

ЗАВЕТ ГОСПОДА С ДАВИДОМ В 131 ПСАЛМЕ

Иеромонах Ириней
(Пиковский Иван Витальевич)

преподаватель Сретенской духовной академии
аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Москва 107031, ул. Большая Лубянка, 19, с. 3
irenaeus@mail.ru

Для цитирования: *Ириней (Пиковский), иером.* Завет Господа с Давидом в 131 псалме // Библийские схолии. 2022. № 1 (2). С. 84–106. DOI: 10.31802/BSCH.2022.2.1.005

Аннотация

УДК 27-277.2:27-243.6

Псалом 131 (132 по Масоретскому тексту) является одним из наиболее ярких поэтических библейских гимнов, воспевающих власть царя на Сионе. Его содержание напоминает молитву Соломона при освящении храма (3 Цар. 8, 25; 9, 4–5), а его присутствие в сборнике «песен восхождения» (Пс. 119 — 133) — о после пленном литургическом употреблении. Многие комментаторы трактуют данный псалом как пророчество о безусловной незыблемости трона Давида, не принимая во внимания возможные исторические предпосылки появления данного гимна. В настоящем исследовании анализируется процесс переинтерпретации ключевых выражений псалма, связанных с «заветом», по мере фиксации библейского текста в разных периодах истории Древнего Израиля. Применяемый историко-филологический метод экзегезы позволяет увидеть, как минимум две ключевые мысли, которые явно или имплицитно присутствуют в псалме. Во-первых, автор псалма пишет о требованиях к потомкам Давида, при которых они могут претендовать на вечность своего царствования. Во-вторых, к «завету» с Давидом присоединяется обещание Господа поселиться на Сионе. А это значит, что любые «мессианские» толкования из текста данного псалма должны учитывать высокую роль храма, который в после пленный период был важен не менее, чем ожидаемый Мессия.

Ключевые слова: Псалтирь, псалом, Давид, завет, Мессия, экзегеза, Древний Израиль.

Псалом 131 является *sux interpretum* в реконструкции царской идеологии Древнего Израиля¹. Ни один гимн Псалтири не прописывает так выразительно основные религиозные убеждения Израиля о пребывании Господа в «жилище» на Сионе и о благословении династии Давида как «помазанников» Божиих, как 131 псалом.

Толкование исследуемого текста зависит от того, какой методологии следует экзегет. К изучению псалма можно подходить в контексте всей Псалтири (*Psalterexegese*) или рассматривать его как некую «вещь в себе» (*Psalmenexegese*)². Для святителя Иоанна Златоуста достаточно было одного слова «кротость» (*πραΐτης*, см. Пс. 131, 1), чтобы, оттолкнувшись от него, предложить слушателям пространную гомилию о добродетели долготерпения Давида³. Протоиерей Григорий Разумовский полагал, что раз автор 2-й книги Паралипоменон (1 Пар. 28, 2) вкладывает некоторые слова псалма (ст. 11–12) в уста Соломона, значит, автором псалма был безусловно Соломон⁴. Того же мнения придерживается и Мэтью Генри⁵. Однако, как замечает Дэвид Шрайнер, до сих пор не стихают дебаты о вопросах авторства и датировки 131 псалма именно потому, что анализ его композиции и лексики, в контексте еврейской Библии, не позволяет сделать однозначных выводов в отношении датировки его составления⁶. В зависимости от оценки влияния традиции Второзакония на гимн⁷ данный псалом может служить свидетелем весьма раннего (при Давиде или Соломоне) или достаточно позднего (в Персидский период) формирования идеи священного завета между Богом и избранным «помазанником».

Трансформация идеи завета Господа с Давидом, по мере перемещения ее из одной библейской книги в другую, показывает, что 131 псалом

- 1 *Laato A.* Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1992. Vol. 54. № 1. P. 49.
- 2 *Human D. J.* Psalm 132 and its Compositional Context(s) // *Scriptura*. 2017. № 116. P. 75.
- 3 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы. М., 2003. С. 469–475.
- 4 *Разумовский Григорий, прот.* Объяснение священной книги Псалмов. М., 2002. С. 881.
- 5 *Генри М.* Толкование книг Ветхого Завета. Псалмы, Притчи Соломоновы, Книга Екклесиаста, Песни Песней Соломона. [Б. г.], 2007. С. 576.
- 6 *Schreiner D. B.* Double Entendre, Disguised Verbal Resistance, and the Composition of Psalm 132 // *Bulletin for Biblical Research*. 2018. Vol. 28. № 1. 2018. P. 20–33.
- 7 Хотя слово «место» (מָקוֹם) употребляется в Св. Писании более 400 раз в различных контекстах, ряд исследователей считает, что в версиях истории Девтерономиста и Хрониста оно указывает на храм, построенный Соломоном (см.: 3 Цар. 8, 29.30.35; 2 Пар. 6, 20.21.26.40; 7, 12.15; Пс. 23, 3; 26, 8). См.: *Barbiero G.* Psalm 132: A Prayer of «Solomon» // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2013. Vol. 75. № 2. P. 243.

в его текущей форме является зеркалом слепопленной теологии, когда на первое место выходила не «кротость» Давида, а храмовый культ, который мыслился как фактор исполнения обещаний Господа «ради Давида».

Для того чтобы это продемонстрировать в настоящем исследовании, мы будем опираться на историко-филологический метод анализа текста 131 псалма. Для начала посмотрим, в какой форме была представлена идея завета Господа с Давидом по книгам Царств, Иеремии и в близком по содержанию 88 псалме. Определение целей риторики этих источников, как полагает Мелоди Ноулз, позволяет лучше погрузиться в теологический контекст 131 псалма⁸.

Завет Господа с Давидом по книгам Царств

Первое по времени происхождения упоминание о заключении завета между Господом и Давидом встречается во 2-й книге Царств (2 Цар. 7, 12–16). После того, как Давид сообщил Нафану о своем желании построить храм для ковчега Божия, ночью пророку было откровение, что не Давид, а его потомок построит Господу дом (ст. 13). Затем последовало обещание, что царство потомков Давида *устоит во веки* (ст. 16). Даже если потомок Давида согрешит и за это будет наказан *ударами сынов человеческих*, Господь не отнимет от него Своих милостей (ст. 14). Последние слова умирающего «сладкого певца Израилева» передают уверенность в непреложности завета: *завет вечный* (ברית עולם) *положил Он со мною [Давидом], твердый и непреложный* (2 Цар. 23, 1.5).

Несмотря на процветание государства в период правления Соломона, его деспотизм по отношению к угнетаемым согражданам подал повод для Девтерономиста (D) стать на сторону оппозиции с антимонархическими настроениями (ср.: Втор. 17, 14–20; 1 Цар. 8, 5–20)⁹. Ответ Господа пророку Самуилу на просьбу народа поставить царя *как у прочих народов* лишен всякой симпатии к царской власти: *...отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними* (1 Цар. 8, 7). Посему, несмотря на идеализацию Давида как «народного героя», вряд ли можно делать вывод, что книги Самуила сакрализируют царскую власть как таковую. Саул, скорее всего, тоже рассчитывал на «всегдашнее» царствование над Израилем, но потерял это право за непокорность Господу (1 Цар. 13, 13–14).

8 Knowles M. D. The Flexible Rhetoric of Retelling: The Choice of David in the Texts of the Psalms // The Catholic Biblical Quarterly. 2005. Vol. 67. № 2. P. 238.

9 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 60.

Несколько иную картину мы находим в 3-й книге Царств (3 Цар. 2, 4). Лежа на смертном одре, Давид наставляет своего сына Соломона хранить завет Господа Бога, соблюдать уставы и постановления по написанному в законе Моисеевом, чтобы Господь исполнил обещание: *если сыны твои будут наблюдать за путями своими, чтобы ходить предо Мною в истине от всего сердца своего и от всей души своей, то не прекратится муж от тебя на престоле Израилевом* (ст. 4). На устах умирающего отца в данном тексте нет никаких упоминаний о грехе сына, за совершение которого Бог может побить его палкой (см. 2 Цар. 7, 14).

