

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗА
*ЕЛЕЯ, СТЕКАЮЩЕГО
НА БОРОДУ ААРОНА*
(Пс. 132/133)
В ТРАДИЦИОННОЙ
ИУДЕЙСКОЙ
И ХРИСТИАНСКОЙ
ЭКЗЕГЕЗЕ

ЧАСТЬ I

Иеромонах Ириней (Пиковский)

преподаватель Сретенской духовной семинарии
107031, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 17, стр. 3
irenaeus@mail.ru

Для цитирования: *Ириней (Пиковский), иером.* Значение образа елея, стекающего на бороду Аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть I // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 17–40. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-17-40

Аннотация

УДК 26-277.2

Псалом 132 по Синодальному тексту (133 — по нумерации масоретского текста), является одной из пятнадцати «песней восхождения», входящих в состав Псалтири (Пс. 119–133). Данный псалом интересен литургической привязкой к ритуалу Иерусалимского храма, с которым его связывает упоминание о *елее, сходящем на бороду Аарона* (Пс. 132, 2). Автор использует метафору елея для усиления оттенка радости собратьев по вере, собравшихся в храм для совместной молитвы (ст. 1). Целью настоящего исследования является обзор методов интерпретации образа *елея, сходящего на бороду Аарона* в ранней еврейской и греческой языковых традициях толкования Св. Писания. Для этих

целей в первой части статьи проводится анализ метафоры елея в источниках иудейской экзегезы (Сифрей Бамидбар, Сифра, Талмуд, Мидраш Танхума) и христианской экзегезы (Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский). Далее, во второй части статьи, на основе историко-филологического метода определяется место «елея» в содержании псалма по современным экзегетическим исследованиям. В результате было выявлено, что в источниках иудейской экзегезы значительное внимание уделяется поиску исторической основы помазания священства благовонным елеем в контексте обрядов Иерусалимского храма. Источники христианской экзегезы тяготеют к мессианской интерпретации гимна, в которой помазание Аарона миром толкуется как прообраз помазания Христа и верующих в Него Святым Духом. Итак, образ елея мог рассматриваться в древних религиозных традициях как отправная точка для актуальных на то время рассуждений о роли Аарона или Христа, а также об этических требованиях к кандидатам на помазание.

Ключевые слова: Библия, Псалтирь, псалом 132, псалмы восхождения, экзегеза иудейская, экзегеза христианская, Аарон, левиты, храм Иерусалимский, Сион.

Введение

Библейская наука последнего столетия дала многих авторов, посвятивших труды исследованиям Псалтири. Среди них А. Андерсон¹, Е. Ценгер², М. Гулдер³, М. Дахуд⁴ и другие⁵. При этом большинство сочинений последнего века были посвящены историко-критическому разбору текста псалмов, сопоставлениям масоретского текста (МТ) с рукописями из Кумрана⁶ и первыми греческими переводами⁷, жанру и месту псалмов в литературе Древнего Израиля. Публикаций по истории ранней герменевтики псалмов было издано меньше, чем по их текстологии и филологии⁸.

Сравнительные исследования традиционных патристических и иудейских комментариев были представлены в основном общими обзорами⁹ или статьями по темам, связанным с ролью Мессии в истории Израиля¹⁰ и с полемикой отцов Церкви с учителями иудаизма¹¹.

- 1 *Anderson A. A.* The Book of Psalms. London, 1972.
- 2 *Zenger E., Hossfeld F.-L.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150 / ed. K. Baltzer. Minneapolis (MN), 2011.
- 3 *Goulder M. D.* The Psalms of the Return. Book V. Psalms 107–150. Sheffield, 1998.
- 4 *Dahood M.* Psalms III: 101–150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter. New Haven; London, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A).
- 5 *Lange J. P. et alii.* A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008.
- 6 *Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden; New York; Köln, 1997.
- 7 *Pietersma A.* Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter // The Book of Psalms. Leiden; Boston, 2005. P. 443–475; *Joosten J.* The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms // XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007. P. 197–205.
- 8 *Sawyer J. F. A.* The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective. Oxford, 2013. P. 135.
- 9 *Brown W. P.* The Oxford Handbook of the Psalms. Oxford, 2014.
- 10 *Wilken R. L.* In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis // JECS. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–19; *Kister M.* Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism // Journal for the Study of Judaism. 2006. Vol. 37. № 4. P. 548–593.
- 11 *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. Eugene (OR), 2004; *Stone L. M. A.* The Glossed Psalms within the Framework of Pre-twelfth-century Anti-Jewish Polemic // «Slay them not»: Twelfth-Century Christian-Jewish Relations and the Glossed Psalms. Leiden, 2019. P. 57–106.

Специально о 132-м псалме писали Г. Гункель¹², Л. Чомин¹³, Т. Боой¹⁴, Э. Путнам¹⁵ и другие. Исследования патристических подходов к экзегезе 132-го псалма были сфокусированы преимущественно на трудах блж. Августина Ипонского¹⁶ или свт. Григория Нисского¹⁷. Сочинения по классической иудейской экзегезе сосредотачивались на таких представителях средневековья, как Саадия Гаон, Раши, ибн Эзра и Давид Кимхи¹⁸.

В силу того, что в последние десятилетия стали появляться новые комментарии на Книгу псалмов, которые стали учитывать предания из традиции (чаще иудейской¹⁹, чем христианской), нам видится целесообразным провести сравнительный анализ того, какие вопросы поднимали источники еврейской и греческой экзегезы первых столетий после разрушения храма и какие вопросы являются предметом исследований в современных комментариях. Мы не ставим цель проверить достоверность «преданий» древности. Нас более интересует вопрос, касающийся методологии толкования псалма: насколько оправданы те методы экзегезы, которые применялись в прошлом и применяются в настоящее время с точки зрения их внутренней логики.

В качестве исходного текста, на примере которого проводится исследование, взята метафора «елея, сходящего на бороду Аарона» (Пс. 132, 2).

