.

При сравнении вавилонских псалмов с ветхозаветными нельзя не заметить определенного сходства образов и стиля, однако первые явно отличаются самоповторяемостью. Если для поэтики Псалтири (и Ветхого Завета в целом) характерно повторение не дословное, но развивающее предыдущую мысль, поясняющее ее и представляющее с другой стороны<sup>256</sup>, то во многих образцах вавилонских псалмов наличествуют дословные повторения строк. Например, даже в таком эмоционально насыщенном тексте, как любовная песнь, псалмопевец не избегает буквального повторения:

«Сияющего родила, сияющего родила,

Царица сияющего родила.

Абисимти сияющего родила,

Царица сияющего родила»<sup>257</sup>.

Вавилонские псалмы-жалобы говорят примерно о том же, что и ветхозаветные: болезнь и страдания, страх и несчастья, притеснения со стороны власть имущих, Божий гнев, смертельная опасность и т.д. Однако в вавилонских песнях эти события описываются с менее выраженной эмфатичностью<sup>258</sup>: «По Твоему могущественному повелению, по властному проявлению Твоей Божественной ярости я сделался... больным и страдающим от боли. Твоего слугу схватила рука духа смерти и магии. Она провела меня через все страдания, и я исцелился»<sup>259</sup>. Описания жалоб,

---

<sup>256</sup> Ср. «Чужим стал я для братьев моих и посторонним для сынов матери моей...» (Пс 68:9), «...ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?» (Пс 6:6), «Утомлен я воздыханиями моими: каждую ночь омываю ложе мое, слезами моими омочаю постель мою» (Пс 6:7).

<sup>257</sup> «*Badbale* к Бау». Оригинальный текст доступен в Электронном корпусе Шумерской литературы (ETCSL) Оксфордского университета. (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.4.4.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c2441.1> . Дата обращения: 13.10.2019)

<sup>258</sup> Ср. «Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои» (21:15-17)

<sup>259</sup> Цит. по Gunkel. H Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel. Macon, GA: Mercer University Press, 1998. P. 157.

касающихся душевного состояния и бедственного положения молящегося, встречаются не так часто: «Я оборачиваюсь, но никто не берет меня за руку. Я кричу, но никто не приходит ко мне. Я даю волю стенаниям, но никто не слышит. Я преисполнен страданий. Я повержен и не в силах поднять глаз»<sup>260</sup>. Иногда жалоба излагается с помощью ярких метафорических образов: «Меня швыряет, как бурную волну, поднятую бушующим ветром. Сердце мое парит и трепещет, как птица в небе. Днем и ночью я стенаю, как голубь. Я подавлен и жалобно плачу. Скорбь и уныние овладели разумом моим»<sup>261</sup>. Мы читаем о «каждодневных несчастиях», о «призывах, которые никто не слышит»<sup>262</sup>, о «стонах и стенаниях»<sup>263</sup>. В этих элементах нельзя не заметить сходство с израильскими жалобами. Однако они – скорее исключения и, в отличие от библейских псалмов-жалоб, не являются характерными.

В вавилонских песнях этого жанра мы также находим соответствующие прошения. «Услышь мольбу мою. Прими горячее прошение мое»<sup>264</sup>, «Внемли гласу моему, прими молитву мою и услышь стенание мое»<sup>265</sup>.

Вавилонские и месопотамские псалмы-жалобы объединяет тема отчужденности псалмопевца, его одиночества: «Я оборачиваюсь, но никто не берет меня за руку. Я кричу, но никто не приходит ко мне. Я даю волю стенаниям, но никто не слышит. Я преисполнен страданий. Я повержен и не в силах поднять глаз»<sup>266</sup>.

Для шумерской поэзии характерно применение анафоры и эпифоры, особенно ярко проявлявшихся в гимнах. Как отмечает Г.В. Синило, «для

---

<sup>260</sup> Там же.

<sup>261</sup> Там же.

<sup>262</sup> Там же.

<sup>263</sup> Там же. Р. 157.

<sup>264</sup> Там же. Р. 158.

<sup>265</sup> Там же.

<sup>266</sup> Ср. «От всех врагов моих я сделался поношением даже у соседей моих и страшилищем для знакомых моих; видящие меня на улице бегут от меня. Я забыт в сердцах, как мертвый; я — как сосуд разбитый, ибо слышу злоречие многих; отовсюду ужас, когда они сговариваются против меня, умышляют исторгнуть душу мою» (Пс 30:12-14)

стилистики гимна характерно сочетание повествовательных эпических фрагментов от третьего лица с типично гимническими взываниями, обращениями к богу, обилием восклицательных конструкций»<sup>267</sup>.

Таким образом, хотя стилевая преемственность зачастую отмечается многими библеистами, нельзя сказать, что вавилонские и ветхозаветные псалмы являются зеркальными отражениями друг друга.

Вавилонские псалмы обнаруживают сходство с ветхозаветными не только относительно стиля и образов, но и в наличии пояснений к тексту, призванных нести или богослужебную, или экзегетическую, или идентификационную функцию – то, что в ветхозаветных псалмах практически всегда (за исключением הַהֲלֵלוּ) значит в начале, предваряет текст и потому называется надписанием, в других ближневосточных текстах приводится после самого текста и именуется колофоном. Подобные колофоны мы находим не только в вавилонских текстах, однако именно здесь они позволяют проследить определенную преемственность традиции.

Так, в «Любовной песни к царю»<sup>268</sup>, найденной на табличке из Ниппура, относящейся к первой половине второго тысячелетия до нашей эры, пылкие речи, адресованные Шу-Сину, четвертому правителю третьей династии Ура, заканчиваются фразой «Это есть *balbale* Бау». Что касается Бау, слова, стоящего в данном случае в родительном падеже, то, вероятно, жрица, составившая песнь, принадлежала к культуре богини Бау (или Баба, как ее еще называли). Однако нас более интересует термин *balbale*, который, предположительно, обозначает тип сочинения и имеет техническое значение. Подобное мы находим и в других вавилонских памятниках. Например, в поэме «Думузи и Энкимду», восстановленной по табличкам, также

---

<sup>267</sup> Синило Г.В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха. Минск: Издательский центр «Экономпресс», 1998. С. 96

<sup>268</sup> Здесь и далее приводятся названия и тексты шумерских, шумеро-аккадских и вавилонских произведений в авторском переводе, выполненном по материалам Электронного корпуса Шумерской литературы (ETCSL) Оксфордского университета.

найденным в Ниппуре и относящимся к тому же периоду, мы видим тот же термин: «Это есть *balbale*»<sup>269</sup>. Этот же колофон мы встречаем в любовной песни «Зеленые власы»<sup>270</sup>, также воспетой Шу-Сину, вероятно, той же жрицей. Еще один «*balbale* Инанны», посвященный Шу-Сину, использован в поэме «Жизнь есть пришествие твое»<sup>271</sup>, прославляющей царя. «*Balbale*» – один из самых распространенных колофонов, поскольку многие произведения подписаны именно этим термином: «Медовый человек» (обращено к анонимному царю и сосредоточено преимущественно на теме плодородия и фертильности), «Освободи меня, моя сестра», «Гимн Нинурте, богине плодородия» («Это есть *balbale*-песнь»), «Гимн самовосхваления Инанны и ее всесильности» («Это есть *balbale*-песнь Инанны»).

Традиция указания технических терминов после окончания повествования явственно проявляется во многих текстах корпуса шумерской литературы. В священной брачной песни «Думузи и Инанна» диалог брачующихся богов завершается замечанием «Это есть *durgar* Инанны»<sup>272</sup>. За ним следует дополнение: «Написано тростником на табличке, тростником». Термин *durgar*, согласно лексикону манустрипта *Proto-Lu* Сивила 1969 года, обозначает «трон», однако прямое значение может служить названием поэтического жанра, что отмечает и Крамер<sup>273</sup>.

Любовная песнь «Исступление любви»<sup>274</sup> прерывается замечанием «Это есть *sagidda*», а завершается словами «Это есть *sagarra. Tigi*-песнь Инанны». *Tigi*, вероятно, обозначает исполнение песни на лире, потому как соответствующая идеограмма является комбинацией концептов «певец» и «лира»<sup>275</sup>. «Песнь-*sagidda*» есть также первая часть «Гимна Экуру»<sup>276</sup>.