В молитве, произнесенной при освящении храма, Соломон сослался на обещание Господа Давиду: *не прекратится у тебя пред лицем Моим сидящий на престоле Израилевом, если только сыновья твои будут держаться пути своего, ходя предо Мною так, как ты ходил предо Мною* (3 Цар. 8, 25). При этом Соломон ни слова не говорит о наказании за грех. В ответ на просьбу Соломона Господь подтвердил свое обещание, данное отцу, что *не прекратится у тебя сидящий на престоле Израилевом*, при условии, что сам Соломон будет жить, как его отец, *в чистоте сердца и в правоте*, исполняя уставы и законы Господа (3 Цар. 9, 4–5).

Несмотря на обещание «вечности» царствования потомков Давида над Израилем, после смерти Соломона единое царство распалось. Бог оставил за потомками Соломона только одно колено Иуды. При этом подчеркивается, что оставил «ради Давида» (3 Цар. 11, 32–39). Что именно в правлении Соломона могло спровоцировать распад государства на части? В отличие от Соломона, Давид больше заботился о религиозном благочестии, чем о политическом доминировании Израиля на Ближнем Востоке. Давид перенес главный религиозный символ Израильской религии, ковчег завета, в Иерусалим. При этом по совету Нафана он не стал строить для ковчега роскошный царский храм. Соломон, напротив, для реализации амбициозных планов обременил народ тяжелыми работами (3 Цар. 12, 4). Его новая система административного управления сводила к нулю территориальные границы между коленами. Он отстранил влиятельный род первосвященника Авиафара от храмового служения, а сам подпал под влияние языческих культов (см. 3 Цар. 11). Поэтому, хотя портрет Соломона в 3–4 книгах Царств весьма идеалистичный, но отношение к нему уже не такое сакральное, как к его отцу Давиду.

Центром оппозиции монархии Соломона после его смерти стал город Сихем, куда Ровоам ходил для подтверждения своих претензий на царство отца (3 Цар. 12, 1). На первый взгляд отпадение десяти

колен было связано с грубой речью Ровоама. Однако, согласно 3-й книги Царств, так *суждено было Господом* передать власть над северными коленами Иеровоаму, сыну Наватову (ст. 15).

Иеровоаму также было обещано долгосрочное правление его потомков. Через Ахию, пророка из Силома, Господь пообещал: *устрою тебе дом твердый, как Я устроил Давиду, и отдам тебе Израиля* (3 Цар. 11, 30–39). Но Иеровоам не пошел вслед за Господом, а, установив жертвенники в Дане и Вефиле, стал практиковать синкретический культ. В итоге «путь Иеровоама» стал символом отступничества (см.: 3 Цар. 14, 16; 15, 30.34; 16, 2). За «грех Иеровоама» Господь отринул Израильское царство и переселил его жителей в Ассирию, поскольку ни один из правителей Северного Царства не вернул народ на путь к истинному Богу (см. 4 Цар. 17, 7–41).

Некоторые исследователи задаются вопросом: а не была ли история падения северных колен тем фоном, на котором подчеркивалась симпатия авторов 3–4 книг Царств к роду Давида?¹⁰ Действительно, по данным книгам Бог *обещал дать ему [Давиду] светильник¹¹ в детях его на все времена* (4 Цар. 8, 19; ср. Пс. 131, 17), но, как показывает история, обожание личности Давида не всегда приравнивалось к уважению к его потомкам.

Последняя книга Царств приводит серию примеров далеко не самого благочестивого поведения представителей избранного рода. Так, Иудейский царь Иорам *делал неугодное в очах Господних*, за что Бог мог истребить даже колено Иуды (4 Цар. 8, 19). Гнев Господа на Манассию за распространение идолопоклонничества был настолько велик, что несмотря на преданность заветам Господа его внука Иосии, Бог пообещал отвергнуть даже святой град Иерусалим вместе с его храмом (см. 4 Цар. 23, 27).

Следовательно, нельзя утверждать, что по 3-й и 4-й книгам Царств «вечное» правление династии Давида над Иудеей было безусловным. Скорее, напротив, в «Соломоновой» версии пересказа завета Господа с Давидом присутствует некое «если» (3 Цар. 2, 4), которое устанавливает условия «вечности» царствования семени Давида.

10 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 58.

11 Слово «светильник» (נֵר) напоминает «неугасимые лампы» семисвечника, которые священники поддерживали горящими в храме день и ночь (Исх. 27, 20–24; Лев. 24, 2–4). В литературе мудрости «светильник» служил метафорой для описания счастливой семейной жизни и продолжения рода. «Светить» означало жить, «угаснуть» — умереть (см.: Притч. 13, 9; 20, 20; Иов 18, 5–6; 21, 17).

Таким образом, внутри 1–2 и 3–4 книг Царств наблюдается несоответствие в рассказах о том, что получил в откровении пророк Нафан и как впоследствии его пророчество из рода в род передавалось.

Как замечает Михаил Авиоц, Нафан пророчеству о наказании, *несмотря на которое* династия Давида сохранит свою «вечность». Последующие пророки говорят об условной «вечности» монархии, которая *зависит* от преданности потомков Давида закону Моисея¹². С мнением Авиоца не согласен Анти Лаато, который считает, что по 3–4 книгам Царств правление монархии Давида над *всеми* коленами Израиля, действительно, *зависело* от благочестия царей, но правление над коленом Иуды при этом оставалось *безусловным*¹³. Так или иначе, книги Самуила и книги Царей по еврейской традиции передают различные условия завета Господа с Давидом: *безусловную* «вечность» (2 Цар. 7, 12–16) и *условную* «вечность», которая зависит от благочестия представителей избранной династии (3 Цар. 2, 4; 6, 12–13; 8, 25; 9, 4–5)¹⁴.

Несмотря на то, что книги Царств заканчиваются надеждой, что династия Давида может быть восстановлена, поскольку угнанный в плен Иудейский царь Иехония был освобожден из темницы и поставлен в Вавилоне выше ряда других царей (4 Цар. 25, 27–30), все же, как обращает внимание рабби Хайим Анжель, перед исследователями древних пророчеств остается проблема соотношения их с реальной историей Израиля и близлежащих стран¹⁵. Корректировка параметров «вечности» завета Господа с Давидом, скорее всего, была связана со сменой исторических эпох. Поздние по времени появления книги Царств не просто отразили в «пророчествах» реалии утраты «вечности» монархии Давида, но и попытались объяснить эту утрату несоблюдением предписаний закона Моисея представителями избранного рода¹⁶.

После пленения царя Седекии династия Давида фактически утратила контроль над Южным Царством. Шок, который пережили древние евреи в связи с разорением Сиона, отразился в написанной во время и после плена литературе, которая отражает различные интерпретации «вечности» завета Господа с Давидом (см.: Иер. 33; Пс. 88).

12 Avioz M. The Davidic Covenant in 2 Samuel 7: Conditional or Unconditional? // The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History / ed. G. Galil et al. Munster, 2012. P. 50.

13 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 65.

14 Ibid. P. 53.

15 Angel H. The Eternal Davidic Covenant in II Samuel Chapter 7 and Its Later Manifestations in the Bible // Jewish Bible Quarterly. 2016. Vol. 22. № 2. P. 85.

16 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 61.