- 12 Gunkel H. Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde // BZAW. 1920. Vol. 34. P. 69–74.
- 13 Chomyn L. Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory // Scandinavian Journal of the Old Testament. 2012. Vol. 26. № 2. P. 220–234.
- 14 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.
- 15 Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // Obscultia. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- 16 Lehman J. S. St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent // Augustinian Studies. 2015. Vol. 46, № 2. P. 282–285; McLarney G. St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent. Washington, 2014.
- 17 Ludlow M. Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture // International Journal of Systematic Theology. 2002. Vol. 4. № 1. P. 45–66; Boersma H. Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach. Oxford, 2013.
- 18 См., например: Berlin A. Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms. Oxford, 2013. P. 38–55.
- 19 См., например: Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150. Sheffield, 1998. P. 104; Lange J. P. et alii. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008. P. 632.

После обзора древних религиозных источников мы проведём историко-филологический анализ псалма по принятой в современной научной среде методологии, а затем сравним полученные результаты.

1. Значение «елея на бороде Аарона» в ранней иудейской экзегезе

Для того чтобы проиллюстрировать примеры изъяснения метафоры «елея, стекающего на бороду Аарона» (Пс. 132, 2) в иудейской экзегезе, мы обратимся к четырём источникам (Сифре Бамидбар, Сифра, Талмуд, Мидраш Танхума), претендующим на глубокую древность (II–VIII вв. н. э.).

1.1. Сифрей Бамидбар

Сифрей Бамидбар (Sifrei Bamidbar) — это галахический мидраш на книгу Чисел, который сформировался в школе рабби Измаила (I–II в. н. э.). Он следует тем же принципам изложения материала, что и Мехильта: в нём упоминается та же группа таннаим и используются те же термины. По мнению Якова Нойснера, особенностью данного мидраша является старание авторов сделать теологические выводы из Священного Писания на основании историко-филологического метода экзегезы²⁰.

Сифрей Бамидбар всего один раз касается упоминания 132-го псалма в контексте размышлений о преимуществах Аарона перед Кореем в священническом достоинстве (Числ. 16, 1–40). Особый статус Аарона, по мысли автора мидраша, был запечатлён печатью помазания, которая от Аарона передавалась его сыновьям. Комментируя цитату из книги Левит: «*Вот доля (הַשֶּׁמֶן) Аарону и доля (הַשֶּׁמֶן) сынов его*» (Лев. 7, 35), автор мидраша ссылается на рабби Ицхака, который говорит: «Здесь “доля” (הַשֶּׁמֶן) относится к “помазанию” по словам “*добрый елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову*” (Пс. 132, 2)» (Sifrei Bamidbar 117:2)²¹. Через помазание «елеем» Аарон приобрел свою священническую долю, которая, по Сифрей Бамидбар, стала

20 Neusner J. A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy. Lanham, 2001. P. 17.

21 רבי יצחק אומר אין משחה אלא שמן המשחה שנאמר כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן וזקן אהרן — Цит. по: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en.

«вечным законом» (לְחֻק עוֹלָם), передающимся от Аарона ко всем последующим поколениям его сыновей.

Из этого примера мы видим, что цитата из псалма используется как подкрепление правовой нормы в отношении преимущества священства по линии Аарона. Хотя в самом псалме образ елея играет символическую роль, но для авторов мидраша он является свидетельством литургической практики, восходящей к периоду формирования Священнического кодекса (Р), отражённого в книге Левит.

1.2. Сифра

Сифра (Sifra) — это галахический мидраш на книгу Левит. Амораи, жившие в Палестине, по аналогии с книгой Левит иногда называли данное собрание барайт «Тора священников». Как полагает Джеральд Бодендорфер, несмотря на большие разночтения в дошедших до нас рукописях, мы имеем дело с одним из самых древних мидрашей, период составления которого (ок. 250 — ок. 350 н. э.) частично совпадает с периодом составления Мишны²².

Сифра — один из немногих памятников левитской экзегезы, который, как и кумранский «Храмовый Свиток», может содержать в себе отголоски традиции Второго Храма. Авторы Сифры часто критикуют рассуждения раввинов из Мишны и Тосефты за недостаточную укоренённость своих суждений в Священном Писании. Тем самым, как считает Гутнер Стэнберг, они не только защищают древние предания, но и приводят им обоснования из текста Еврейской Библии²³.

Интересующие нас отсылки к 132-му псалму содержатся в рассуждениях авторов Сифры о Моисее и Аароне. Составитель комментария отдаёт явное предпочтение Аарону. Для него Аарон — это сторонник мира, в адрес которого ни мужчина, ни женщина не сказали и плохого слова. В отличие от Моисея, смерть Аарона оплакивал весь Израиль (ср. Числ. 20, 29 и Втор. 34, 8). Однажды Моисей испугался, что согрешил тем, что возлил слишком много мира на главу Аарона при совершении помазания, но его укрепил «Дух Святой» (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ) словами 132 псалма: «*Как хорошо...*» (Пс. 132). Из этого автор комментария сделал вывод: «... как роса не осквернена [из-за её множества],

22 Bodendorfer G. אָנִי יְהוָה: God's Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra // The Book of Leviticus: Composition and Reception. Leiden; Boston, 2003. P. 405.

23 Ibid. P. 406.

так и масло помазания не осквернено [из-за его множества]» (Sifra Shemini, Mechilta d'Miluim 1:10)²⁴.

В другом месте на основании последовательности слов в выражении: «...как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову» (Пс. 132, 2) — автор задаётся вопросом, были ли помазаны священным елеем одежды до того, как в них оделся Аарон или, если следовать последовательности слов в тексте, Аарон сначала облачился в священнические одежды и только после возливания мира на его главу были освящены и облачения (Tzav, Mechilta d'Miluim 1:10)²⁵.

Некоторые исследователи считают, что за упоминаемыми в 132-м псалме парами имён (Сион и Ермон; Аарон и подразумеваемый Моисей) кроется указание на древнее соперничество за превосходство между израильскими коленами²⁶. Самая высокая в Израиле гора Ермон напоминает вождя народа Моисея, а невысокий, но священный Сион подобен его старшему, «бородатому», брату Аарону. Как роса сходит с Ермона, чтобы напитать Сион живительной влагой, так и Моисей помазывает на священство своего брата Аарона²⁷.

История с изготовлением золотого тельца у горы Хорив показывает, что Аарон далеко не всегда был послушен Господу (см. Исх. 32, 1.7). Однако в силу занимаемой должности первосвященника он, как показывает мидраш Сифра, «по сакральному статусу» мог считаться выше Моисея.