---

<sup>269</sup> См. также Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET) / Pritchard J.B. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1950. P. 42

<sup>270</sup> Там же. P. 644

<sup>271</sup> Там же. P. 645

<sup>272</sup> Там же. P. 637

<sup>273</sup> Там же.

<sup>274</sup> Там же. P. 640

<sup>275</sup> Там же. P. 648

Следует отметить, что в этом гимне произведено разделение на четыре разные части, три из которых подписаны как *sagidda*, *kiuruguda* и *sagarra*. Как отмечает Крамер, морфема *sa* в словах *sagidda* и *sagarra* означает «струна», в то время как *kiuruguda*, вероятно, относится к литургическому служению<sup>277</sup>. Эти же технические термины прослеживаются и в «Гимне Ур-Намну: строительство Экура и благословение Энлиля»: в то время как сам гимн назван «*tigi* Энлиля», произведение разбито на две песни – *sagidda* и *sagarra*.

В тексте «Думузи и Инанна. Молитва о воде и хлебе» мы встречаем загадочный колофон «*sir-nam-sub ' inanna-kam*» («*nam-sub*-песнь Инанны»).

Единственная дошедшая до нас шумерская колыбельная подписана *Ua-aiia* – это ономотопеический аналог слова «колыбельная». «Гимн Энлилю, правящему божеству вселенной» обозначен как «*irshemma*-песнь» (термин встречается также в «Ишкур и разрушение мятежной земли» («Это есть *irshemma* Ишкура»<sup>278</sup>)).

Согласно Лэнгдону, *sagar* в «Гимне Сину» означает тип мелодии, а *tigû* (синоним – *nar-balag*), под которое поется псалом, есть разновидность флейты<sup>279</sup>.

Некоторую уверенность в трактовке значений колофонов придает тот факт, что шумерский язык является агглютинативным, а значит, однозначность аффиксов позволяет с определенной долей категоричности относить технические термины к обозначениям музыкальных инструментов, манеры исполнения, вида песен и литургическим особенностям, поскольку мы можем руководствоваться семантикой отдельных морфем, входящих в состав колофона в целом (пример тому – *sagidda* и *sagarra*).

---

<sup>276</sup> Там же. P. 582

<sup>277</sup> Там же.

<sup>278</sup> Лэнгдон полагает, что *irshemma* означает «плач на двойной флейте», см. Langdon S. *Babylonian Liturgies*. Paris: P. Geuthner, 1913. P. 38

<sup>279</sup> Langdon S. *Babylonian Liturgies*. Paris: P. Geuthner, 1913. P. 277

В псалме «Стенание Ишме-Даган о Ниппуре», имевшем литургическое значение, неоднократно упоминается указание на используемые музыкальные инструменты и манеру исполнения при богослужении: «Под барабаны и цимбалы я пою»<sup>280</sup>, «Пойте под звуки лиры!»<sup>281</sup>. Колофоном второй части псалма служит «*ki-šub*» – «мелодия с поклонами» (в других фрагментах встречается вариант «мелодия поклонов»).

Как видно из приведенных выше примеров, традиция добавления технических примечаний к тексту была широко распространена. Помимо указаний на музыкальные инструменты и типы песен, практиковалось документирование процесса копирования табличек и идентификация автора (писца). Так, на третьей табличке корпуса *e-lum didara* («Поступь Превозносимого») в конце литургического текста присутствует следующая надпись: «Копия из Барсиппы, согласно оригиналу, написано и сопоставлено. Табличка Беликшура, сына Белишкунни, сына Иддин-Папсуккала, чтущего Небо».

Пожалуй, одним из самых интересных является колофон из литургического гимна Энлилю: «Молитва за кирпичные стены Экура, чтобы они вернулись на свое место: *молитвенная песнь*»<sup>282</sup>. Здесь мы видим прямое указание на тип молитвенного произведения, сходное с теми, что наблюдаются в ветхозаветных псалмах (*mikhtam*, *maskil* и др.).

Подобно псалмам Псалтири, вавилонские псалмы содержат дополнительные сведения, которые призваны сообщить читателю (а скорее – участнику богослужения) исторические подробности, особенности исполнения песни и музыкальные инструменты, которые принято использовать в данном случае. В колофонах упоминаются имена божеств, к

---

280 Там же. Р. 249

281 Там же. Р. 250

282 Там же. Р. 279

которым обращено моление, случай, в котором поется псалом, а также возможно указание на имя автора<sup>283</sup>.

В третьем тысячелетии до нашей эры профессиональные исполнители музыки были неотъемлемой частью храмового «штата»<sup>284</sup>, и сопровождение богослужебных текстов примечаниями относительно характера исполнения не являлись чем-то необычным – традиция внесения подобных обозначений в Месопотамии во втором-третьем тысячелетиях до нашей эры демонстрирует те же черты, что мы видим в ветхозаветных псалмах<sup>285</sup>. Более того, в аккадских текстах также прослеживаются те же функции колофонов: описание типа мелодии, применяемых инструментов и др.<sup>286</sup>.

Тем не менее, остаются нерешенными несколько вопросов, которые не позволяют нам утверждать полную преемственность традиции и повторение евреями вавилонских образцов надписаний/колофонов. В связи с отсутствием носителей языка и недостаточностью доступного материала невозможно с полной уверенностью заявить о том, что вавилонские термины, такие как *balbale*, *tigi* и *sagar*, однозначно указывают на музыкальные инструменты, давшие имя типу мелодии. Сопоставление различных фрагментов гимнов и археологические находки позволяют лишь сделать соответствующие предположения, однако данная теория о том, что обозначение инструментов – ключевая функция надписаний (несомненно, являющаяся фактически общепринятой), не может быть истиной в последней инстанции<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> Wilson R.D., A Scientific Investigation of the Old Testament. Revised by Edward J Young, Chicago: Moody Press, 1959. P. 141

<sup>284</sup> Sarna N.M. The Psalm Superscriptions and the Guilds // Studies in Jewish Religions and Intellectual History, ed. Siegfried Stein and Raphael Loewe. Alabama: University of Alabama, 1979. P. 287

<sup>285</sup> Tsumura D.T. Hymns and Songs with Titles and Subscriptions in the Ancient New East // Exegetica, 1992. Vol. 3. P. 1-7

<sup>286</sup> Sawyer J. An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm-Headings // Transactions of the Glasgow University Oriental Society 22, 1970. P. 28-29.

<sup>287</sup> См. Lama A.K The early composition of the Psalter with special reference to the superscripts. Deerfield: Illinois, 2004. P. 22

Помимо редких исключений (таких, как «молитвенная песнь» в литургическом гимне Энлилю), вавилонские колофоны в значительной степени отличаются от ветхозаветных надписаний по содержанию. В Псалтири не столь много неизвестных современной науке терминов (напр., *gittith*), которые можно отнести к музыкальным инструментам, и надписания характеризуются большим разнообразием и подробностью сведений в частности.

Анализируя месопотамские псалмы, можно отметить и еще одну особенность, которая прослеживается и в ветхозаветных псалмах, а именно неизвестное указание в середине молитвенного произведения. В шумерских псалмах это *sagidda*, *kiuruguda* (*kirugu*<sup>288</sup>) и *sagarra*, в ветхозаветных – загадочное  $\text{פָּזֶן}$ .

Среди общих черт вавилонского и еврейского пластов литературного творчества можно выделить следующие:

1. Указание на тип произведения (молитва, плач, песнь). Это одно из ключевых наблюдений, которое следует сделать при анализе вавилонских молений – на Ближнем Востоке третьего-второго тысячелетия до нашей эры определенно существовала традиция определения жанра псалма (однако не все молитвенные произведения сопровождались колофонами<sup>289</sup>).
2. Указание типа исполнения мелодии. Хотя этот пункт является спорным, большинство библеистов относит малопонятные

---

<sup>288</sup> Встречается в «Плаче по Шумеру и Уру», см. Электронный корпус Шумерской литературы (ETCSL) Оксфордского университета (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.2.3&display=Crit&charenc=gcirc#> Дата обращения: 13.10.2019).

<sup>289</sup> Насколько можно судить по имеющимся месопотамским текстам, колофоны употребляются в плачах (напр., «Плач по Шумеру и Уру»), текстах для празднования священного брака и гимнах. При этом строгих правил указания колофона не прослеживается: в рамках каждого жанра могут быть как подписанные тексты, так и тексты без колофонов. Особенно часто колофоны встречаются в текстах празднования священного брака.

термины надписаний Псалтири к числу обозначений музыкальных инструментов и соответствующих мелодий<sup>290</sup>.