Вечность завета с домом Давида, согласно пророку Иеремии

Иеремия был из числа тех пророков, которые предвидели возможные последствия неосторожной политики правителей Южного Царства. Отказ платить дань Вавилону означал бунт против государства, которое во много раз превосходило Иудею в военном отношении. Иеремия предупреждал царя Иоакима, что не стоит возлагать надежд на Египет, что за сопротивление Вавилону Иерусалим может пасть и храм будет разрушен. Однако вместо того, чтобы прислушаться к выходцу из священнического рода, Иеремию посадили в тюрьму. Во время непродолжительного правления Годолии (4 Цар. 25, 22–25), пророк оказался на свободе и своими глазами наблюдал последствия разорения Иерусалима войсками Навуходоносора II.

Адресатами речи пророка, на которой мы хотели бы заострить внимание, скорее всего были евреи, которые считали, что с прекращением правления династии Давида мог уничтожиться завет с Богом. Как полагает рабби Хайим Анжель, несмотря на панические настроения среди народа накануне трагедии, Иеремия предсказывает восстановление династии Давида в неопределенном будущем¹⁷: *так говорит Господь: если можете разрушить завет Мой о дне и завет Мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили в свое время, то может быть разрушен и завет Мой с рабом Моим Давидом, так что не будет у него сына, царствующего на престоле его... Как неисчислимо небесное воинство и неизмерим песок морской, так размножу племя Давида, раба Моего (Иер. 33, 20–22).*

Эти слова говорят о том, что, по мнению Иеремии, никто не потеснит сыновей Давида на престоле, даже если временно на троне не будет царя из его рода. Очевидно, что в рассуждениях о «вечности» избранной династии Иеремия ссылается на слова пророка Нафана (2 Цар. 7, 12–16). В то же время он опускает предупреждение о наказаниях сынов Давида «за грех», как это сделано в описании завета Господа с Давидом по 3-й и 4-й книгам Царств.

Мессианскую личность, потомка Давида, который когда-то придет и станет мудро править над Израилем и Иудой, Иеремия называет «праведной отраслью» (הַקֶּטֶף הַיָּשָׁר, Иер. 33, 15), «отраслью — праведником» (הַיָּשָׁר הַיָּדָבָר, Иер. 23, 5)¹⁸. Послепленный пророк Захария продолжил

17 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 87.

18 Koehler L. et al. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. Leiden, 1996. P. 1034.

размышления об «отрасли» (Зах. 3, 8; 6, 12), пытаюсь усмотреть в человеке своего времени того самого помазанника, который восстановит храм. Возможно, Захария возлагал надежды на Зоровавеля (Езд. 3, 8)¹⁹, персидского наместника Иудеи (Агг. 1, 1), который происходил из рода Давида (Мф. 1, 12) и был в числе первой группы репатриантов, вернувшихся из вавилонского плена в Иудею (Езд. 2, 64).

Форма передачи текста «завета Господа с Давидом», которую мы встречаем у пророка Иеремии, настраивает на оптимистический лад: завет с Давидом пребудет «вечно», *даже если* сейчас на троне нет представителя его династии. Такой формат подачи пророчества Нафана мы встречаем не только у Захарии, но и в позднейшей письменности Ветхого Завета (см.: 1 Пар. 17, 11–14; 28, 5; 29, 11; 2 Пар. 21, 7). В период Второго Храма, когда на троне отсутствовал законный монарх, царство Давида идеалистически приравнивалось к «царству Господа» (מְמַלְכֵת יְהוָה, 2 Пар. 13, 8), а вечность завета с Давидом сравнивалась с «заветом соли» (בְּרִית מֶלַח, 2 Пар. 13, 5), которая, как считалось, не теряет силу (см. Мф. 5, 13).

«Где прежние милости Твои?»: возмущение на Бога в 88 псалме

Псалом 88 завершает III раздел еврейской Книги Хвалений. Данный гимн совмещает в себе две противоположные тональности: восхваление обещания Господа быть всегда милостивым по отношению к избраннику Давиду (ст. 1–38) и сетование на то, что Бог «пренебрег заветом» со Своим рабом (ст. 39–52).

Псалмопевец несколько раз возвращается к словам пророка Нафана о непоколебимости престола помазанника «во веки» (2 Цар. 7, 12–16). Престол Давида должен быть тверд как солнце и луна, семя его должно быть вечным «как дни неба» (ст. 30.37–38). Милость Господа «навек» (עוֹלָם)²⁰, ибо верность Свою он утвердил на небесах (ст. 3, 29). Он Сам, согласно содержанию псалма, выступает инициатором завета и обещает его нерушимость - *не переменю того, что вышло из уст Моих*, потому что поклялся Давиду Своей святостью (ст. 35–36). Бог силен исполнить

19 Angel H. The Eternal Davidic Covenant in II Samuel Chapter 7 and Its Later Manifestations in the Bible. P. 87.

20 Слова «век», «навек», «до века» употребляются в псалме многократно: עוֹלָם – ст. 3; עַד עוֹלָם – ст. 5; לְעוֹלָם – ст. 29; עַד-עוֹלָם – ст. 37; עוֹלָם – ст. 38.

клятву, ибо Он сотворил небо и землю, укротил яростное море и рассеял врагов (ст. 10–12).

После высокопарных слов о величии заключенного с Давидом договора, автор 88 псалма начинает горько плакать, что ныне *Ты отринул и презрел, прогневался на помазанника Твоего; пренебрег завет с рабом Твоим, поверг на землю венец его* (ст. 39–40). В этих и последующих словах псалмопевец обвиняет Бога в пренебрежении клятвой с помазанником, престол которого, как видно, был повержен (ст. 44.51–52). Выдвинутые по отношению к Вседержителю «претензии» в свое время вызвали оживленные дискуссии среди средневековых иудейских экзегетов.

Если предположить, что указанный в надписании 88 псалма Ефам Езрахит — это один из живших во времена Соломона мудрецов (3 Цар. 4, 31), значит, согласно Аврааму ибн Эзре, он пророчествовал о том, что царству Давида придет конец²¹. Но если допустить, что автором псалма был не Ефам, сын Зары, тогда, как считает Норман Стрикман, можно допустить, что составитель псалма жил после падения царства Давида²².

Разбирая лексику псалма, ибн Эзра видел в слове תָּוֶן указание на «фиксированное», «короткое» время. Следовательно, обращение ко Господу *вспомни, какой мой век* (תָּוֶן-הַיָּמִים) (ст. 48) он понимает как указание на ограниченность человеческой жизни на земле (см. Иов 7, 1). Сетовать на Бога словами *на какую суету сотворил Ты всех сынов человеческих?* (ст. 48) могли, по ибн Эзре, находящиеся в плену израильтяне, которые не искали Божьей защиты²³. Как смертные люди, они жили недолго и умирали в плену. Однако псалмопевец не терял надежды. «Шаги» помазанника и завершающее псалом благословение Господа указывало, что псалмопевец «под воздействием Святого Духа видел грядущего Мессию»²⁴.

Раби Давида Кимхи также верил, что псалом был изречен Святым Духом. По его мнению, «в период изгнания в Бавеле (Вавилоне) царство Давида прервалось, однако клятва отменена не была»²⁵. Враги *бесславят следы помазанника* (Пс. 88, 52), потому что он, как считает раби Давид Кимхи, «задерживается», «медлит с приходом»²⁶.

21 Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms / trans. and annotated by N. H. Strickman. New York (N. Y.), 2016. P. 148.

22 Ibid.

23 Ibid. P. 163.

24 Ibid. P. 164. Cf. Ibid. P. 149.

25 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи / пер. Ф. Гурфинкель. Т. 2. Иерусалим; Запорожье, 2008. С. 300.

26 Там же. С. 304.

Попытки примирить противоречие между обещанной вечностью правления династии Давида (без перерыва) и реальностью изгнания (после разрушения Первого и Второго Храма), после чего монархия не восстановилась, завершились тем, что в средневековой иудейской экзегезе была выработана идея, остающаяся популярной до сих пор, что «после долгого изгнания династия Давида вновь вернется к власти после прихода Машиаха»²⁷.