Первая строка 132-го псалма говорит о радости братии, собранной «воедино», вне зависимости от принадлежности к тому или иному колену. Однако, как показывает Сифра, потомки Левия претендовали на священные привилегии в силу «избыточного» помазания Аарона священным елеем. Следовательно, соперничество между израильскими родами существовало, как минимум, вплоть до разрушения храма, и идеалы единогодушного пребывания братства «вкупе» не означали, что по факту между «братией» было социальное равенство.

24 מה הטל אין בו מעילה אף שמן המשחה אין בו מעילה — Цит. по: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Shemini%2C_Mechilta_d%27Miluim_2.37?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en.

25 См.: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Tzav%2C_Mechilta_d%27Miluim_1.10?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en.

26 Rochester K. The missing brother in Psalm 133 // The Expository Times. 2011. Vol. 122. № 8. P. 380.

27 Ibid. P. 382.

1.3. Талмуд

Талмуд (Talmud) — это свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, соединяющий воедино Мишну и Гемару. Интересующий нас Вавилонский Талмуд включает Мишну (ок. 200 г.) и другие источники III–VI вв. н. э. Рассуждения на тему 132-го псалма в основном присутствуют в трактате Горайот («решения»), посвящённом законам устной Торы по имущественным отношениям между людьми и уголовному праву.

В контексте дискуссии об иудейском царе Иосии составитель трактата Горайот приводит рассуждения мудрецов о способе помазания царей и священников. Ссылаясь на мудрецов периода таннаев (10–220 гг. н. э.), составитель трактата пишет, что при возведении царей на трон и священства на храмовое служение на их главу возливался елей. Голова царя при интронизации помазывалась путём начертания на ней круга в форме короны, а у священников масло возливалось на главу в форме греческой буквы «хи» (Χ) (см. Лев. 8, 12; В. Норают 12–13). В этом помазании Аарона в форме креста (χ) Маргарет Баркер видит отсылку к преданиям, восходящим к эпохе Первого храма (см. Иез. 9, 4). Её выводы основываются на том, что начертание еврейской буквы «тав» (ת) по форме напоминало крест в алфавите финикийского (𐤏) и палеоеврейского (𐤏) письма, который вышел из употребления в V в. до н. э., когда евреи заимствовали из арамейского языка систему начертания знаков на основе «квадратного письма»²⁸. Почему именно эта буква была взята за основу, первоисточник не поясняет. Особое внимание древних евреев к символике букв могло означать, что последняя буква еврейского алфавита «тав» (ת), вероятно, служила началом какого-то слова, важного для помазания священства.

Некоторые мудрецы считали, что сначала масло возливалось на главу, а затем между ресницами помазывался лоб, другие полагали, что порядок помазания был обратный — сначала помазание лба, а затем возливание масла на главу (В. Норают 14а–б). Анализируя парные тезисы (елей — роса; Ермон — Сион), Давид Тсумура делает вывод, что исходная последовательность помазаний, согласно псалму, была такой: «сладкий елей» возливался на «главу», затем стекал на «браду», после чего — на воротник облачения Аарона²⁹.

28 *Barker M.* The Temple Roots of the Christian Liturgy // Christian Origins: Worship, Belief, and Society. New York, 2003. P. 33.

29 *Tsumura D.* T. Sorites in Psalm 133,2–3a // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 417.

В одном из мест трактата Горайот после цитаты: «...как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову...» (Пс. 132, 2) — приводится предание о том, что к бороде Аарона были подвешены две капли «елея помазания», похожие на жемчужины. Когда Аарон говорил и его борода приходила в движение, тогда капли «елея» чудесным образом поднимались и оседали на корнях его бороды, но из бороды не выпадали (В. Horayot 12a–b). Трудно оценить историческую достоверность данного предания. Его цель, скорее всего, заключалась в том, чтобы подчеркнуть, что первосвященник был воплощением мира и религиозного единства нации³⁰.

Составитель трактата пересказывает то же предание о страхе Моисея из-за того, что он вылил на голову Аарона слишком много елея, что и Сифра (Sifra Shemini, Mechilta d'Miluiim 1:10). При этом составитель трактата делает более пространные выводы: «...как нет злоупотребления (святотатства) в отношении росы Ермонской, так и в отношении масла помазания на голове Аарона тоже нет злоупотребления (святотатства)» (В. Horayot 15d)³¹.

Впоследствии один из классических комментаторов Танаха рабби Шломо Ицхаки, известный под акронимом Раши (1040–1105 гг.), указывал на то, что основная мысль 132-го псалма вращается вокруг «закона о злоупотреблении храмовым имуществом применительно к елею помазания»³².

Опираясь на исследуемый нами трактат Талмуда, Иосиф Баумгартер выдвигает достаточно смелые предположения, что, согласно иудейской галахе, специального помазания священным елеем удостоивался только первосвященник. Этим он пытается объяснить тот факт, что ессеи в своей религиозной практике «миро» не использовали. Более того, как полагает Баумгартер, ритуал возливания елея вышел из употребления в период Второго храма, поэтому первосвященник отличался от иных священников только более вычурным облачением³³. Отсюда можно сделать вывод, что сыновья священни-

30 Lange J. P. et alii. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008. P. 632.

31 מה טל חרמון אין בו מעילה אף שמון המשחה שבוקן אהרן אין בו מעילה – Цит. no: The William Davidson Talmud. Электронный ресурс. URL: https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en (дата обращения: 1.06.2020). См. также: Neusner J. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 17. Peabody (MA), 2011. P. 77.

32 Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши. М., 2011. С. 815.

33 Baumgarten J. M. Studies in Qumran Law. Leiden, 1977. P. 90.

ка Маттафии из рода Хасмонеев дерзали занимать должность первосвященника потому, что ритуал возливания «елея помазания» в их время (сер. II в. до Р. Х.) уже не практиковался, следовательно, они не чувствовали сакральной дистанции между первосвященником и рядовым священством.

Итак, предания, вошедшие в Талмуд, опираются на образ «елея» из 132-го псалма, чтобы подчеркнуть особый статус первосвященника как религиозного лидера общины.