3. Употребление дополнительных указаний в середине текста.

4. Неоспоримая древность вавилонских колофонов свидетельствует в пользу древности и аутентичности надписаний Псалтири<sup>291</sup>.

Среди множества загадок надписаний и колофонов есть и еще одна – вопрос причины трансформации последних в первые. О том, что побудило еврейских писателей переместить дополнительные сведения из конца в начало, достоверно неизвестно, однако эту тенденцию можно проследить даже в Септуагинте, поскольку в МТ  $\eta\lambda\lambda\eta\iota\omega$  значит как в начале, так и в конце псалмов 146-150, в то время как в греческом тексте расположение «Аллилуйя» отличается.

#### *б) Применение псалмов в богослужении*

Псалмы являлись неотъемлемой частью вавилонского богослужения и исполнялись специально назначенными людьми – псалмопевцами, которые хотя и не имели полномочий совершать ритуалы, но обладали прерогативой пения псалмов под музыкальный аккомпанемент. В число псалмопевцев входили и женщины<sup>292</sup>

Как уже отмечалось выше, одним из празднеств, сопровождавшихся пением псалмов и игрой на музыкальных инструментах, являлось чествование божественного бракосочетания, которое олицетворяли в ритуале царь и царица. Ритуал священного брака совершался ежегодно и знаменовал новый год по шумерскому календарю.

---

<sup>290</sup> Пожалуй, самым ярким представителем этой теории является З. Мовинкель, рассматривавший подавляющее большинство надписаний и псалмов в целом исключительно в контексте культа.

<sup>291</sup> Подробное исследование вопроса аутентичности надписаний Псалтири см. у Fraser J.H. The Authenticity of the Psalm Titles. PhD diss., Grace Theological Seminary, 1984.

<sup>292</sup> Langdon S. Babylonian Liturgies. Paris: P. Geuthner, 1913. P. 13

В отличие от древнееврейских празднеств, для вавилонских богослужений характерно чествование «мертвого бога» Думузи, соответствующий культ которого, вероятно, отправлялся с целью восхваления жизни и восстановления природы в круговороте времен года.

Вавилонские богослужения уходят корнями в шумерские культы, и даже шумерский язык использовался преимущественно как богослужебный вплоть до начала новой эры<sup>293</sup>. Далеко не сразу предпринимаются попытки языковой адаптации и переложения литургических текстов на местные языки.

Первые литургические практики региона появились в среде шумеров. Из самых ранних текстов, дошедших до нас из эпохи, предшествующей правлению Саргона, мы узнаем о техническом термине *gala*, которым обозначались псалмопевцы. Мы не располагаем непосредственно литургическими текстами тех времен, однако из текстов других тематик мы узнаем, что *gala* присутствовали на всех службах. В частности, они пели на похоронах, аккомпанируя себе на инструменте *balag* (лира). Тем не менее, при обозначении слова другой идеограммой смысл концепта менялся на обычного слугу, поэтому о статусе псалмопевца как священнослужителя в этот период говорить, вероятно, не приходится. О том, что исполнители псалмов присутствовали на всех богослужениях, свидетельствует и «Моление к Энлилю», в котором неоднократно упоминается, что псалмопевец обращается к богу<sup>294</sup>.

Помимо лиры, псалмопевцы использовали для аккомпанемента такие инструменты, как барабан, тамбурин и флейта. Однако пение оставалось, насколько мы можем судить, единственной прерогативой исполнителей

---

<sup>293</sup> Langdon S. Babylonian Liturgies. Paris: P. Geuthner, 1913. P. 6. Также см Gelb, I.J. Sumerian Language // Encyclopedia Britannica. Encyclopædia Britannica, inc., 2019. [https://www.britannica.com/topic/Sumerian-language Access date: 10.11.2018]

<sup>294</sup> Там же. P. 8

псалмов – они не были священниками в истинном смысле этого слова и не имели права дотрагиваться до священных предметов культа.

Псалмы и песнопения использовались не только на свадьбах, но и при освящении храмов и других зданий. При этом псалмопевцы, не имея дозволения совершать ритуалы, обязательно присутствовали на событии в сопровождении «главного литургиста». Следует подчеркнуть, что несмотря на «несвященное» положение певцов, они занимали чрезвычайно важное место в культе.

Некоторые богослужения были посвящены оплакиванию потерянных или разрушенных городов или строений: так, восстановление храма предполагало его предварительное разрушение врагами, и псалмы-жалобы, которые сопровождали плачи, могли петься не только псалмопевцами, но всеми присутствующими.

Среди псалмопевцев, как отмечалось выше, были и женщины – об этом говорят археологические находки, такие как глиняные фигурки женщин, держащих тамбурин. Одним из главных персонажей плачей и богослужений была богиня Иштар, представлявшаяся в образе скорбящей матери и потому называвшаяся «Госпожой Псалмопения»<sup>295</sup>.

На закате Вавилонской и Ассирийской империй псалмопевцы превращаются в своеобразную гильдию ученых и писцов, изучающих литургические тексты. Старый музей в Берлине располагает обширной коллекцией литургической библиотеки, созданной вавилонскими псалмопевцами во втором и первом веках до нашей эры.

Помимо *gala* (исполнителя низшего ранга, единственной обязанностью которого было ублажение богов), псалмопевец мог обозначаться и другим словом – *lagar*, которое впоследствии трансформировалось в *labar*. Тем не

---

<sup>295</sup>

Langdon S. Babylonian Liturgies. Paris: P. Geuthner, 1913. P. 24

менее, скорее всего, эти обозначения являются лишь синонимами, и между функциями *gala* и *labar* разницы не было.

С проникновением магических ритуалов в богослужения появляется новый разряд псалмопевцев, идеограмма которых читается как *zur* («молиться», «молитва»). Тем не менее, прямых свидетельств того, что эта категория певцов помогала чародеям в их обрядах, нет. Отдельная «каста» псалмопевцев под названием *kalû* специализировалась на исполнении псалмов-жалоб; в частности, они пели плачи о Таммузе.

Перечисленные наименования и идеограммы – далеко не единственные, и в вавилонских текстах можно встретить и другие свидетельства деления исполнителей псалмов на определенные круги.

Все приведенные исторические сведения о псалмопевцах могут помочь нам лучше понять, какое значение могут иметь колофоны и обозначаемые ими, вероятно, жанры и типы мелодий. Развитая система служителей хора может свидетельствовать и о развитой системе песнопений, при которой каждая песнь, а точнее, ее тип, исполнялись определенными псалмопевцами с использованием характерных инструментов. Таким образом, институт псалмопевцев является косвенным аргументом в пользу того, что вавилонские аналоги надписаний несут исключительно богослужебную функцию. Однако не стоит забывать, что этот аргумент лишь косвенный, поскольку наличие практики процессий и поклонов во время молений, использование определенных инструментов являются только гипотезами, основанными на трактовке колофонов с достоверно неизвестным значением, что оставляет вопрос об их функции открытым.

### 3.3. Классификация функций надписаний ветхозаветных псалмов (на основе полученных данных)

Выявление религиозных функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов требует не только лингвистического и исторического анализа, но и решения вопроса о том, насколько интерпретация их патристическими авторами, чье мнение является основным источником аллегорического толкования, соотносится с той традицией, в рамках которой осуществлялся перевод с еврейского языка на греческий. Здесь мы сталкиваемся с проблемой, решение которой не входит в задачи настоящей работы (и едва ли оно может быть найдено без привлечения материалов из смежных дисциплин и областей, также рассматривающих Септуагинту в качестве объекта исследования, но в другом ракурсе — как результат переводческой деятельности), однако оно необходимо для обоснованного анализа рассматриваемых текстов и выбора в пользу той или иной гипотезы. Данная проблема состоит в том, что, как показало исследование надписаний в Главе 2, наиболее общее разделение значений надписаний лежит в сфере буквального и аллегорического. Первое имеет своим предметом богослужебные указания, имеющие практическое, организационное значение. Второе же является результатом экзегезы — по определению необъективной интерпретации, обусловленной традицией, в которой существует интерпретирующая личность. И если вопрос соотношения традиций LXX с контекстом появления протографа является темой для отдельного исследования и в нашем случае представляется второстепенным в силу того, что объектом являются древнегреческие надписания, для которых еврейский вариант является фоном (а значит, перспектива получается хронологически реверсивной — более поздний документ рассматривается как отдельный материал, сформированный иной традицией, и поэтому более ранний по отношению к нему документ имеет дополняющее значение), то восточно-христианская экзегетическая интерпретация, приводящаяся в

качестве одной из альтернативных точек зрения, требует пояснения своей обоснованности в качестве наиболее важной.