Нерушимость завета как реакция на Вавилонский плен согласно содержанию 131 псалма

Несмотря на буквальные совпадения между отдельными выражениями 131 псалма и более ранними высказываниями, которые вкладывались в уста Соломона²⁸, многие исследователи приходят к мысли, что текст 131 псалма принадлежит руке одного автора. В нем есть повторы ключевых слов²⁹, но нет следов правки последующего редактора³⁰.

Гимн состоит из двух частей, каждая из которых делится, в свою очередь, на две строфы³¹. В 1–5 стихах напоминает о желании Давида построить храм Сильному Иакова. В 6–10 стихах — о том, как ковчег завета был перенесен во святилище (ср. 2 Цар. 24). В 11–12 стихах приводится клятва Господа Давиду (ср. 2 Цар. 7, 12–16). В 13–18 стихах восхваляется Сион, где правит царь и нищие получают хлеб. И так, с 1 по 9 (10) стих звучит обращение Давида ко Господу, а в стихах с 9 (10) по 18 стихи — ответ Господа Давиду. В обеих частях псалма повторяются слова Сион и Давид³².

При описании «сидения» сыновей Давида на престоле (ст. 12) и «вселении» Господа в жилище на Сионе (ст. 14) используется один и тот же

27 Техилим. Техила ЛеДавид / пер. М. Левинова. Иерусалим, 2008. С. 355.

28 Laato A. Psalm 132: A Case Study in Methodology // The Catholic Biblical Quarterly. 1999. Vol. 61. № 1. P. 33.

29 В 131 псалме дважды повторяются выражения «Сильный Иакова» (אַבִּיר יַעֲקֹב, ст. 2.5), «место покоя» (מְנוּחָה, ст. 8 и 14), «на твоём троне» (עַל־כִּסֵּא־יְהוָה, ст. 11.12). Предлог «до» (דַּבְּ, ст. 5) переходит в «до-века» (דַּבְּ־לְעַד, ст. 12), четыре раза повторяется союз «если» (אִם, ст. 3.4.12). Стих 16 почти полностью повторяет стих 9. При этом «одевание в праведность» из 9 стиха тонко перетекает в идею «насыщения хлебом» в 15 стихе, что в очередной раз подтверждает ветхозаветное понимание «справедливости» как заботы о «бедных». Обозначение Давида «помазанныком» (מְשֻׁחַ) в 10 стихе повторяется в контексте 17–18 стихов.

30 Barbiero G. Psalm 132. P. 240.

31 Leow W. P. Changing One's Tune: Re-reading the Structure of Psalm 132 as Complex Antiphony // Old Testament Essays. 2019. Vol. 32. № 1. P. 34.

32 Имя Давид (דָּוִד) упоминается в псалме 4 раза (ст. 1.10.11.17).

глагол שָׁב . То, как живущий в храме Бог, Который нашел себе там «покой» (ст. 14), но когда надо, дает плодородие земле (ст. 15) и из храма сражается с врагами (ст. 18), на первый взгляд напоминает Ханаанскую мифологию³³. Однако, общая идея псалма, что царство Господа находится в руке сынов Давидовых (ст. 17–18; см. 2 Пар. 13, 8), скорее, говорит, что перед нами гимн, составленный безымянным евреем на основании более ранних текстов литературы Древнего Израиля³⁴.

Описание избрания Господом Сиона Себе в «жилище» (ср.: 2 Цар. 6; Пс. 131, 1–6.13–14) и закрепления власти потомков Давида, в силу заключенного завета, заимствуется из 2-й книги Царств (ср.: 2 Цар. 7; Пс. 131, 10–12.17–18)³⁵. Темы, связанные с Давидом, священниками, ковчегом и Сионом перекликаются с царскими псалмами (см.: Пс. 2; 19; 20; 27) и песнями Сиона (см.: Пс. 45; 47; 75; 86).

Автор псалма как будто нарочно обходит Соломона стороной. Описанная в 17–18 стихах слава «помазанника» — это, как считает Тийс Буйдж, слава Давида³⁶. С этим трудно не согласиться, однако следует обратить внимание на то, что чаемый блеск царства грядущего «помазанника», согласно содержанию данного псалма, тонко намекает на славу царства Соломона. Сначала псалмопевец, действительно, упоминает о «скинии» (מִשְׁכָּן — «скиния», переносной шатёр; ст. 5), которая возвращает нашу мысль ко времени Давида. Но затем автор указывает на «место покоя» (מְנוּחָה , ст. 8) как на Божий «дом» (ср. ст. 14; см. Ис. 66, 1), куда вносится ковчег только при Соломоне (см. 3 Цар. 8, 56). Согласно послевоенной литературе, Давид говорит: *у меня на сердце построить дом покоя* (בְּיַד מְנוּחָה) *для ковчега завета Господня и в подножие ногам Бога нашего* (1 Пар. 28, 2). Следовательно, «покоем» (מְנוּחָה) в псалме обозначен «храм», здание, построенное на камне (см.: Ис. 66, 1; Пс. 94, 11), и поклонение «подножию ног» Господа (см. Пс. 131, 7) указывает на совершение религиозных обрядов перед его входом³⁷.

33 Jeremias J. Lade und Zion: Zur Entstehung der Ziontradition // Probleme Biblischer Theologie / festschrift für G. von Rad. Munich, 1971. P. 196.

34 Knoppers G. N. Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel? // Journal of the American Oriental Society. 1996. Vol. 116. № 4. P. 695

35 Исключением, пожалуй, является рассказ о поиске утраченного ковчега завета. По 2-й книге Царств Давиду не приходилось долго искать ковчег. Он взял его из Баала Иудина, из дома Аминадава, и торжественно перенес в свой город с остановкой на три месяца в доме Аведдара Гефянина (2 Цар. 6, 2–17). Согласно 131 псалму ковчег долго искали, пока не нашли на полях Иарима (Пс. 131, 6). См.: Dahood M. Psalms III: 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix. New Haven (Conn.); London, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A). P. 241.

36 Booij T. Psalm 132: Zion's Well-Being // Biblica. 2009. Vol. 90. № 1. P. 78.

37 Хотя «подножие ног» (הַדָּם רַגְלָיו) Господа в 1 Пар. 28, 2 ассоциируется с крышкой ковчега завета, над херувимами которой «восседал» Господь, но в данном псалме «подножие

Поскольку Давид пролил много крови, Бог не позволил ему построить священный «дом» из камня. Храм должен был построить человек, по духу «мирный» (Соломон). Тот самый термин, который в псалме обозначает «покой» (הַרְוֵהוּ, ст. 8), для автора 1-й книги Паралипоменон указывает как раз на Соломона: *Вот, у тебя [Давид] родится сын: он будет человеком покоя* (הַרְוֵהוּ שָׁׁמָיִם); *Я дам ему покой от всех врагов его кругом: по сему имя ему будет Соломон* (הַרְוֵהוּ, 1 Пар. 22, 9). Вряд ли игру слов «покой» и «Соломон» можно назвать случайной. Однако, эту же игру слов автор псалма использует в иной динамике. Намекнув на то, что на смену «временному жилищу» (רֶפְשִׁי, ст. 5.7) пришел храм как «место покоя» (הַרְוֵהוּ, ст. 8), далее он снова вспоминает о «месте покоя» (הַרְוֵהוּ, ст. 14), но заканчивает гимн не только упоминанием о воинственном Давиде (ст. 17), «врагах» (ст. 18), но даже и о «роге» (ст. 17), который в поздней ветхозаветной литературе мог означать железное оружие, с помощью которого царь Седекия победит сирийцев (см.: 3 Цар. 22, 11; 2 Пар. 18, 10; Мих. 4, 13).