1.4. Мидраш Танхума

Мидраш Танхума (Tanḥuma) — это общее название для трех коллекций агадот на Пятикнижие, составленных в период раннего средневековья. Общее название Танхума восходит к известному амораю рабби Танхума. Судя по вводным формулам «как проповедовал Р. Танхума», часть дошедшего до нас текста была основана на гомилиях самого рабби и высказываниях его учеников. Язык Танхума и родственных мидрашей — смесь иврита с галилейским диалектом арамейского языка.

Согласно Самуэлю Берману, наиболее авторитетному современному издателю текста, интересующая нас вторая коллекция этого мидраша под названием Yelammedenu («пусть научит нас [учитель наш]») отражает традицию мудрецов Вавилонской академии. Рукопись, содержащая исследуемый нами текст, была составлена в конце VIII или в IX столетии³⁴.

В Мидраше Танхума есть пространное рассуждение, связанное с высказыванием Екклесиаста: «Доброе имя лучше дорогой масти (טוב שם מִשֶּׁמֶן מְדִינָה)» (Еккл. 7, 1). Опираясь на схожий набор согласных в словах «имя» (שם) и «елей» (שֶׁמֶן) в высказывании Екклесиаста, автор мидраша пишет, что доброе имя «возводит», а добрый елей «спускает» человека³⁵. Аргументы автора базируются на сопоставлении мест из Священного Писания. Доброе имя «возвышает» (עוֹלֶה), как написано: «Я произведу от тебя великий (גָּדוֹל) народ, и благословлю тебя, и возвеличу (הִגְדַּלְתִּי) имя твоё» (Быт. 12, 2). Добрый елей «спускает» (יֹרֵד), как написано: «...как драгоценный елей на голове, стекающий (יֹרֵד) на бороду» (Пс. 132, 2). Ссылаясь на пророков и мудрецов, автор мидраша последовательно отстаивает мысль, что «драгоценный елей»

34 Berman S. Midrash Tanhuma-Yelammedenu. Hoboken (NJ), 1996. P. 12.

35 Ibid. P. 627.

(טֹב וְיָשָׁר) — переходящий, а «*доброе имя*» (טוֹב שֵׁם) — «вечное, как солнце» (см. Пс. 71, 17) и «неразрушимое» (см. Ис. 56, 5). «Когда человек рождается, он не знает, кем станет. Но когда он оставляет этот мир с добрым именем, добрые дела становятся изобильными благодаря ему»³⁶.

Интересно, что автор мидраша ссылается на рабби Иуду, сына Симона, которого традиция отождествляет с «нашим святым рабби», составителем Мишны (ок. 200 г.). Цитируемый им рабби Иуда рассуждает так: «драгоценное масло» входит в живое тело, а выходит из трупа, в то время как носитель «доброго имени» может спуститься в место смерти и подняться живым³⁷. Сыны Аарона, Надав и Авиуд, подошли к алтарю Господа «с чужим огнём», и поэтому, несмотря на то, что они были «помазанными» священниками, их попалил огонь и они умерли (Лев. 10, 1–2). Анания, Азария и Михаил, с другой стороны, упали связанными в огонь, но вышли оттуда живыми по написанному: «*Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения*» (Еккл. 7, 1)³⁸.

Как видно, в данном мидраше также упоминаются истории, связанные с Аароном. Однако, в отличие от более ранних источников, здесь не ставится задача отстоять преимущества первосвященника. Следовательно, его составитель живёт в ту эпоху, когда интерес к размышлениям о деталях чина «помазания» священства угас и на первое место вышли размышления мудрецов о преимуществе «доброго имени» над сакральным статусом.

* * *

Четырёх упомянутых выше источников в целом достаточно, чтобы проиллюстрировать в каком направлении двигалась традиционная еврейская экзегетическая мысль в I тысячелетии. Основываясь на Танахе, древнейшие толкователи пытались установить мельчайшие детали чина помазания Аарона на священство. Их интересовала не только последовательность совершения обряда, но и такие нюансы, как форма помазания головы. Однако со временем размышления о ритуале храма утратили свою значимость и поэтому такие метафоры, как «елей, стекающий на браду», стали использоваться для иллюстрации добродетельной жизни еврейских мудрецов.

36 Berman S. Midrash Tanhuma-Yelammedenu. P. 626.

37 Ibid.

38 Ibid.

2. Значение образа «хорошего елея» в ранней христианской экзегезе

Прежде чем провести исследование роли «елея», стекающего на «бороду Аарона» в традиции христианской экзегезы, надо сделать замечание в отношении терминологии греческого перевода 132 го псалма³⁹.

Псалом 132 — единственный в Ветхом Завете, где в переводе еврейского термина «елей» (יָשֶׁן) используется не привычное греческое слово, обозначающее выжатое из оливок «масло» (ἔλαιον), а слово «миро» (μύρον), которое обозначает ароматизированную смесь, напоминающую сладкую благоухающую мазь⁴⁰.

Употребление слова «миро» (μύρον) в древнегреческой литературе засвидетельствовано большим количеством источников⁴¹, начиная с сочинений Архилоха (VII в. до н. э.)⁴². В Новом Завете таким словом было названо драгоценное «миро», которым безымянная женщина помазала Иисуса, приготовив Его к погребению (Мф. 26, 7.12; Мк. 14, 4; Лк. 7, 18; Ин. 11, 2; ср. Лк. 23, 56).

Для того чтобы проиллюстрировать традиционные подходы к изъяснению образа «елея, стекающего на бороду Аарона» в ранней христианской экзегезе, обратимся к источникам (Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Иоанн Златоуст и Феодорит Кирский), представляющим наиболее авторитетные греческие экзегетические школы II–V вв. н. э.

2.1. Климент Александрийский

Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215 г.) — христианский апологет и проповедник Священного Писания среди эллинов,

39 За основу греческого текста Псалтири берем Штутгартское издание Септуагинты 2006 г. См.: Septuaginta. Stuttgart, 2006.