Изложение смысла надписаний святыми отцами в соответствии с христианским мировоззрением не является привнесением извне — мотивы, прослеживающиеся в их объяснении надписаний с учетом контекста самих псалмов, не противопоставлены ветхозаветной традиции. Ожидание пришествия Мессии и Царствия Божьего, через призму которого выстроена святоотеческая экзегеза Псалтири, характерны и для традиции, в которой слагались рассматриваемые псалмы. Устремленность в будущее, в грядущий век, которая часто становится основой выявляемого святыми отцами смысла, явственно следует и непосредственно из содержания псалмов, где пребывание с Богом является одной из распространенных тем. Образы, с помощью которых проводятся параллели и объясняются смыслы, также не являются внешними, но взяты из Писания — либо Ветхого, либо Нового Завета (который также отсылает нас к Псалтири). Таким образом, святоотеческая интерпретация имеет преимущество над умозрительными заключениями, основанными на «нейтральном», критическом анализе, поскольку близость с точки зрения как хронологической, так и традиционной имеет большую значимость при выборе парадигмы, в рамках которой следует рассматривать надписания. «Нейтральность» необязательно свидетельствует о большей достоверности и несомненном преимуществе объективности<sup>296</sup>, поскольку если предметом исследования является религиозный феномен, это неизбежно ведет к необходимости использования «призмы» — традиции.

Строгая классификация *псалмов* относительно надписаний и их функций не представляется возможной, поскольку надписания с разными значениями могут сочетаться в одном и том же псалме, а объединение их в

---

<sup>296</sup> Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского Университета, 2019. С. 24

группы относительно «совокупного» значения надписаний невозможно вследствие отсутствия видимой логики тяготения одних надписаний к «соседству» с другими. Классификация *надписаний* также не может быть однозначной в силу двух факторов. Во-первых, с высокой степенью достоверности выявить значение надписаний псалмов, используя имеющиеся научные данные, нельзя — можно лишь обзреть имеющиеся гипотезы и выбрать среди них ту, которая является наиболее обоснованной. Во-вторых, вследствие данной неопределенности, некоторые надписания, не имея приоритета возможной богослужебной функции над возможной духовной функцией, могут относиться к нескольким категориям сразу. Такая классификация возможна, однако она была бы спекулятивной. Наиболее реальным на данном этапе научной разработанности проблемы представляется составление классификации возможных *функций* древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, поскольку этот круг функций выведен на основе совокупного анализа лингвистических, исторических, религиоведческо-компаративных и теологических данных, представленных в предыдущих главах.

В ходе нашего исследования в Главе 2 не были упомянуты некоторые надписания, а именно те, которые имеют жанроопределяющее или *историческое* значение. Поскольку комментарии исторических ситуаций не входят в задачи данной работы, надписания, явным образом указывающие на определенную ситуацию, которой приписывается псалом, можно вынести в отдельную функциональную группу без анализа каждого надписания. Значения подобных надписаний не представляют затруднений, поскольку они являются развернутым описанием того *Sitz im Leben*, в котором оказался псалмопевец, воспевающий это молитвословие. Сложнее определить функцию этой группы. Какую цель преследует человек, снабжающий псалом столь подробным комментарием? Даже с учетом постулируемой древности

надписаний<sup>297</sup> ясно, что комментарий был добавлен позже, а не в момент совершения действия, описанного в надписании. Возможными причинами добавления исторических надписаний могут быть следующие:

- Информированная. Предоставление фактической информации, дополняющей Предание и способствующей изустной передаче из поколения в поколение.
- Научающая. Ссылка на определенную историческую ситуацию, известную всему народу, помогает понять душевное и эмоциональное состояние псалмопевца, что позволяет спроецировать «прецедент» пения этого псалма на современные ситуации, в которых оказывается народ или отдельная личность, и использовать псалом в качестве образца.

Маловероятно, что исторические надписания имеют богослужебную функцию, поскольку это означало бы тематическое посвящение обрядов или праздников событиям из жизни упоминаемых в надписаниях личностей, в то время как праздники, насколько позволяют судить имеющиеся данные, были посвящены более глобальным событиям, таким как воспоминание об исходе из Египта и др.

*Жанроопределяющие* надписания суть следующие: ᾠδὴ (песнь, *shir*), ψαλμός (псалом, *mizmor, shiggayon*), προσευχή (молитва, *tephilla*), ἄνεσις (хвала, *tehillah*). (Возможно, к ним также относится ἀλληλουῖα (аллилуиа, *hallelujah*)). В еврейском тексте, за исключением *shiggayon*, все они определяются однозначно как вид песни/молитвословия, исходя из значения самого слова. *Shiggayon* считается типом песнопения, предположительно плачевного<sup>298</sup>; в Септуагинте это надписание также передано словом ψαλμός. Установить точное техническое значение этих терминов не представляется

---

<sup>297</sup>

См. J.H. Fraser. The Authenticity of the Psalm Titles. PhD diss., Grace Theological Seminary, 1984.

<sup>298</sup>

Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1962. P. 209

возможным, поскольку типам не соответствует какая-либо уникальная характерная комбинация смысловых и иных составляющих. Например, молитвой (προσευχή) названы псалмы 16, 85, 89, 101 и 141: все они имеют общие черты (выражается надежда на милость Божью или уверенность в Его помощи псалмопевцу; наличествует имплицитное указание на пребывание с Богом, на срок/время суток или предельное время, а также на Господа как Судью), однако эти черты не уникальны для псалмов с соответствующим надписанием и встречаются в подобных комбинациях и в других молитвословиях. Очевидно, что «песнь» и «псалом» обозначают различные понятия — это следует из совместного их употребления в некоторых надписаниях. Можно утверждать только то, что эта категория надписаний с большой вероятностью имеет богослужебное значение. Доказательством этому может служить псалом 91: в нем явно указывается, что данный псалом-песнь предназначен для пения в субботу (Ψαλμὸς ᾠδῆς, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου), а стих 4 содержит дополнительные сведения о подходящих музыкальных инструментах (ἐν δεκαχόρδῳ ψαλτηρίῳ μετ' ᾠδῆς ἐν κινθάρῳ). Этот фрагмент важен еще и потому, что отражает последовательность LXX при переводе технических музыкальных терминов: слово *higgayon* с неоднозначным значением на иврите вновь передано как «песнь». Это может свидетельствовать как о потере связи с традицией, в рамках которой было принято разделение на типы или виды молитвословий, так и о намеренной генерализации — в то время как разделение на «песнь» и «псалом» сохранено, более узкие термины *shiggayon* и *higgayon* переведены с помощью той же лексики. Таким образом, данная группа надписаний имеет жанроопределяющую и, как следствие, вероятную богослужебную функцию.

Богослужебная функциональность может подразделяться на несколько аспектов. Первый, как было сказано выше, представлен жанроопределяющими надписаниями. Второй — надписания, *указывающие на периодичность или время суток* (содержащие сведения о том, в какой

именно день недели или в какое время должен читаться псалом). К ним можно отнести надписания εἰς τὸ τέλος («в конец»), ὑπὲρ τῆς ὀγδόης («о осмом»), τῆς μιᾶς Σαββάτων («единыя от суббот»), εἰς ἀνάμνησιν περὶ τοῦ σαββάτου («в воспоминание о субботе»), ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς («о заступлении утреннем»), δευτέρα σαββάτου («второя субботы»), εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου («в день субботный»), εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου («в день предсубботный»), τετράδι σαββάτου («в четвертый субботы»). Для некоторых из этих псалмов, как было сказано в Главе 2, вероятная богослужебная функция является не единственной: возможно сочетание буквальных и аллегорических значений, которые не исключают друг друга. Если псалом является частью богослужения, тематически приуроченного к определенному дню или событию, логично предположить, что возможные богослужебные и духовные смыслы не только не противоречивы, но и могут дополнять друг друга.