Анализируя близость 131 псалма с 88, блаженный Феодорит Кирский полагал, что в обоих текстах речь шла о Вавилонских пленниках, которые просят Бога о прощении, ссылаясь на данные Давиду обетования³⁸. При этом антиохийский экзегет отрицает, что «рог Давида» (ст. 17) служит указанием на Зоровавеля. Зоровавель правил народом короткое время, а «рог» означает «нечто крепкое и постоянное»³⁹. Следовательно, упоминаемый в псалме «помазанник» (ст. 10.17), по Феодориту, мог быть одним из царей, правивших в Иерусалиме задолго до Зоровавеля (1 Пар. 3, 1.19).

За солнечной картинкой, нарисованной в псалме, просматривается грозовая туча. Обращение ко Господу «вспомни Давида» (ст. 1) означает апелляцию к заслугам Давида от лица его потомков (ст. 10–12). А это означает, что псалом пишется в то время, когда «трон Давида» (ст. 11–12) пытаются опрокинуть безымянные «враги» (ст. 18)⁴⁰. Обозначение Бога «Сильным» (גִּבּוֹרִים), ковчега — «могущественным» (רָבָה), «позор» (לְחֵיבָה), который возлагается на врагов вместо оружия (см.: Ис. 59, 17; Иер. 46, 4), — все это говорит о том, что у Израиля не хватает

ног» является символом Божией силы (ст. 8; ср.: Пс. 23, 7–10; 67, 2–3.19), поэтому его лучше относить к горе Сион (см. Пс. 98, 5.9; ср.: Ис. 60, 13; Иез. 43, 7; Плач 2, 1). См.: *Booij T. Psalm 132. P. 77.*

38 *Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 456.*

39 Там же. С. 459.

40 *Barbiero G. Psalm 132. P. 243.*

своих сил для сопротивления интервентам. Он нуждается в помощи свыше от Всесильного.

Как и в 3-й книге Царств, «вечность» правления династии Давида над полнотой Израиля становится *условной* (см. Пс. 131, 11–12; ср.: 3 Цар. 2, 4; 6, 12–13; 8, 25; 9, 4–5). Она зависит от того, насколько царь выполняет условия заключенного с ним «договора» (עֲדוּת, ст. 12). Термин נִדְוּ, переведенный в Синодальном издании Псалтири как «завет» (см. Пс. 131, 12), скорее всего указывает на список обязательств монарха по отношению ко Господу и к народу, который вручался ему в храме во время интронизации (см.: 4 Цар. 11, 17; 2 Пар. 23, 16)⁴¹. Целью договора с царем была попытка израильских племен заручиться гарантией, что государь будет следовать сложившимся традициям совершения судопроизводства и управления народом, т. е. не будет самочинствовать, как Соломон⁴².

Хотя именование Бога «Сильным Иакова» (אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, ст. 2.5) впервые появляется в конце книги Бытия (см. Быт. 49, 24), чаще всего такой способ указания на Всевышнего использует в своих писаниях пророк Исайя (см.: Ис. 1, 24; 49, 26; 60, 16), живший намного позже Соломона. Множественная форма слова «жилище» (מִשְׁכָּנֹתָ от מִשְׁכָּן, ст. 5, 7), скорее всего, говорит не о дворах храма (ср. Пс. 42, 3), а, как полагает Франц Делич, — о шатре, который Давид построил для временного пребывания там ковчега (см.: 2 Цар. 6, 17; 1 Пар. 15, 1; 16, 1)⁴³.

Воинственный крик «поднимись, Господи» (קוּמָה יְהוָה, ст. 8) напоминает времена странствования ковчега по пустыне, когда его присутствие в войсках сулило победу для Израиля (см. Числ. 10, 35–36; ср. Пс. 67, 2). Следовательно, упоминание о ковчеге на Сионе должно было указывать на могущество национального амулета, в присутствии которого «земля трясется» и «тают небеса» (см. Пс. 67, 8–9; ср.: Втор. 33, 2; Авв. 3, 3; Ис. 33, 3). Поскольку ковчег был безвозвратно утрачен во время разрушения Иерусалима (587 г. до н. э.), многие исследователи склоняются к тому, что псалом был написан до Вавилонского плена⁴⁴. Однако эту точку зрения нельзя признать бесспорной.

41 Koehler L. et al. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. P. 790.

42 Laato A. Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. P. 62.

43 Delitzsch F. Die Psalmen. Gießen; Basel, 1984. P. 765.

44 Lange J. P., Schaff P., Moll C. B. et al. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (Wash.), 2008. P. 628.

Псалом 131 в контексте ветхозаветных ожиданий Мессии

Особенность 131 псалма заключается в том, что в общую картину допленной эпохи, когда династия Давида все еще правила, не вписываются присутствующие в псалме мессианские ожидания, более характерные для послепленной истории Израиля.

Автор псалма не делает исключения в отношении колена Иуды или города Иерусалим (ср.: 3 Цар. 11, 36; 4 Цар. 8, 18; Пс. 77, 67–70), а, значит, он вспоминает об эпохе, когда «завет» не ограничивался территорией одного или двух колен. Желание псалмопевца построить дом «Сильному Иакова» (ст. 5, 13), перенести ковчег (ст. 8), пристыженные враги и сияющий царский венец (ст. 18) — все это похоже на ностальгию по царю периода единой монархии⁴⁵.

Псалом 131 отвечает на поставленную в 88 псалме проблему поверженного в грязь престола Давида (Пс. 88, 45.51–52). Согласно 88 псалму Бог *поверг на землю венец* (נִדְּרָ) царя, а по 131 — *на нем будет сиять венец* (נִדְּרָ) *его* (Пс. 131, 18). Смена парадигм между тем, как плохо *было*, и тем, как хорошо *будет*, не означает, правда, что исторически ситуация действительно переменялась к лучшему. Однако, как видно, появилась какая-то мессианская надежда. Ведь термин «венец» (נִדְּרָ) указывает не только на царскую диадему (2 Цар. 1, 10; 4 Цар. 11, 12; 2 Пар. 23, 11; Пс. 88, 40; 131, 18), но и на отличительный знак первосвященника в виде драгоценного камня на головной повязке (Исх. 29, 6; 39, 30; Лев. 8, 9)⁴⁶. Следовательно, как и в 109 псалме, «помазанник» согласно содержанию 131 псалма приобретает не только царские, но и первосвященнические черты. Используя игру букв в словах⁴⁷ «сиять» (צִיָּא) и «цветок» (צִיָּו), псалмопевец намекает на золотую «дощечку», точнее — на «каменный цветок», который носил на лбу первосвященник (Исх. 28, 36; 39, 30; Лев. 8, 9; Сир. 40, 4)⁴⁸.

45 Bratcher R. G., Reyburn W. D. A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York (N. Y.), 1991. (UBS Handbook Series). P. 1087.

46 Koehler L. et al. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. P. 684.

47 В последних строках 131 псалма (Пс. 131, 17–18) присутствуют четыре близких по звучанию ключевых слова, имеющих явные мессианские намеки: «рог» (קֶרֶן), «святильник» (נֵר), «воссияет» (צִיָּא), «венец» (נִדְּרָ). Скорее всего, такова была задумка автора, а значит, это не случайное совпадение.

48 Двузначные намеки в отношении «венца» особенно заметны при сопоставлении выражений «сияющий венец» (נִדְּרָ צִיָּא, Пс. 131, 18) из 131 псалма и «цветок короны» (צִיָּו נִדְּרָ, Исх. 39, 30) из книги Исход. См.: Koehler L. et al. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. P. 1023.