40 A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1155.

41 Существительное «миро» (μύρον) хорошо засвидетельствовано в древнегреческой литературе вплоть до Иустина Философа: *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* [OGIS]. no. 629:35, 45, 149; *Oxyrhynchus Papyri* [POxy]. no. 234 II:9; no. 736:13; *Ion of Chios*. 27; *Josephus*. *Bellum Judaicum*. 4:561; *Antiquitates Iudaicae*. 14:54; *Justinus*. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*. 86:3. См.: A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago, 2000. P. 661.

42 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago, 2000. P. 661.

основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший её до Оригена.

Климент не писал специального сочинения по экзегезе Псалтири, однако даже небольшая ремарка на 132 псалом в его «Строматах» может служить свидетельством о достаточно раннем типологическом толковании образа Аарона в грекоязычной церкви.

Так, рассуждая о философии, которая, по Клименту, ведёт к совершенству учения о Христе, автор «Стромат» касается роли Провидения (πρόνοια), которое словно «миро» проникает через всё, начиная с головы до края одежды. Хотя, по псалму, «миро» (μύρον) стекало по бороде Аарона (Пс. 132, 2), но для Климента за образом Аарона стоит «великий Первосвященник (μεγάλου ἀρχιερέως), через Которого всё возникло и без Которого не возникло ничего»⁴³. Судя по тому, что Климент цитирует здесь пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 3), говорящий о Логосе, для него таким Первосвященником является Иисус Христос. Спускаясь с Него как с Главы, Провидение, согласно Клименту, проникает во все части Церкви, пропитывая её так же глубоко, как «миро» пропитывает одежду «до самого края».

Климента Александрийского не интересует литургическая жизнь ветхозаветного храма. Он не задается вопросом первичных адресатов и исходной посылки метафоры псалма. Однако, обращаясь с образом «елея помазания» как с некой аллегорией, он всё же воспринимает сам акт помазания «елеем» как некую историческую данность. Иными словами, за метафорой «елея» он видит реальное выливание масла на голову, которое затем стекает на тело человека.

2.2. Ориген

Ориген (ок. 185 — ок. 254 г.) — греческий христианский богослов, основатель библейской филологии, преемник Климента в руководстве Александрийским огласительным училищем.

Комментарии Оригена на псалмы дошли до нас в катенах. Несмотря на сомнения в авторстве, по используемому в них аллегорическому методу экзегезы они вполне соответствуют стилю мышления Оригена.

Так, в образе «мира» из 132-го псалма александрийский экзегет видит указание на «Духа Святого» (Πνεῦμα τὸ ἅγιον)⁴⁴. Помазываемая

43 *Clemens Alexandrinus. Stromata*, 6, 17, 153 // GCS. 54. S. 153.

44 *Origenes. Exegetica in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1652:3–4.

миром «голова» — это, по Оригену, «ум» (νοῦς), а «борода» — это «слово» (λόγος), окружающее «сердце» (καρδία) человека, которое защищает его от страстей и ведёт к добродетелям. Благодать Духа (Πνεύματος χάρις) сходит на края одежды посредством «философии этики» и «практической добродетели». При этом «край одежды», по Оригену, вероятно, является прообразом тех «краёв» земли, до которых дошла проповедь апостолов (см. Рим. 10, 18)⁴⁵.

При использовании аллегорического метода, намеченного Климентом и развитого Оригеном, в образе Аарона усматривался прообраз Иисуса Христа, в образе «мира» — указание на Духа Святого, а в «одеждах» Первосвященника — указание на людей составляющих Церковь как Тело Христово (1 Кор. 12, 27). И этот метод впоследствии вошёл в плоть и кровь христианской традиционной экзегезы и обрел статус *consensus patrum*.

2.3. Свт. Афанасий Александрийский

Святитель Афанасий (ок. 295–373), епископ Александрийский, был одним из выдающихся греческих церковных писателей, принадлежавший к Александрийской экзегетической школе. В дошедших до нас комментариях на псалмы, которые традиционно приписываются свт. Афанасию, псалом 132 является той «песнью степеней», которая «возвещает благо даруемое людям Спасителем»⁴⁶.

В данном псалме александрийский экзегет видел указание на последовательное «помазание Святым Духом» Христа, апостолов, а затем и остальное тело Церкви. Афанасий вовсе не упоминает Аарона. Это Христос, а не Аарон получает у него помазание «на голову», после чего оно переходит «на бороду», «которая есть благолепие лица Церкви, то есть апостолов»⁴⁷. «Роса Ермонская» (Пс. 132, 3) сравнивается святителем с «росой Всесвятого Духа», от которой верующие получают вечное благословение⁴⁸.

Начало и конец комментария Афанасия Великого сходятся на идее единства «братий», живущих вместе (Пс. 132, 1). «Единство» общины верующих — это та центральная идея псалма, по Афанасию, которая оставляет в стороне все особенности процесса помазания

45 *Origenes. Exegetica in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1652:3–4.*

46 *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 524:18–19.*

47 *Ibid. Col. 524:28.*

48 *Ibid. Col. 524:35–38.*

Аарона и роли его бороды. Единство «сердца и души» (Деян. 4, 32) — вот та предпосылка помазания Святым Духом, которая делает священниками всех, облекшихся во Христа (Гал. 3, 27)⁴⁹.

2.4. Свт. Василий Кесарийский

Святитель Василий (ок. 330–379), архиепископ Кесарии Каппадокийской, является одним из немногих церковных писателей, которые были прославлены как учителя Церкви. Дошедшая до нас беседа Василия Великого на 132-й псалом, скорее всего, была написана не самим святителем. Однако, составленная в подражание духу и букве подлинных бесед, она вполне могла быть написана в кругу его ближайших учеников⁵⁰.

В этой беседе продолжается начатая свт. Афанасием тема единства братии, которая, вероятнее всего, восходит корнями к Евсевию Кесарийскому, а через него — к Оригену. Братское собрание в доме молитвы (см. Мф. 21, 13), о котором говорится в исследуемом нами псалме, исполнено любви к ближнему. Оно проходит в атмосфере радости, поэтому, по Василию, верующие «спешат» (σπεύδω) на совместные богослужения⁵¹.