Третий аспект богослужебной функциональности — указания имени. Это — группа т. н. «именных» надписаний. Вопрос о значении надписания о Давиде (*ledavid*) в еврейском языке остается открытым, в греческом тексте оно более определено и находится в соответствии (употреблено в значении принадлежности) с другими именными надписаниями (Асаф, Моисей и др.). Поскольку в большинстве случаев это имена, непосредственно связанные с богослужением (левитами и пением псалмов), можно предположить, что указание имени Давида, который является ключевой фигурой в истории сложения подобных молитвословий, также имеет отношение к культу. Псалмы, надписанные именем Давида, могли бы послужить для создания отдельной классификации с учетом того, какую эта группа псалмов в сочетании с иными надписаниями дает информацию о самом Давиде, тем самым формируя его портрет, однако этот вопрос требует отдельного исследования.

Четвертый аспект богослужебной функциональности — *ситуационный*. Здесь, как и в случае с некоторыми надписаниями, указывающими на периодичность или время суток, может иметь место сочетание смыслов, богослужебно-практического и духовного. В буквальном смысле надписания данной группы могут являться инструкциями к пению псалма в определенной богослужебной ситуации. К ним относятся ἐξοδίου σκηνῆς («исхода скинии»), ὑπὲρ τῶν ληνῶν («о точилех»), πρὸ τοῦ χρισθῆναι («прежде помазания»), τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ οἴκου («обновления дому»), ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένου («о людех, от святых удаленных»), Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν («песнь степеней»).

*Анагогическо-дидактическая функциональность* представлена категорией надписаний, которые можно разделить на два типа: *эсхатологические* и *учительные*. К первому относятся надписания, предположительно передающие информацию о духовном содержании псалма и указывающие на необходимость рассмотрения текста молитвословия в контексте мессианских ожиданий или изменений, которым должно произойти с человеком и миром. Среди них — εἰς τὸ τέλος («в конец»), ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς («о заступлении утреннем»), ὑπὲρ τῆς κληρονομουσης («о наследствующем»), ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως («песнь псалма воскресения»).

*Учительные* надписания — одна из наиболее обширных категорий. Она объемлет надписания с духовным смыслом, призванным сообщить о связи текста псалма с такими темами, как изменение души и ее путь к обновленному состоянию, Божественные деяния, состояние души в момент молитвы (научение молитве посредством псалмов), добродетель и др. К ним можно отнести ἐξοδίου σκηνῆς («исхода скинии»), ὑπὲρ τῶν ληνῶν («о точилех»), ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ («о тайных сына»), τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ οἴκου («обновления дому»), ἐκστάσεως («изступления»), συνέσεως

(«разума»), εἰς σύνεσιν («в разум»), ὑπὲρ τῶν κρυφίων («о тайных»), μὴ διαφθείρης («да не растлиши»), ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων («о изменшихся»), ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως («о мирстем бытии»), ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ («о возлюбленном»), ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένου («о людех, от святых удаленных»), τοῦ ἀποκριθῆναι («еже отвещати»), Ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν («песнь степеней»), εἰς στηλογραφίαν («в столпописание»).

Таким образом, общая классификация функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов может выглядеть следующим образом:

- Богослужебные:
  - Жанроопределяющие надписания;
  - Надписания, указывающие на периодичность или время суток;
  - Именные надписания;
  - Ситуационные надписания.
- Исторические;
- Анагогическо-дидактические:
  - Эсхатологические;
  - Учительные.

Целью надписания псалмов является обозначение их места в религиозной жизни — будь то общественные богослужебные практики или духовное чтение для частной молитвы. Древнегреческие надписания псалмов расширяют контекст самих молитвословий, помогают проникнуть глубже в их содержание и указать направление мысли, соответствующей молитвословию.

## **Выводы**

Анализ богослужебного применения псалмов показал, что свидетельства их литургического использования есть как в самой Псалтири, так и вне ее. Археологические данные и сам текст Писания подтверждают, что молитвословия воспевались под аккомпанемент музыкальных инструментов, что может служить обоснованием возможности усвоения надписаниям ветхозаветных псалмов богослужебных функций.

Применение молитвословий в жанре псалма и использование музыкальных инструментов при пении в ассирийской культуре, во-первых, свидетельствует о древности надписаний и долгой истории практики надписания богослужебных песнопений и, во-вторых, является аргументом в пользу распространенности богослужебной функции внутритекстовых комментариев на Ближнем Востоке в рассматриваемый период.

На основании данных, полученных в результате исследования, проведенного в трех Главах, нельзя составить классификацию надписаний или же псалмов относительно религиозной функции первых, поскольку в силу многозначности большинства из них такая классификация была бы необоснованной и неустойчивой. Однако возможно составление классификации возможных функций надписаний, поскольку если усвоение конкретной функции конкретному псалму нельзя утверждать категорично, представляется уместным определить круг возможных функций, который в основе своей устойчив и может быть выявлен с должной степенью достоверности. Классификация функций древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, представленная в третьем параграфе, позволяет утверждать, что значения надписаний не ограничивались лишь богослужебными инструкциями, но представляли различные аспекты применения псалмов в религиозной жизни того времени.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе был произведен анализ ранее выполненных исследований отечественных и западных ученых в области богослужебного применения псалмов и лингвистического анализа Псалтири. В результате этого удалось установить, что имеющиеся на данный момент научные труды рассматривают преимущественно Масоретский текст, и лишь в некоторых, редких случаях надписания Септуагинты выступают объектом монографий. Религиозная функциональность рассматривается преимущественно в свете возможных богослужебных значений надписаний.

Также был приведен обзор толкования псалмов и их надписаний святыми отцами, из которого следует, что основным направлением мысли была аллегорическая интерпретация, предусматривающая усвоение надписаниям эсхатологических, аскетических, научающих и иных духовных коннотаций. Толкование надписаний в богослужебном смысле встречается, однако интерпретация с точки зрения соотнесения содержания псалма и возможных значений, имеющих отношение к состояниям души, ее совершенствованию, веку грядущему и домостроительству Божию является определяющей для данной точки зрения. Поскольку в нашей работе мы исходим из того, что святоотеческая экзегеза является по преемству продолжением традиции, в рамках которой осуществлялся перевод на греческий язык, а не сторонним привнесением христианских аллюзий, эти свидетельства (а равно факт наличия аллюзий в других книгах Писания и использование аллегорического метода в раннем христианстве) являются аргументом в пользу возможности усвоения надписаниям аллегорических значений и духовных функций.

Выполнен анализ соотнесения различных вариантов надписаний, а именно еврейского и греческого текстов. Проводятся сопоставления возможных смыслов и коннотаций на основе материала других текстов Священного Писания (употребления тех или иных лексических единиц в различных контекстах). Произведен лексико-семантический анализ древнееврейских и древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов, в результате которого сделан вывод о потенциальной многозначности большинства надписаний.

Кроме того, приведены сведения о богослужебном применении псалмов — как в практике иудеев, так и в более древнем периоде в месопотамской культуре. Факт использования молитвословий для воспевания при богослужении, а также наличие развитой системы праздников, храмовых служителей, участвующих в пении, и явные указания на применение конкретных музыкальных инструментов свидетельствуют о возможности усвоения некоторым надписаниям богослужебных функций.

С учетом всей этой информации была составлена классификация функций древнегреческих надписаний, включающих в себя богослужебные (в свою очередь подразделяющиеся на жанроопределяющие, времяопределяющие, именные и ситуационные), исторические и духовные (эсхатологические и учительные) функции. Категоричное отнесение конкретных надписаний к определенной функции зачастую невозможно, поскольку содержание псалма, контекст употребления используемых лексических единиц и иные факторы, упомянутые в работе, не позволяют интерпретировать их функцию однозначно, и соотнесение надписания с определенной функцией необязательно означает невозможность усвоения ему нескольких функций одновременно.

Таким образом, мы пришли к выводу, что религиозная функциональность древнегреческих надписаний ветхозаветных псалмов

является комплексом, который включает в себя функции, отражающие различные аспекты применения псалмов в религиозной жизни того времени (богослужебная, духовная-научающая, историческая и др. в соответствии с представленной классификацией).

Древнегреческие надписания ветхозаветных псалмов характеризуются большим вниманием к аллегорической интерпретации по сравнению с надписаниями на иврите. Вследствие этого функции надписаний в Септуагинте и Масоретском тексте могут не совпадать.

Большинство надписаний греческого текста можно толковать неоднозначно, поэтому и усвоение функций также не может быть категоричным.