В литургической традиции Второго Храма 131 псалом вместе с другими «песнями восхождений» (Пс. 119–133), вероятно, исполнялся на празднике Кущей, т. е. в день, когда вспоминалось получение закона на Синае⁴⁹. Следовательно, в эпоху отсутствия ковчега в храме воспоминание о нем могло связываться с лежащими когда-то в ковчеге скрижалями десятилетия Моисея. Левиты пели на ступеньках Второго храма строки о ковчеге, а в это время мыслью вспоминали о законе. Подтверждением этому может служить таргум, в котором к выражению псалма *Ты и ковчег могущества Твоего* (ст. 8) прибавляются слова на арамейском — «в котором Твой закон»⁵⁰. По книге Исход ковчег — это «ковчег откровения» закона (אָרֹן הַקְּדוֹת, Числ. 25, 22). Сохранение «откровений» (לְדוֹר) и «завета» (לְבְרִית)⁵¹, если следовать данному псалму, — это не только условие «вечного» царствования рода Давида (ст. 12), но и прихода Божия «покоя» (ст. 14).

Две категории граждан — священники (כֹּהֲנִים, ст. 9) и святые (קְדוֹשִׁים, ст. 9) отделяются друг от друга согласно псалму не по сакральному, а по юридическому принципу. Более того, форма облачения священников вряд ли говорит о том, что автор псалма ставил задачу упомянуть детали литургического обряда. Священники, следуя псалму, облачаются в «праведность» (צְדָקָה, ст. 9; ср. 2 Пар. 6, 41), т. е. берут на себя политические и судебные функции (ср. Пс. 121, 5)⁵². Такой «правдой» (צְדָקָה), по Исае, опоясается *отрасль от корня Иессеева* (Ис. 11, 5). Более того, согласно содержанию псалма, священники облачаются в одежду «спасения» (שִׁמְשׁוּת, ст. 16), которая, по пророку Исае, предназначена для Мессии (см. Ис. 61, 10).

Слово «помазанник» (מְשֻׁחַ, ст. 10) в данном псалме — одно из самых загадочных. Герман Гункель считал, что «помазанниками» могли называть себя все цари до плена⁵³. При этом Давид не мог быть составителем псалма, поскольку по тексту автор дважды обращается к Богу «ради Давида» (בְּעִבּוֹר דָּוִד, ст. 10) и его «страданий» (עֲבוֹתָו, ст. 1). Порода *pual* глагола נָנָה описывает псалмопевца как пострадавшего, его «смирняют» вопреки его желанию (ср. Пс. 118, 71). Та же самая порода глагола נָנָה описывает «униженного» (וְיִמְעָנָהוּ) «мужа скорбей» в книге Исаи (Ис. 53, 4).

49 Booij T. Psalm 132. P. 83.

50 Stec D. M. The Targum of Psalms. Collegeville (Minn.), 2004. (The Aramaic Bible; vol. 16). P. 221.

51 Скорее всего, слово «завет» (בְּרִית) в данном контексте указывает на «закон» по Пс. 88, 31–32 и означает то же самое, что и его синонимы — «заповеди», «уставы», «свидетельства», «откровения».

52 Barbiero G. Psalm 132. P. 247.

53 Gunkel H. Die Psalmen. Göttingen, 2011. P. 567.

Псалом 131, скорее всего, является примером промежуточного этапа на пути переосмысления и литературной переработки более древних текстов. Он занимает среднее место между дополненными 3 и 4 книгами Царств и послепленными 1–2 книгами Паралипоменон. Так, автор 2-й книги Паралипоменон заимствует 8–10 стихи псалма для размещения их в текст молитвы Соломона на освящение храма (2 Пар. 6, 41–42)⁵⁴. Однако, этих слов нет в более древнем тексте молитвы Соломона по версии 3-й книги Царств (см. 3 Цар. 8, 22–40). Поскольку автор Летописей копирует в молитву Соломона также фрагмент из 129 псалма (ср. Пс. 129, 2), значит, 131 псалом был написан ранее 2-й книги Паралипоменон⁵⁵.

Как показано выше, литературный анализ псалма говорит в пользу его появления около плена (до или после), когда Израиль переживал серию глубоких потрясений. В нем радужные воспоминания о Давиде становятся похожи на мечтания о каком-то лучшем будущем, которое ожидается в неопределенной эсхатологической перспективе, когда ковчег завета снова вернется в храм (см. 2 Мак. 2, 7–8)⁵⁶.

Вряд ли аргументы, что «помазанником» (ст. 10, 17) после плена мог считаться Израильский народ во всей его совокупности, можно считать удовлетворительными⁵⁷. Действительно, как полагает Жан-Мари Оверс, в литургическом исполнении 131 псалом звучит не столько как молитва в ожидании «помазанника», сколько как просьба к Богу вспомнить о завете с Давидом и воздать добром народу ради его, Давидовых, заслуг⁵⁸. Однако, Эрих Цэнгер убедительно доказывает, что мотив произрастающей заново «отрасли» (ст. 17) является метафорой грядущего восстановления царства Давида (Иер. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8; 6, 12; Ис. 11, 1)⁵⁹. Значит, под «помазанником» в псалме понимается конкретная личность, а не собирательный образ.

54 Knowles M. D. To Sanction and to Subvert: The Reuses of Psalm 132 in the Hebrew Bible // Prayers and the Construction of Israelite Identity / ed. S. Gillmayr-Bucher, M. Häußl. Atlanta (Ga.), 2019. (Ancient Israel and Its Literature; vol. 35). P. 195.

55 Lange J. P., Schaff P., Moll C. B. et al. A Commentary on the Holy Scriptures. P. 627.

56 Barbiero G. Psalm 132. P. 247.

57 Ibid. P. 249.

58 Auwers J. M. Le Psaume 132 Parmi les Graduels // Revue Biblique. 1996. Vol. 103. № 4. P. 559.

59 Hossfeld F. L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis (Minn.), 2011. P. 466.

Оценка интерпретации 131 псалма на страницах Нового Завета

Образ славного сына Давида, возникающего посреди страданий, нашел свое отражение в Новом Завете. Апостол Петр относил пророчество о сидящем на престоле «от плода чресл» Давида ко Христу (ср.: Пс. 131, 11; Деян. 2, 30–31). Первомученик Стефан в начале своей речи к слову о воскресшем «праведнике» ссылался на желание Давида найти жилище Богу Иакова (ср.: Пс. 131, 5; Деян. 7, 46). Оба заимствования выражений из 131 псалма в Новом Завете указывают на христианское переосмысление ветхозаветных пророчеств, по которому обетование Давиду о «помазаннике» исполнилось в лице Иисуса, «отрасли» Давида, которую Бог посадил на престоле Своем (см.: Деян. 2, 30; 2 Кор. 1, 20; Лк. 1, 69).

Однако, в том-то и отличие исходной «мессианской» предпосылки 131 псалма от ее толкования в Новом Завете, что автор поэтического гимна не изображает «помазанника» Мессией страдающим. Напротив, после былых страданий он жаждет восстановления царства Давида в том блеске, которое оно имело при Соломоне⁶⁰. Не случайно ветхозаветный летописец вкладывает слова «завета» Господа с Давидом в уста Соломона (см. 2 Пар. 6, 41–42). На Соломона указывают заголовки 71 и 126 псалмов по Масоретскому тексту и Септуагинте. Это значит, что для собирателей Книги Псалмов Соломон, как и Давид, мог считаться фигурой мессианской, ибо при Соломоне строился храм и в святом граде воцарилась безопасность (см. Пс. 126, 1).

Хотя для автора 131 псалма вечность царствования потомков Давида зависела от сохранения ими завета (ст. 12), однако избранность Сиона как место Божественного присутствия казалась им безусловно «вечной» (ст. 14). «Здесь Я вселюсь» (יִשְׁבְּנִי, ст. 14) относилось не к храму на Сионе, а ко всему городу. Для составителей сборника «песней восхождения» (см. особенно Пс. 121, 124) Сион был не только местом совершения религиозных обрядов, но и компактного проживания общины вокруг храма⁶¹. В отличие от пророка Иеремии (Иер. 7) автор псалма

60 В 2 Цар. 7, 16 говорится *твой трон*, а в 1 Пар. 17, 14 *трон его* (Соломона), что значит – после плена трон был вакантный, он ждал, пока на него взойдет новый «помазанник». В отличие от Масоретского текста 131 псалма, где говорится, что *сыновья во веки будут сидеть* (יֹשְׁבֵי) *на престоле твоём* (ст. 12), в рукописи 11QPs^a сказано, что *они поднимутся* (יִלְוּ) *на престол* (ст. 12d), что значит, что во время написания кумранской рукописи не было на троне потомка Давида.