В комментарии Василия Великого Христос является уже не Первосвященником, принимающим помазание от Святого Духа, как у свт. Афанасия, а Подателем благодати, которая с небес изливается на Церковь⁵². Христос, согласно свт. Василию, помазывает верующих «Своей праведностью», как Моисей когда-то помазал на служение Аарона⁵³. Более того, у епископа Кесарийского Христос становится на место Отца Небесного. Посылаемая Им благодать, подобная Ермонской росе (Пс. 132, 3), становится той «умопостигаемой росой» (ἡ νοητὴ δρόσος), которая невидимо проливается на Сионские горы и на собирающихся воедино отовсюду братьев. Этот божественный дождь подобен «энергиям Святого Духа» (ταῖς ἐνεργείαις τοῦ ἁγίου Πνεύματος)⁵⁴. Просвещаясь Духом, верующие удостоиваются помазания «миром»⁵⁵.

49 Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 524:38–39.

50 Михайлов П. Б. и др. Василий Великий // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 143.

51 Basilus Caesariensis. Homilia in Psalmum 132 [Sp.] // PG. 30. Col. 116:25.

52 Ibid. Col. 116:28.

53 Ibid. Col. 117:8–10.

54 Ibid. Col. 116:38.

55 Ibid. Col. 117:8.

Как видно, свт. Василий использовал метафору «елея» для обоснования существующей в его время практики помазания членов Церкви «миром». Вправе ли мы утверждать, что он игнорирует исторический контекст псалма? Скорее нет, чем да. Он, как и многие современные экзегеты, о чём будет сказано ниже, чётко выделяет ключевую идею 132-го псалма — единство братии. Он замечает, что главная идея гимна иллюстрируется двумя иносказаниями: радость собранной воедино братии подобна «Ермонской росе» и «елею помазания». Особенность его экзегезы в том, что он переносит эти «подобия» во времени с эпохи ветхозаветного храма в эпоху современной ему новозаветной церкви. Но при этом главную идею псалма он выделяет и её никак не трансформирует.

2.5. Иоанн Златоуст

Святитель Иоанн Златоуст (347–407 гг.), архиепископ Константинопольский, почитается как один из трёх Вселенских учителей вместе со святителями Василием Великим и Григорием Богословом. «Беседы на псалмы» принадлежат к ранним творениям Иоанна Златоуста, которые он составил во время своего служения в Антиохии (с 393 по 397 г.). Хотя окончательная форма «Бесед на псалмы», как считал патриарх Константинопольский Фотий (VIII в.), могла быть сформирована уже после смерти святителя, это не умаляет их значимости⁵⁶.

Особенностью метода экзегезы Златоуста является его внимательность к различиям между Септуагинтой и другими переводами Священного Писания на греческий язык (Акила, Симмах, Феодотион). Так, уже в первом стихе 132-го псалма Златоуст замечает небольшие различия в текстах греческих переводов: «что хорошо и что прекрасно», согласно одним рукописям, или «что благо и добро» жить братии вкупе, по другим рукописям⁵⁷.

Совместное пребывание братии в любви — главная тема беседы Иоанна Златоуста. Он говорит о том, что любовь приносит вместе с пользой «легкость и приятность» (τὸ ῥᾶστον καὶ ἡδύ)⁵⁸. «Миро, сходящее на браду Аарона» (Пс. 132, 2), — это всего лишь вещественное сравнение той «приятности и красоты», которые приносит братии общая

56 Hill R. C. The Spirituality of Chrysostom's Commentary on the Psalms // J ECS. 1997. Vol. 5. № 4. P. 570.

57 Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos // PG. 55. Col. 384:39–41.

58 Ibid. Col. 384:48.

любовь. «Аарон, будучи первосвященником, — замечает святитель, — помазался миром, которое источалось со всех сторон, и от этого помазания он был весьма вожделен, приятен и любезен для взиравших на него»⁵⁹. Роса, сходящая с Ермона, также служит образом любви, которая несёт в себе «успокоение и приятность вида»⁶⁰. Приводя множество сравнений из других библейских книг, включая второканонические, Златоуст внушает своему собеседнику мысль, что «любовь — мать всех благ, корень и источник», любовь и согласие «производят мир и единомушие», «доставляют нам Небо и неизреченные блага»⁶¹.

Ничто, кроме этики любви, более не интересует Златоуста, поэтому в беседе на 132-й псалом он не затрагивает каких-либо литургических или догматических тем. В данном отношении он был заинтересован не столько в том, чтобы определить, какая литургическая практика стоит за символом «елея», сколько в том, чтобы расширить понимание «единства братии» на основании дополнительных, даже избыточных, сравнений с другими метафорами по греческой Библии.

2.6. Феодорит Кирский

Феодорит (393 — ок. 458 г.), епископ Кирский, был одним из знаменитейших церковных иерархов и писателей, принадлежавших к сирийской христианской традиции V в. Блаженный Феодорит предпочитал буквальный смысл Писания, хотя и не отрицал наличия в нём сравнений и иносказаний. Николай Глубоковский относит «Изъяснение Псалтири» Феодорита Кирского ко времени после его примирения со свт. Кириллом Александрийским (433–438 гг.)⁶². По мнению Глубоковского, дошедшее до нас толкование — это сборник разных мнений о псалмах нескольких писателей как Антиохийской экзегетической школы, так и Александрийской⁶³.

В толковании на 132-й псалом Феодорит прежде всего пытается увидеть историческую основу текста. Так, под призванными к единству «братиями» он усматривает указание на колена Израилева,

59 *Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos // PG. 55. Col. 385:2–5.*

60 *Ibid. Col. 385:13.*

61 *Ibid. Col. 385:55–58; 386:1–2.*

62 *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М., 1890. С. 508.*

63 Там же. С. 10.

которые были разделены две группы: на два племени и на десять племен соответственно (Южное и Северное царства)⁶⁴. Таким образом, он датирует псалом более ранним периодом, чем современные комментаторы Псалтири, о чём будет сказано ниже.

О «мире, сходящем на главу» (Пс. 132, 2), он пишет, что этот первосвященнический елей составлялся из различных ароматических компонентов. Этому «елею» пророк уподобил «братское согласие, потому что совокупление воедино многих добрых дел производит благоухание совершенной добродетели»⁶⁵. «Согласие», которое от начальства, простирается на подчинённых, подобно «священному миру», которое у Аарона по бороде стекало на одежды. Блаженный Феодорит не стесняется использовать здесь иудейские предания и добавляет, что «края одежды» (ст. 2) — это то, что рабби Акила назвал «устьем одежды»⁶⁶. Как видно, он вписывает предания иудейской общины в контекст жизни общины христианской. Верующие собираются на Сион, ибо там на апостолов была ниспослана животворящая роса Всесвятого Духа, «от которой все верующие приемлют вечное спасение»⁶⁷.