Сам феномен надписания псалмов не является литературным или литургическим нововведением, но уходит корнями в предыдущие эпохи, что подтверждается наличием сходных элементов с преимущественно богослужебными функциями в месопотамской молитвенной традиции. Тем не менее, нельзя говорить о полной преемственности, поскольку, сохраняя некоторые черты, присущие внутритекстовым комментариям Леванта, ветхозаветные надписания отличаются от них, что наиболее явно прослеживается именно в греческом тексте, где доля богослужебной составляющей религиозной функциональности надписаний псалмов ниже таковой в еврейском тексте.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Источники*

1. *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М.: Благовест, 2011.
2. *Василий Великий, свт.* Творения. Том 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Благовонница, 2008.
3. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Том 2. М.: Типография М. Готье, 1861.
4. *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1907.
5. *Иероним Стридонский, св.* De viris illustribus PL T. 23. Col. 601–719.
6. *Иероним Стридонский, св.* Да будут одежды твои светлы: Сб. писем / Сост. И.Г. Шахматова. М.: Из-во Сретенского монастыря, 2006.
7. *Иринея (Клементьевский).* Толкование на Псалтырь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами архиеп. Иринея (Клементьевского). ч. 1-2. Изд. 9-е. М.: Синодальная типография, 1903.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование Евангелия от Матфея. В 2 тт. М.: Издательство «Правило Веры», 2014.
9. *Иоанн Златоуст, свт.* Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Том II. Беседы на псалмы. М.: «Ковчег», 2006
10. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 5. СПб.: СПбДА, 1899.
11. *Максим Исповедник, прп.* Толкование на 59 псалом / Пер. и коммент. А.И. Сидорова // Символ 22, 1989. С. 187-198. Переизд.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 208-214.
12. *Марк Туллий Цицерон.* Философские трактаты. М., «Наука», 1985.

13. *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. В 2 т. Т. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
14. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. Благовестник. В 4 тт. Т. 1. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2013.
15. Электронный корпус Шумерской литературы ETCSL Оксфордского университета. [<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.4.4.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c2441.1>  
Дата обращения: 13.10.2019]
16. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET) / Pritchard J.B. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1950.
17. *Augustine of Hippo.* Expositions on the Book of Psalms: Psalms 53-75. J.H. Parker, 1849.
18. *Eusebius of Caesarea.* Commentarii in Psalmos, 23.125. Irvine: Thesaurus Linguae Graecae, 2018.
19. *Jerome, st.* Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis. Oxford: Clarendon Press, 1995.
20. *Rahlfs, A., ed.,* Septuaginta, 9th ed., 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.

### ***Список литературы***

1. *Аванесов, С. С.* Введение в историю религий: Лекции, прочитанные на Богословских курсах при Томской Духовной Семинарии. Томск: Оптимум, 2002.
2. *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб.: Изд-во “Дмитрий Буланин”, 1999.

3. *Вевюрко, И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Изд. 2-е. М.: Издательство Московского Университета, 2019.
4. *Вишняков, Н., о.* Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при Санкт-Петербургской Духовной Академии. Выпуск 3. Толкование на Псалтирь. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1880.
5. *Глубоковский, Н.Н.* О значении надписания псалмов // Сборник Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. №12. М., 1889. С. 567-601.
6. *Коляда, Е.* Библейские музыкальные инструменты. К проблеме идентификации и перевода // Альфа и Омега, №18, 1998.
7. *Кьеркегор, С.* Полевая лилия и птица небесная: Три благочестивые беседы. Пер. Лызлов А. // «Альфа и Омега», №1, 2007. С. 188-203.
8. *Лазаренко, О.М.* Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири на материале ментальной лексики / автореферат диссертации кандидата филологических наук. М., 2008.
9. *Ла Сор, У., Хаббард, Д., Буш, Ф.* Обзор Ветхого Завета. Одесса: Богомыслие, 1998.
10. *Лопухин, А. П.* Толковая Библия. Ветхий Завет. Т. 3, 4. М.: Даръ, 2009.
11. *Лявданский, А. К., Барский, Е. В., Грилихес, Л., прот.* Еврейский язык // Православная энциклопедия. Том XXVII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008.
12. *Разумовский Г., прот.* Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТГУ, 2013.
13. *Сагарда, Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
14. *Селезнев, М. Г.* Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: ПСТГУ, 2008. С. 56-61.

15. *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 – XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб.:2014. С. 842-852.
16. *Синило, Г.В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха. Минск: Издательский центр «Экономпресс», 1998.
17. *Ткачев, Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011.
18. *Феогност, арх.* Некоторые замечания о надписаниях псалмов // Журнал Московской Патриархии. №12. М., 1954. С. 56-62.
19. *Шохин, В. К.* Философия религии и её исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010.
20. *Allegro, J.M.* Qumran Cave 4, vol. 5. Discoveries in the Judaean Desert Oxford: Clarendon Press, 1968.
21. *Attridge, H.W., Fassler, M.E.* Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions. Boston: Leiden, 2004.
22. *Ausloos, H.* Lamnatseach in the Psalm Headings and its Equivalent in LXX. In: M. Peters, XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies - Leiden 2004, Society of Biblical Literature : Atlanta, GA, 2006, p. 131-139
23. *Berlin, A.* Speakers And Scenarios: Imagining The First Temple In Second Temple Psalms (Psalms 122 And 137) // Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period. Boston: De Gruyter, 2017. P. 341-355.
24. *Bickerman, E.* The Septuagint as a Translation // Studies in Jewish and Christian History. №1 (AGJU 9). Leiden, 1976. P. 1-39.
25. *Bloemendaal, W.* The Headings of the Psalms in the East Syriac Church. Leiden: Brill, 1960.

26. *Braun, J.* Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
27. *Briggs, C.A.; Briggs, E.G.;* A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1960.
28. *Brown, F., Driver, S., Briggs, C.* A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Boston and New York: Boston Houghton Mifflin, 1906.
29. *Brueggemann, W.* Worship in Ancient Israel. New York: Abingdon Press, 2005.
30. *Bullinger, E.W.* The Chief Musician Or, Studies in the Psalms, and Their Titles. US: Cosimo, 2007.
31. *Bullinger, E.W.* The Companion Bible. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1999.
32. *Calmet, A.* Calmet's Great Dictionary of the Holy Bible. Boston: Crocker and Brewster, 1832.
33. *Cantwell, L.* The Allegory of the Canticle of Canticles // Scripture, Vol. 16, 1964. P. 76–93.
34. *Chase, F.H.M.A.* Chrysostom: A Study In The History Of Biblical Interpretation. Cambridge: Aeterna Press, 2015
35. *Clarke, A.* Clarke's Commentary on the Bible. New York: Abingdon Press, 1831.
36. *Cobb, W.H.* Al-Tashheth. The Old Testament Student, Vol. 3, No. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1883.
37. *Cohen, J.M.* The Book of Psalms: Poetry in Poetry. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018.
38. *Coogan, M.D., Brettler, M., Newsom, C.A., Perkins, P.* The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version. 3<sup>rd</sup> edition. Oxford: Oxford University Press, 2001.

39. *Dorival, G.* Titres hebreux et titres grecs des psaumes, dans C. Amphoux, J. K. Elliott, *Textual Research on the Psalms and Gospels. Recherches textuelles sur les psaumes et les evangiles*, Leiden/Boston: Brill, 2012. P. 3-18.
40. *Eiselen, F.C.* *The Psalms and Other Sacred Writings*. New York: The Methodist Book Concern, 1918.
41. *Elbogen, I.* *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*. Translated by Raymond P. Scheindlin. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
42. *Gelb, I.J.* Sumerian Language // *Encyclopedia Britannica*. Encyclopædia Britannica, inc., 2019. [<https://www.britannica.com/topic/Sumerian-language> Access date: 10.11.2018]
43. *Flint, P.W., Miller, P.D. jr., Brunell, A., Roberts, R.* *The Book of Psalms: Composition and Reception*. Vol. 99. Leiden/Boston: Brill, 2005.
44. *Fraser, J.* *The Authenticity of the Psalm Titles*. PhD diss., Grace Theological Seminary, 1984.
45. *Furst, J.* *Concordantiae librorum Sacrorum veteris Testamenti Hebraicae et Chaldaicae*. Leipzig: Caroli Tauchnitii, 1840.
46. *Genesius, W., Robinson, E.* *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee*. Boston: Crocker and Brewster, 1865.
47. *Gillingham, S.E.* *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.
48. *Green, H.W.* *The Titles of the Psalms. // The Old and New Testament Student*. No. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1890.
49. *Gunkel, H.* *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.
50. *Gunkel, H.* *The Psalms: A Form-Critical Introduction*. Philadelphia (Michigan): Fortress Press, 1967.
51. *Guthrie, H.H.* *Israel's Sacred Songs*, New York: Seabury, 1966.