61 Barbiero G. Psalm 132. P. 254.

не предъявляет никаких моральных требований к приходящим в храм паломникам: это место становится источником благословения и насыщения само по себе в силу избранности его Богом (см. Пс. 131, 13–15).

Посему вряд ли чающие реставрации золотого века Соломона могли спокойно перенести слова Иисуса: *разрушьте храм сей* (Ин. 2, 19), не останется от Иерусалима «камня на камне», «все будет разрушено» (см.: Мф. 24, 2; Мк. 13, 2; Лк. 21, 6). Иудейские книжники могли ожидать от грядущего сына Давида, что он «до йоты» будет исполнять закон (см. Пс. 39, 9) и насытит хлебом «нищих» (см.: Пс. 69, 6; 71, 13.16; 131, 15), но никак не слова *се, оставляется вам дом ваш пуст* (Мф. 23, 38). Это не вписывалось в их представление о вечно живущем в храме Боге (Пс. 131, 14; ср. 1 Цар. 8, 13). И потому воспринятые буквально слова Иисуса *разрушьте храм сей* (Ин. 2, 19) вызвали наибольшее негодование среди членов синедриона (Мк. 14, 55–58).

* * *

Как показывает проведенное исследование, завет Господа с Давидом не является для книг Ветхого Завета каким-то раз и навсегда установленным учением. Библейские книги подвергались литературной обработке применительно к историческим условиям, в которых они создавались. Это касается и пророчества Нафана о «завете» Господа с Давидом (2 Цар. 7, 12–16), которое прошло свою эволюцию от «вечности» до «условной вечности» на протяжении истории.

В истории формирования царской идеологии Древнего Израиля псалом 131 близок к эпохе написания книг Паралипоменон. Обозначенная в нем реакция автора на кризис в религиозном сознании народа, в связи с пленом, занимает компромиссную позицию между лояльным к завоевателям Иеремией и жалующимся Богу на «пренебрежение заветом» автором 88 псалма (см. Пс. 88, 40).

Мысль автора 131 псалма останавливается на том, что «завет» Бога с семенем Давида нерушим, но исполнится он «во время оно», когда явится праведная отрасль Давида (ст. 17). Тогда Бог Сам, словно земной царь, воссядет на Сионском троне, чтобы вершить суд, кормить нищих, облекать священников «во спасение», а врагов — в одежду позора (ст. 14–18).

Представленная в 131 псалме эсхатология — это движение вперед к такому царству Божию, границы которого будут совпадать с царством Мессии (см. Пс. 2, 2). В том и особенность мессианства согласно

содержанию 131 псалма, как делает вывод Адель Берлин, что в нем соживаются две равновеликие темы⁶²: 1) «помазанник», к которому предьявляется условие следовать закону, и 2) Сион, в котором Бог обещает пребывать *безусловно* «вечно»⁶³. В отсутствии «помазанника» у народа остается только храм, куда на праздник Кущей собираются паломники, чтобы, воспев «песни восхождения» (Пс. 119 — 133), получить благословение от Бога⁶⁴. В таком случае сам храм становится как бы источником неземных благ, а первосвященник — прообразом грядущего Мессии.

Источники

- 11Q5 Psalms a. Bellingham (Wash.): Lexham Press, 2010.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart: German Bible Society, 2003.
- Stec D. M.* The Targum of Psalms. Collegeville (Minn.): A Michael Glazier Book, 2004. (The Aramaic Bible; vol. 16).
- Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms / trans. and annotated by N. H. Strickman. New York (N. Y.): Touro College Press, 2016.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы. М.: ПСТБИ, 2003.
- Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалмов. М.: ИС РПЦ, 2004.
- Техилим. Техила ЛеДавид / пер. М. Левинова. Иерусалим: Бехор Барух, 2008.
- Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи / пер. Ф. Гурфинкель. Т. 2. Иерусалим, Запорожье: Еврейская книга, 2008.

Литература

- Генри М.* Толкование книг Ветхого Завета. Псалмы, Притчи Соломоновы, Книга Екклесиаста, Песни Песней Соломона. [Б. г.]: Dutch Reformed Tract Society, 2007.
- Разумовский Григорий, прот.* Объяснение священной книги Псалмов. М.: ПСТБИ, 2002.
- Angel H.* The Eternal Davidic Covenant in II Samuel Chapter 7 and Its Later Manifestations in the Bible // *Jewish Bible Quarterly*. 2016. Vol. 22. № 2. P. 83–90.
- Auwers J. M.* Le Psaume 132 Parmi les Graduels // *Revue Biblique*. 1996. Vol. 103. № 4. P. 546–560.
- 62 *Berlin A.* Psalm 132: A Prayer for the Restoration of Judah // *Marbeh Hokmah: Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*. Winona Lake (Ind.), 2015. P. 71.
- 63 *Kraus H.-J.* Psalmen. T. 2: Psalmen 60–150. Neukirchen-Vluyn, 1978. (Biblicher Kommentar Altes Testament). P. 1066.
- 64 *Wendland E.* The Forms and Functions of Disjunctive Parallelism in the Psalter, with Special Reference to Psalm // *Journal for Semitics*. 2017. Vol. 26. № 1. P. 155.

- Avioz M.* The Davidic Covenant in 2 Samuel 7: Conditional or Unconditional? // *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History* / ed. G. Galil et al. Munster: Ugarit-Verlag, 2012. P. 43–51.
- Barbiero G.* Psalm 132: A Prayer of «Solomon» // *The Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 75. № 2. P. 239–258.
- Berlin A.* Psalm 132: A Prayer for the Restoration of Judah // *Marbeh Hokmah: Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2015. P. 65–72.
- Booij T.* Psalm 132: Zion's Well-Being // *Biblica*. Vol. 90. № 1. P. 75–83.
- Bratcher R. G. Reyburn W. D.* A Translator's Handbook on the Book of Psalms. New York (N. Y.): United Bible Societies, 1991. (UBS Handbook Series).
- Dahood M.* Psalms III: 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A).
- Delitzsch F.* Die Psalmen. Gießen; Basel: Brunnen Verlag, 1984.
- Gunkel H.* Die Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Hossfeld F.-L., Zenger E.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2011.
- Human D. J.* Psalm 132 and its compositional context(s) // *Scriptura*. 2017. № 116. P. 75–92.
- Jeremias J.* Lade und Zion: Zur Entstehung der Ziontradition // *Probleme Biblischer Theologie / festschrift für G. von Rad*. Munich: Kaiser, 1971. P. 183–198.
- Knoppers G. N.* Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel? // *Journal of the American Oriental Society*. 1996. Vol. 116. № 4. P. 670–697.
- Knowles M. D.* The Flexible Rhetoric of Retelling: The Choice of David in the Texts of the Psalms // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2005. Vol. 67. № 2. P. 236–249.
- Knowles M. D.* To Sanction and to Subvert: The Reuses of Psalm 132 in the Hebrew Bible // *Prayers and the Construction of Israelite Identity* / ed. S. Gillmayr-Bucher, M. Häusl. Atlanta (Ga.): SBL Press, 2019. (Ancient Israel and Its Literature; vol. 35). P. 189–202.
- Koehler L. et al.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Kraus H.-J.* Psalmen. T. 2: Psalmen 60–150. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. (Biblischer Kommentar Altes Testament).
- Kruse H.* Psalm CXXXII and the Royal Zion Festival // *Vetus Testamentum*. 1983. Vol. 33. № 3. P. 279–297.
- Laato A.* Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1992. Vol. 54. № 1. P. 49–66.
- Laato A.* Psalm 132: A Case Study in Methodology // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1999. Vol. 61. № 1. P. 24–33.
- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B. et al.* A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (Wash.): Logos Bible Software, 2008.
- Leow W. P.* Changing One's Tune: Re-reading the Structure of Psalm 132 as Complex Antiphony // *Old Testament Essays*. 2019. Vol. 32. № 1. P. 32–57.