Таким образом, блаженный Феодорит, как и Василий Кесарийский, выделяет в псалме ключевую тему — единство братии. При этом каждый из пришедших на общее собрание должен благоухать своими добродетелями так же, как благоухал помазанный елеем Аарон. Следовательно, Феодорит пытается буквально прочитывать содержание поэтического гимна, как будто речь идёт о реальном собрании представителей двенадцати колен Израиля на горе Сион.

* * *

Как видно из анализа греческих источников, христианские экзегеты брали за основу греческие переводы Псалтири, а не её древнееврейский оригинал. Начиная с Климента Александрийского многие усматривали в Аароне образ Христа как *Первосвященника будущих благ* (Евр. 9, 11), а в образе «мира» видели указание на «помазание» Святым Духом, видимым знаком которого в христианской богослужебной практике впоследствии стало таинство Миропомазания вступающих в Церковь лиц обоего пола. Христианские толкователи, как

64 *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1912:1–4.

65 Ibid. Col. 1912:8–9.

66 Ibid. Col. 1912:25–26.

67 Ibid. Col. 1912:30–32.

правило, оставляли в стороне литургические особенности помазания Аарона в период существования Иерусалимского храма. Их больше интересовало «благоухание добродетелей» верующих, собранных вместе для прославления Господа, чем физиологические свойства елея помазания. Тем не менее, как показано выше, даже такие любители аллегории, как Климент и Ориген, видели в «елее, стекающем на браду», не только иносказание, но и указание на реальное возливание масла на голову ветхозаветного первосвященника, которое приобрело в христианстве иную форму и значение.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 59–591.
- Basilius Caesariensis*. Homilia in Psalmum 132 [Sp.] // PG. T. 30. Col. 115–118.
- Berman S.* Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes, and Indexes. Hoboken (NJ): KTAV Publishing House Inc., 1996.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata // Clemens Alexandrinus / hrsg. von L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Bd. 3. Berlin, 1970. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; Bd. 54 (Vol. 17)).
- Dahood M.* Psalms III: 101–150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter. New Haven; London, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A).
- Joannes Chrysostomus*. Expositio in Psalmos // PG. T. 55. Col. 35–527.
- Neusner J.* The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2011.
- Origenes*. Exegetica in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1053–1685.
- Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1997.
- Septuaginta: SESB Edition / ed. by A. Rahlfs, R. Hanhart Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши / пер. с иврита М. Левинова. М.: Книжники, 2011.

Ссылки на электронные ресурсы

- Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en (дата обращения: 1.06.2020).
- Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Shemini%2C_Mechilta_d'Miluim_2.37?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en (дата обращения: 1.06.2020).

The William Davidson Talmud. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en (дата обращения: 1.06.2020)

Литература

- Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М.: Университетская тип., 1890.
- Михайлов П. Б. и др.* Василий Великий // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 131–191.
- A Greek-English Lexicon / ed. by Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / ed. by Arndt W., Danker F. W., Bauer W. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Anderson A. A.* The Book of Psalms. London: NCEB, 1972.
- Barker M.* The Temple Roots of the Christian Liturgy // Christian Origins: Worship, Belief, and Society. The Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference / ed. K. O'Mahony. New York: Sheffield Academic Press, 2003. P. 28–52.
- Baumgarten J. M.* Studies in Qumran Law. Leiden: Brill, 1977.
- Berlin A.* Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms. // Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 38–55.
- Bodendorfer G.* אבי יהוה: God's Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra // The Book of Leviticus: Composition and Reception. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Boersma H.* Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach. Oxford: OUP, 2013.
- Booij T.* Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.
- Brown W. P.* The Oxford Handbook of the Psalms. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Chomyn L.* Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory // Scandinavian Journal of the Old Testament. 2012. Vol. 26. № 2. P. 220–234.
- Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 17).
- Goulder M. D.* The Psalms of the Return. Book V. Psalms 107–150. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Gunkel H.* Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde // BZAW. 1920. Vol. 34. P. 69–74.
- Hill R. C.* The Spirituality of Chrysostom's Commentary on the Psalms // JECS. 1997. Vol. 5. № 4. P. 569–579.

- Joosten J.* The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms // XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007. Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, 2008. P. 197–205.
- Kister M.* Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism // Journal for the Study of Judaism. 2006. Vol. 37. № 4. P. 548–593.
- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy J. F., Conant T. J.* A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA): Faithlife, 2008.
- Lehman J. S.* St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent // Augustinian Studies. 2015. Vol. 46. № 2. P. 282–285.
- Ludlow M.* Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture // International Journal of Systematic Theology. 2002. Vol. 4. № 1. P. 45–66.
- Neusner J.* A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy. Lanham: University Press of America, 2001.
- Pietersma A.* Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter // The Book of Psalms. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 443–475.
- Putnam A. J.* «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // Obsculta. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- Rochester K.* The Missing Brother in Psalm 133 // The Expository Times. 2011. Vol. 122. № 8. P. 380–382.
- Sawyer J. F. A.* The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective // Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 134–145.
- Tsumura D. T.* Sorites in Psalm 133, 2–3a // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 416–417.
- Wilken R. L.* In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis // JECS. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–19.
- Wilken R. L.* Judaism and the early Christian mind: a study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2004.
- Zenger E., Hossfeld F.-L.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150 / ed. K. Baltzer. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2011.