52. *Hayes, J.H.* Interpreting Ancient Israelite History, Prophecy and Law. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.
53. *Hayes, J.H.* The Usage of Oracles Against Foreign Nations in Ancient Israel // *Journal of Biblical Literature*, Vol. 87, No. 1. Atlanta: SBL, 1968. P. 81-92.
54. *Hossfeld, F.-L.; Zenger, E.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
55. *Kirkpatrick, A.F.* The Book of Psalms. Cambridge: CUP Archive, 1902.
56. *Koehler, L. et al.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.
57. *Kolyada, Y.* A Compendium of Musical Instruments and Instrumental Terminology in the Bible. New York: Routledge, 2014.
58. *Kooij, A., Van Der.* On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms / *Vetus Testamentum* 33, 1983.
59. *Kraus, H.J.* Worship in Israel, trans. G. Buswell. Richmond, VA: John Knox Press, 1966.
60. La Chaene palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret). T. I–II / Ed. par M. Harlet G. Dorival // *Sources chretiennes*. № 189–190. Paris, 1972. P. 151-159.
61. *Lama, A.K.* The early composition of the Psalter with special reference to the superscripts. Deerfield: Illinois, 2004.
62. *Langdon, S.* Babylonian and Hebrew Musical Terms // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. P. 169-191.
63. *Langdon, S.* Babylonian Liturgies. Paris: P. Geuthner, 1913.
64. *Lange, J.P.* Lange's Commentary on the Holy Scripture, Volume 3: Job to Ecclesiastes. Delmarva Publications, Inc., 2014.
65. *Liddell, H.G., Scott, R.* A Greek-English Lexicon / Revised and Augmented Throughout by Sir H.S. Jones with the Assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

66. *Lockyer, H.* All the Music of the Bible. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004.
67. *Longman, T.* Songs of Songs. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
68. *Maeir, A. M. (ed.).* Tell es-Safi/Gath I: Report on the 1996-2005 Seasons. Ägypten und Altes Testament 69. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012
69. *Masterman, E.W.G.* Lily // The International Standard Bible Encyclopedia. Edited by James Orr. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1939.
70. *Metzger, Bruce M.; Coogan, Michael D., eds.* The Oxford Companion to the Bible. Oxford, UK: Oxford University Press, 1993.
71. *Miller, P.D.* The Religion of Ancient Israel. Westminster: John Knox Press, 2000.
72. *Mowinckel, S.* The Psalms in Israel's Worship. Vol. I, II. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1979.
73. *Pietersma, A.* David in the Greek Psalms // *Vetus Testamentum* 30, 1980.
74. *Pietersma, A.* Not Quite Angels: A Commentary On Psalm 8 In Greek // *Scripture in transition: essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, ed. Voitila A., Jokiranta J. Leiden: Brill, 2008.
75. *Pietersma, A.* Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter // *The Book of Psalms: Composition and Reception* / ed. P. W. Flint, P. D. Miller, and A. Brunell. Brill: Leiden, 2005. P. 443-75.
76. *Polman, B.* The Liturgical Use of Psalm 29 // *Psalm 29 through Time and Tradition*, ed. by Lowell K. Handy. Cambridge: James Clarke & Co, 2011.
77. *Redslob, G. M.* De praecepto musico. Leipzig: Vogel, 1831.
78. *Rhodes, A. B.* The Book of Psalms. The Layman's Bible Commentary. Vol. 9. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1960.
79. *Rogers, R.W.* Cuneiform Parallels to the Old Testament. 2nd ed. New York: Abingdon, 1926.

80. *Rooy, H.F. van*. The Headings of the Psalms in the East Syriac tradition reconsidered // *Biblica*. 2008. Vol. 89. P. 505-525.
81. *Roesel, M*. Towards a “Theology of the Septuagint” // *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* / ed. W. Kraus, R. Glenn Wooden. Atlanta: SBL, 2006. P. 239-252.
82. *Ross, A.P*. A Commentary on the Psalms. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2014.
83. *Rowley, H.H*. Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.
84. *Sabourin, L*. The Psalms: Their Origin and Meaning. New York: Alba House, 1974.
85. *Sarna, N.M*. The Psalm Superscriptions and the Guilds // *Studies in Jewish Religions and Intellectual History*, ed. Siegfried Stein and Raphael Loewe. Alabama: University of Alabama, 1979.
86. *Sawyer, J*. An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm-Headings // *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 22, 1970. P. 26-38.
87. *Scroggie, W. G*. A Guide to the Psalms. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1995.
88. *Smith, K. G., Domeris, B*. A Brief History of Psalm Studies // *Conspectus*, vol. 6, no. 1, 2008. P. 97-119.
89. *Solomon ben Isaac*. Rashi’s Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III). Translated and annotated by Mayer I. Gruber. SFSHJ 161. Atlanta: Scholars, 1998.
90. *Staubli, T*. Performing Psalms in Biblical Times // *Biblical Archaeology Review* 44:1. Washington: Biblical Archaeology Society, 2018. P. 62-63.
91. *Strong, J*. Dictionary of the Words in the Hebrew Bible. New York: Abingdon Press, 1980.
92. *Strong, J*. Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2009.

93. *Simon, P.* A Commentary Upon the Third Book of Moses, Called Leviticus. by the Right Reverend Father in God Symon Lord Bishop of Ely. the Second Edition, Corrected. London: Gale Ecco, 2018.
94. *Tal, A.* A Dictionary of Samaritan Aramaic. Brill: Leiden, 2000.
95. The William Davidson Talmud, Rosh Hashanah, 31 a. [[https://www.sefaria.org/Rosh\\_Hashanah.31a?lang=bi](https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.31a?lang=bi) , дата обращения: 01.06.19]
96. *Tov, E.* The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX // Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings. Manchester, 1990 / Ed. G. J. Brooke and B. Lindars; SCS 33. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992. P 11—47.
97. *Tsumura, D.T.* Hymns and Songs with Titles and Subscriptions in the Ancient New East // Exegetica, 1992. Vol. 3. P. 1-7.
98. *Tov, E.* The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History" // The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. VTSupp 72; Leiden: Brill, 1999.
99. *Wilson, R.D.* A Scientific Investigation of the Old Testament. Revised by Edward J Young, Chicago: Moody Press, 1959.
100. *Young, R.* Analytical Concordance to the Holy Bible. London: The Religious Tract Society, 1879.
101. *Zorn, W.* The College Press NIV Commentary. Psalms. Vol. 2. Joplin: College Press Publishing Company, 1999.

## Приложение 1

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 1	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+ <sup>299</sup>	-	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 2	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-
Пс 3	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 4	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 5	-	+	+	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 6	+	+	+	- <sup>300</sup>	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс	-	+	+	+	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-

<sup>299</sup> Спорно.

<sup>300</sup> Спорно.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
7																												
Пс 8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+
Пс 9	-	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	<sup>301</sup> +	-	-	-	-
Пс 10	-	+	<sup>302</sup> -	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
Пс 11	-	+	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 12	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 13	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-
Пс 14	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс	-	+	<sup>303</sup> +	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	<sup>304</sup> +	-	-	-	-	-	-

<sup>301</sup> В контексте «человек – существо смертное».

<sup>302</sup> Спорно.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
15																													
Пс 16	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	+	-	-	- <sup>305</sup>	-	-	-	
Пс 17	-	+	+	+	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	+	+	-	
Пс 18	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 19	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+306	-	
Пс 20	-	+	+	+	+	+	-	+	-	+	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	- <sup>307</sup>	-
Пс 21	-	+	+	+	+	-	-	+	+	+	-	+	-	+	+308	-	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-

<sup>303</sup> Спорно

<sup>304</sup> Спорно

<sup>305</sup> Спорно.