Schreiner D. B. Double Entendre, Disguised Verbal Resistance, and the Composition of Psalm 132 // *Bulletin for Biblical Research*. 2018. Vol. 28. № 1. P. 20–33.

Wendland E. The forms and Functions of Disjunctive Parallelism in the Psalter, with Special Reference to Psalm 132 // *Journal for Semitics*. 2017. Vol. 26. № 1. P. 123–157.

The covenant of the Lord with David in Psalm 132 (131)

Hieromonk Iriney (Pikovskiy Ivan Vitalievich)

Senior Teacher at the Sretenskaja Theological Academy

PhD student of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

Moscow 107031, Bolshaya Lubyanka str., 19 (3)

irenaeus@mail.ru

For citation: Iriney (Pikovskiy), hieromonk. “The covenant of the Lord with David in Psalm 132 (131)”. *Biblical Scholia*, № 1 (2), 2022, pp. 84–106 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.2.1.005

Abstract. Psalm 132 (131 according to the Septuagint) is one of the most striking poetic biblical hymns, glorifying the power of the king in Zion. Its content resembles the prayer of Solomon during the consecration of the temple (1 Kings 8, 25; 9, 4–5), and his presence in the collection of “Songs of Ascend” (Psalm 120 – 134) refers to post-exilic liturgical use. Many commentators interpret this psalm as a prophecy about the unconditional inviolability of the David’s throne, without taking into account the possible historical prerequisites for the appearance of this hymn. In this study I want to analyze the process of re-interpreting the key expressions of the psalm associated with the “covenant” in the different periods of the Israel history. The historical-philological method of exegesis which I use allows to see at least two key thoughts that are explicitly or implicitly present in the psalm. Firstly, the author of the psalm writes about the requirements for the descendants of David, under which they can pretend to the eternity of their reign. Secondly, the Lord’s promise to settle in Zion should be considered as an addition to the “covenant” with David. So, this means that any “messianic” interpretations of the psalm 132 (131) should take into account the high role of the temple, which in the post-exilic period was no less important than the expected Messiah.

Keywords: Psalter, psalm, David, testament, Messiah, exegesis, Ancient Israel.

References

Angel H. (2016) “The Eternal Davidic Covenant in II Samuel Chapter 7 and Its Later Manifestations in the Bible”. *Jewish Bible Quarterly*, no. 2 (22), pp. 83–90.

Auwers J. M. (1966) “Le psaume 132 parmi les graduels”. *Revue Biblique*, no. 4 (103), pp. 546–560.

Avioz M. (2012) “The Davidic Covenant in 2 Samuel 7: Conditional or Unconditional?”, in Galil G. (ed.) *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History*. Ugarit-Verlag: Munster, pp. 43–51.

- Barbiero G. (2013) "Psalm 132: A Prayer of 'Solomon'". *The Catholic Biblical Quarterly*, no. 2 (75), pp. 239–258.
- Berlin A. (2015) "Psalm 132: A Prayer for the Restoration of Judah", in S. Yonah (ed.) *Marbeh Hokmah: Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, pp. 65–72.
- Booij T. (2009) "Psalm 132: Zion's Well-Being". *Biblica*, no. 1 (90). Rome: Pontifical Biblical Institute, pp. 75–83.
- Bratcher R. G., Reyburn W. D. (1991). *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. New York: United Bible Societies (UBS Handbook Series).
- Dahood M. (2008) *Psalms III: 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter*. New Haven; London: Yale University Press (Anchor Yale Bible; 17A).
- Delitzsch F. (1984) *Die Psalmen*. Gießen; Basel: Brunnen Verlag.
- Gunkel H. (2011) *Die Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gurfinkel F. (ed.) (2008) *Kniga Voskhvalenii s tolkovaniem rabi Davida Kimkhi [The Book of Praise with the Interpretation of Rabbi David Kimcha]*. Vol. 1–3. Jerusalem; Zaporozhye: Yevreiskaia kniga (in Russian).
- Henry M. (2007) *Tolkovanie knig Vetkhogo Zaveta. Psalmy [Interpretation of the books of the Old Testament. Psalms]*. Netherland: Dutch Reformed Tract Society (in Russian).
- Hossfeld F.-L., Zenger E. (2011) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- Human D. J. (2017) "Psalm 132 and Its Compositional Context (s)]". *Scriptura*, no. 116, pp. 75–92.
- Jeremias J. (1971) „Lade und Zion: Zur Entstehung der Ziontradition“, in Wolff H. W., Rad G. (eds.) *Probleme Biblischer Theologie: Festschrift für G. von Rad*. Munich: Kaiser, pp. 183–198.
- Knoppers G. N. (1996) "Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?". *Journal of the American Oriental Society*, no. 4 (116), pp. 670–697.
- Knowles M. D. (2005) "The Flexible Rhetoric of Retelling: The Choice of David in the Texts of the Psalms". *The Catholic Biblical quarterly*, no. 2 (67), pp. 236–249.
- Knowles M. D. (2019) "To Sanction and to Subvert: The Reuses of Psalm 132 in the Hebrew Bible", in Gillmayr-Bucher S., Häusl M. (eds.). *Prayers and the Construction of Israelite Identity*. SBL Press, pp. 189–202 (Ancient Israel and Its Literature; 35)
- Koehler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J. (1994–2000) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1–4. Leiden: E. J. Brill.
- Kraus H.-J. (1978) *Psalmen. Vol. 2: Psalmen 60–150*. Neukirchener Verlag (Biblischer Kommentar Altes Testament; 15/2)
- Kruse H. (1983) "Psalm CXXXII and the Royal Zion Festival". *Vetus Testamentum*, no. 3 (33), pp. 279–297.
- Laato A. (1992) "Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology". *The Catholic Biblical quarterly*, no. 1 (54), pp. 49–66.
- Laato A. (1999) "Psalm 132: A Case Study in Methodology". *The Catholic Biblical Quarterly*, no 1 (61), pp. 24–33.

- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy J. F., Conant T. J. (2008) *A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms*. Bellingham (WA): Logos Bible Software.
- Leow W. P. (2019) "Changing One's Tune: Re-Reading the Structure of Psalm 132 as Complex Antiphony". *Old Testament Essays*, no 1 (32), pp. 32–57.
- Levinov M. (ed.) (2008) *Tekhilim. Tekhila LeDavid*. Jerusalem: Behor Baruch (in Russian).
- Razumovsky G. (2002) *Ob'iasnenie sviashchennoi knigi Psalmov [Explanation of the Sacred Book of Psalms]*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii Bogoslovskii institut (in Russian).
- Schreiner D. B. (2018) "Double Entendre, Disguised Verbal Resistance, and the Composition of Psalm 132". *Bulletin for Biblical Research*, no 1 (28), pp. 20–33.
- Stec D. M. (2004) *The Targum of Psalms*. Collegeville (MN): A Michael Glazier Book (The Aramaic Bible; 16)
- Strickman N. H. (ed.) (2016) *Abraham Ibn Ezra's Commentary on Books 3–5 of Psalms*. New York: Touro College Press.
- Wendland E. (2017) "The Forms and Functions of Disjunctive Parallelism in the Psalter, With Special Reference to Psalm 132". *Journal for Semitics*, no. 1 (26), pp. 123–157.