The Meaning of «Oil Flowing onto Aaron's Beard» (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis

Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

Lecturer at the Sretensky Theological Seminary
3, building 17 Bol'shaja Lubjanka, Moscow 115035, Russia
irenaeus@mail.ru

For citation: Iriney (Pikovsky), hieromonk. "The Meaning of 'oil Flowing Down onto Aaron's Beard' (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 17–40 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-17-40

Abstract. Psalm 133 according the numeration of the Masoretic text, or 132 according the numeration of the Septuagint, is one of the fifteen «songs of ascents» (Psalms 119–133 – hereinafter numbering according to the Synodal text) that are part of the Book of Psalms. Psalm 132 is interesting for its liturgical attachment to the ritual of the Jerusalem Temple, with which it is associated with the mention of «precious oil on the head, running down on the beard, on the beard of Aaron» (Ps. 132, 2 ESV). The author uses the «oil» metaphor to enhance the shade of joy of fellow believers gathered in the temple for prayer (v. 1). The purpose of this study is to review methods for interpreting the image of «oil falling on Aaron's beard» in the early Jewish and Greek exegetical traditions. For these purposes, an analysis of the «oil» metaphor is carried out in the sources of the Jewish exegesis (Sifra Bamidbar, Talmud, Midrash Tanhuma) and the Christian exegesis (Clement of Alexandria, Origen, Athanasius of Alexandria, Basil of Caesarea, John Chrysostom, Theodore of Cyrus). Further, on the basis of the historical-philological method, the place of «oil» in the content of the psalm according to modern exegetical studies is determined. As a result, it was revealed that in the sources of Jewish exegesis was considerable attention to the search for the historical basis of the anointing of the priesthood with «incense oil» in the context of the rites of the Jerusalem temple. Sources of Christian exegesis lean toward a messianic interpretation of the hymn, in which the anointing of Aaron was interpreted as a prototype of the anointing of Christ and those who believe in Him with the Holy Spirit. Thus, the image of the «oil» could be considered as a starting point for discussions about the role of Aaron or Christ, as well as the ethical requirements for anointing candidates.

Keywords: Bible, psalm 132, psalms of ascend, Jewish exegesis, patristic exegesis, Aaron, Church Fathers, Temple of Jerusalem, Zion.

References

- Anderson A. A. (1972) *The Book of Psalms*. London: NCEB.
- Arndt W., Danker F. W., Bauer W. (eds.) (2000) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barker M. (2003) "The Temple Roots of the Christian Liturgy", in K. O'Mahony (ed.) *Christian Origins: Worship, Belief, and Society: the Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference*. New York: Sheffield Academic Press, pp. 28–52.
- Baumgarten J. M. (1977) *Studies in Qumran Law*. Leiden: Brill.
- Berlin A. (2013) "Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms", in *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. Oxford: Oxford University Press, pp. 38–55.
- Berman S. (ed.) (1996) *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: an English translation of Genesis and Exodus from the printed version of Tanhuma-Yelammedenu with an introduction, notes, and indexes*. Hoboken (NJ): KTAV Publishing House Inc.

- Bodendorfer G. (2003) “אני יהוה: God’s Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra”. *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Leiden; Boston: Brill, pp. 403–428.
- Boersma H. (2013) *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa: an anagogical approach*. Oxford: OUP.
- Booij T. (2002) “Psalm 133: ‘Behold, How Good and How Pleasant’”. *Biblica*, vol. 83, no. 2, pp. 258–267.
- Brown W. P. (2014) *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford: OUP.
- Chomyn L. (2012) Dwelling Brothers, Oozing Oil, and Descending Dew: Reading Psalm 133 Through the Lens of Yehudite Social Memory. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 26, no. 2, pp. 220–234.
- Flint P. W. (1997) *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden; New York; Köln: Brill. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 17).
- Gillingham S. (Ed.) (2013) *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. OUP Oxford.
- Goulder M. D. (1998) *The Psalms of the return: book V, Psalms 107–150*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gunkel H. (1920) *Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde*. BZAW (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), vol. 34, pp. 69–74.
- Früchtel L., Stählin O., Treu U. (eds.) (1970) “Clemens Alexandrinus” in *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 54 (17). Berlin: Akademie Verlag.
- Hill R. C. (1977) “The Spirituality of Chrysostom’s Commentary on the Psalms”. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 5, no 4, pp. 569–579.
- Joosten J. (2008) “The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms”, in *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007*. Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, pp. 197–205.
- Kister M. (2006) “Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism”. *Journal for the Study of Judaism*, vol. 37, no. 4, pp. 548–593.
- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., Conant T. J. (2008) *A commentary on the Holy Scriptures: Psalms*. Bellingham (WA): Faithlife.
- Lehman J. S. (2015) St. Augustine’s Interpretation of the Psalms of Ascent”. *Augustinian Studies*, vol. 46, no. 2, pp. 282–285.
- Levinov M. (ed.) (2011) *Kniga Psalmov “Tegilim” s kommentariem Rashi [The Book of Psalms “Tegilim” with a commentary by Rashi]*. Moscow: Knizhniki (in Russian).
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1996) *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Ludlow M. (2002) “Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture”. *International Journal of Systematic Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 45–66.

- Mikhailov P.B. (2004) "Vasilii Velikii" ["Basil the Great"], in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox encyclopedia]*, vol. 7, pp. 131–191.
- O'Mahony K. J. (ed.) (2003) *Christian Origins: Worship, Belief, and Society: the Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference*. New York: Sheffield Academic Press.
- Pietersma A. (2005) "Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter", in *The Book of Psalms*. Leiden, Boston: Brill, pp. 443–475.
- Neusner J. (2001) *A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy*. Lanham: University Press of America.
- Neusner J. (2011) *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers.
- Putnam A. J. (2017) "'Dwelling Together' and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133". *Obsculta*, vol. 10, no 1, pp. 127–143.
- Rahlf's A., Hanhart R. (eds) (2006) *Septuaginta: SESB Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rendtorff R., Kugler R. A., Bartlett S. S. (eds.) (2003) *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Leiden, Boston: Brill.
- Rochester K. (2011) "The missing brother in Psalm 133". *The Expository Times*, vol. 122, no. 8, pp. 380–382.
- Sawyer J. F. A. (2013) "The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective", in *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. Oxford: Oxford University Press, pp. 134–145.
- Tsumura D. T. (1980) "Sorites in Psalm 133, 2–3a". *Biblica*, vol. 61, no. 3, pp. 416–417.
- Wilken R. L. (1993) "In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 1–19.
- Wilken R. L. (2004) *Judaism and the early Christian mind: a study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology*. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers.
- Zenger E., Hossfeld F.-L. (2011) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. Minneapolis (MN): Fortress Press.