<sup>306</sup> Спорно

<sup>307</sup> Спорно

<sup>308</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
Пс 22	-	+	-	-	-	+	-	-	+	<sup>309</sup> -	-	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 23	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	<sup>310</sup> +	-	
Пс 24	-	+	+	-	+	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	-	-	-	<sup>311</sup> +	-	-	-	-	<sup>312</sup> +	
Пс 25	-	+	-	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	-	-	<sup>313</sup> -	-	-	-	
Пс 26	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-
Пс 27	-	+	+	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 28	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	

---

<sup>309</sup> Спорно

<sup>310</sup> Спорно

<sup>311</sup> Спорно

<sup>312</sup> Спорно

<sup>313</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 29	-	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 30	-	+	+	-	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	-	-	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-
Пс 31	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	+	+	-	+	-	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-
Пс 32	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	+	+	-	+	-	-	+	+	+	+	-
Пс 33	-	+	-	+	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 34	+	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-
Пс 35	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 36	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-

---

<sup>314</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 37	-	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-
Пс 38	-	+	+	-	+	+	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-
Пс 39	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	+
Пс 40	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-
Пс 41	-	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	+	-	-	- <sup>315</sup>	-	-	-	-	-	-
Пс 42	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-
Пс 43	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+	-	+	-	+	+ <sup>316</sup>	-	+	-	+	-
Пс	-	+	-	+ <sup>317</sup>	+	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+ <sup>318</sup>	-

<sup>315</sup> Спорно

<sup>316</sup> Спорно

<sup>317</sup> Спорно

<sup>318</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
44																												
Пс 45	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	+	+ <sup>319</sup>	-	+	-	-	-	-	-	+	-
Пс 46	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	_320	-	-	+	-	-
Пс 47	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
Пс 48	-	+	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-
Пс 49	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 50	-	+	-	+	+	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	_321	-	-
Пс 51	-	+	-	+	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

---

<sup>319</sup> Спорно

<sup>320</sup> Спорно

<sup>321</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 52	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	-	<sup>322</sup>	-	-	-
Пс 53	-	+	+	+	+	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 54	-	+	+	+	+	-	-	+	+	-	+	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 55	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-
Пс 56	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
Пс 57	-	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 58	-	+	+	+	+	-	-	-	+	-	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-
Пс 59	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
Пс 60	-	+	+	+	+	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 61	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	
Пс 62	-	+	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 63	-	+	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 64	-	+	-	<sup>323</sup> +	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 65	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	+	-	-	-	+	<sub>-324</sub>	+	-	+	+	-	-	-	-	+	-	
Пс 66	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	+	<sub>-325</sub>	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
Пс	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	+	+	-	<sup>326</sup> +	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-

<sup>323</sup> Спорно

<sup>324</sup> Спорно

<sup>325</sup> Спорно

<sup>326</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
67																													
Пс 68	-	+	+	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	-	-	
Пс 69	-	+	+	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 70	-	+	+	+	+	-	-	+	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	
Пс 71	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 72	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	
Пс 73	+	-	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 74	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	
Пс	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	+	+	+	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	

<sup>327</sup> Спорно

<sup>328</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
75																												
Пс 76	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-	+	-	+	+	-	-	-	+ <sup>331</sup>	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 77	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	-	+	+	-	-	+	-
Пс 78	+	-	+	+	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 79	+	-	-	+ <sup>333</sup>	-	+	-	-	+	+	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 80	-	-	-	-	-	-	-	+ <sup>334</sup>	-	-	+	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	- <sup>335</sup>	-	-	+	-
Пс	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	+	+ <sup>336</sup>	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

<sup>329</sup> Спорно

<sup>330</sup> Спорно

<sup>331</sup> Спорно

<sup>332</sup> Спорно

<sup>333</sup> Спорно

<sup>334</sup> Спорно

<sup>335</sup> Спорно

<sup>336</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
81																													
Пс 82	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+ <sup>337</sup>	-
Пс 83	-	-	-	+	-	+	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 84	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	+	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+ <sup>338</sup>	-	-	-	-	-
Пс 85	-	+	+	+	+	+	-	+	-	+	-	-	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 86	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 87	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	- <sup>339</sup>	-	+ <sup>340</sup>	-	-	-	-	-	-
Пс 88	+	+	+	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-

<sup>337</sup> Спорно

<sup>338</sup> Спорно

<sup>339</sup> Спорно

<sup>340</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 89	+	+	-	-	-	+	-	+	- 341	-	-	-	+	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-
Пс 90	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 91	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	+	+	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-
Пс 92	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 93	+	+	+	-	+	-	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	+	-	-	-
Пс 94	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	+	+	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-
Пс 95	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 96	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-

---

<sup>341</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 97	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-
Пс 98	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 99	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 100	-	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-
Пс 101	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-	+	<sup>342</sup>	-	-	-	-
Пс 102	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	-	-	+	-	-	+	-	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-
Пс 103	-	-	-	+	-	+	-	+	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-
Пс 104	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	<sup>343</sup>	-	-	+	-

---

<sup>342</sup> Спорно

<sup>343</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 105	-	-	-	-	-	+	-	+	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-
Пс 106	-	-	-	-	-	+	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 107	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	+	-
Пс 108	-	+	+	+	+	-	-	-	+	<sup>344</sup> +	-	-	+	+	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-
Пс 109	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<sup>345</sup> -
Пс 110	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 111	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 112	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-

---

<sup>344</sup> Спорно

<sup>345</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 113	-	+	-	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-
Пс 114	-	+	-	+	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 115	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 116	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 117	-	+	-	+	+	+	-	+	+	+	-	-	+	-	-	+	+	+	+	-	+	-	-	+	-	-	-	-
Пс 118	+ <sup>346</sup>	+	+	+	+	+	-	+	+	+	-	-	+	+	-	+	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+ <sup>347</sup>	-	-
Пс 119	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
Пс 120	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	+	+	+	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-

---

<sup>346</sup> Спорно

<sup>347</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 121	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 122	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 123	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	-	<sup>348</sup> -	-	-	-	-	-
Пс 124	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 125	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-
Пс 126	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	<sup>349</sup> -
Пс 127	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 128	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

---

<sup>348</sup> Спорно

<sup>349</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 129	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	<sup>350</sup>	-	-	-	-	-	-	-
Пс 130	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Пс 131	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 132	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Пс 133	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 134	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+	-	+	-	+	+	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-
Пс 135	-	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	-	+	-
Пс 136	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	
Пс 137	-	+	-	+	+	-	-	+	-	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	
Пс 138	-	+	+	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	
Пс 139	-	+	+	+	+	-	-	-	+	-	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 140	-	+	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Пс 141	-	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	<sup>351</sup>	-	-	-
Пс 142	-	+	+	-	+	-	-	+	+	+	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	
Пс 143	-	+	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	+	-	
Пс 144	-	+	-	+	+	-	-	+	+	-	-	+	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	

---

<sup>351</sup> Спорно

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
Пс 145	-	+	-	+	-	-	-	+	+	-	-	-	+	+	-	+	-	+	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-
Пс 146	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	+	-	+	-	+ <sup>352</sup>	-	-	+	-	-
Пс 147	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 148	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Пс 149	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	- <sup>354</sup>
Пс 150	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	+	-	-

---

<sup>352</sup> Спорно

<sup>353</sup> Спорно

<sup>354</sup> Спорно

## Легенда к таблице (Приложение 1)

1. Имплицитно выраженная предельность положения («доколе»);
2. Надежда на милость Божью или уверенность в Его помощи псалмопевцу;
3. Просьба об избавлении от врагов;
4. Предсказание о конечном прославлении Бога;
5. Сочетание двух или трёх последних пунктов;
6. Более высокий уровень обобщения (например, избавление от опасности, выход из затруднения);
7. Упоминание «в конец» внутри псалма;
8. Упоминание чего-то предельного («в конец» или «во веки веков» и т.п.);
9. Упоминание смерти;
10. Тема избавления от смерти;
11. Наличие диапсалмы;
12. Имплицитное указание на вечную жизнь;
13. Имплицитное указание на пребывание с Богом;
14. Указание на срок/время суток или предельное время;
15. Эсхатологическое содержание.
16. Описание праведного.
17. Описание нечестивого или его дел.
18. Указание на Господа как Судью (указание на Его ярость и наказание в отношении грешников или на награду праведникам).
19. Призыв к страху Божию, восхвалению или упованию.
20. Упоминание болезни (телесного страдания)
21. Указание на величие Господа как Владыки всего и Творца
22. Указание на предыдущие благие деяния псалмопевца и апелляция к ним
23. Упоминание плена
24. Тщетность человеческих стараний (тема «человек – лишь прах»).
25. Всеведение Бога.
26. Упоминание музыкальных инструментов / пения псалмов.
27. Военная тематика.
28. Человек – существо малое, но Господь заботится о нем, возвеличил его / человек властвует над природой.