

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

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

ЧАСТЬ II¹

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 II // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 31–34. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.001

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

1 Продолжение. Первая часть статьи опубликована: *Ириней (Пиковский), иером.* Значение образа елея, стекающего на бороду аарона (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть I // БВ. 2010. № 2 (37). С. 17–40.

обзор методов интерпретации образа елея, сходящего на бороду Аарона в ранней еврейской и греческой языковых традициях толкования Священного Писания. Для этих целей 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 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.

3. Историко-филологический анализ псалма

3.1. Место 132 псалма в композиции Псалтири

В масоретском тексте 132 псалом расположен в конце сборника «псалмов восхождений» (Пс. 119–133). В наиболее авторитетной кумранской рукописи 11QPs^a текст гимна стоит близко к концу сборника псалмов, между 141 и 144 псалмами. При этом, несмотря на иную компоновку псалмов в свитке 11QPs^a, текст псалма содержит то надписание — «песнь восхождений» (רִישׁ הַתְּהִלָּה), — которое было характерно для всей коллекции пятнадцати одноименных гимнов Псалтири. Это может свидетельствовать о том, что заголовок псалму был присвоен до того, как составитель кумранской рукописи 11QPs^a сформировал свой сборник². Следовательно, текст псалма с его надписанием в дошедшей до нас форме появился до середины I в. н. э.

Псалом 132 расположен в центре трех «псалмов Сиона» (Пс. 131, 13; 132, 3; 133, 3). Псалом 131 является последним «царским» псалмом в сборнике «песней восхождений»: в нём упоминается завет Господа с Давидом и обещание, что его сыновья будут сидеть на престоле вовек (см. Пс. 131, 12). В нём также используются характерные для Книги Псалмов ключевые слова: «рог» (קַרְנֵי) и «помазанник» (מִשְׁחָא). Псалом 132 передаёт радость собрания храмовой общины и упоминает «помазание» Аарона (см. Пс. 132, 2). Заканчивается гимн благословением Господа. Псалом 133 завершает «песни восхождений» призывом благословить Господа со стороны «дома Аарона» и всего Израиля (см. Пс. 144, 19). Даже редкие по употреблению в Библии слова из 132 псалма, присутствуют в двух соседних гимнах³.

В заголовках большинства рукописей псалма упоминается имя Давида (ср. 1 Цар. 21, 14). Это имя встречается в заголовках пяти из пятнадцати «песней восхождений». В самом тексте гимна имя Давида упоминается только в 131 псалме. Употребление глагола «спускаться» в 132 псалме также может намекать на Давида, поскольку сочетание глагола «спускаться» (יָרַד) с «бородой» (זָקַן) упоминается только в истории о Давиде, который «пускал (יָרַד) слюну по бороде (זָקַן) своей» в присутствии Гефского царя Анхуса (см. 1 Цар. 21, 13). При этом, как замечает Райан Армстронг, намёки на Давида не являются свидетельством того, что псалом появился в период его жизни⁴. Если текст был составлен

2 Armstrong R. M. Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections // Journal of Biblical Literature. 2012. Vol. 131. № 3. P. 500.

3 Ibid. P. 498.

4 Ibid. P. 491.

после падения династии Давида, значит псалом изначально мыслился как устремлённый в будущее или даже мессианский⁵.

Гимн составлен из высказываний более ранних псалмов (ср. начало Пс. 1–2 и Пс. 132, 1), что было характерно для авторов IV–V разделов еврейской Книги Хвалений⁶. Эли Ассис считает, что центральная роль «братства», которое является зеркалом собрания народа в храме, свидетельствует о том, что 132 псалом был составлен в Вавилоне в качестве молитвы, замещающей жертвоприношения⁷. Основой её аргумента является близость понятий «брат» (אָח) из псалма и «израильтянин» по другим текстам Священного Писания (см. Лев. 19, 17–18; Пс. 121, 8). Псалом восхваляет братьев «живущих вместе» (ст. 1), а не «живущих на Сионе»⁸. Сион находится «там» (שָׁם, ст. 3), на каком-то расстоянии от места пребывания автора.

Ричард Дэвидсон, напротив, относит псалом к после пленной эпохе. По Дэвидсону, собрание «братьев» на Сионе служит указанием на паломников, которые приходят в Иерусалим на один из религиозных праздников (см. Втор. 16, 11.4.16)⁹. На это, в частности, указывают термины «хорошо» (טוֹב) и «приятно» (נְאוּם), которые в 132 псалме относятся к общине как единой семье (ср. Втор. 25, 5), а в 134 и 146 псалмах — ко Господу (см. Пс. 134, 3; 146, 1), имя Которого всенародно воспевалось в храме. Хотя псалом содержит национальные мотивы, связанные с Сионом (ст. 3), в нём нет и намека на соединение колен Северного и Южного царств¹⁰.

Следовательно, под хорошим и приятным пребыванием братьев вместе лучше понимать единство общины, которая пережила кризис плена. В таком случае образ елея, стекающего на бороду Аарона, мог служить не столько для описания красоты восстановленного богослужения, сколько поэтической формой для передачи братской радости от самой возможности собраться вместе на молитву, не опасаясь преследований.

5 Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // *Obscultia*. 2017. Vol. 10. № 1. P. 129.

6 Ibid. P. 132.

7 Assis E. Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction // *Ephemerides theologicae Lovanienses*. 2009. Vol. 85. № 1. P. 56.

8 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // *Biblica*. 2002. Vol. 83. № 2. P. 260.

9 Davidson R. *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids (MI); Edinburgh, 1998. P. 432.

10 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 260.

3.2. Место образа «елея» в композиции псалма

Псалом 132 весьма краткий. Он состоит из одного тезиса, двух сравнений и заключительного высказывания.

Первый стих о том, *как хорошо* (טוֹב) и *как приятно жить братьям вместе* (Пс. 132, 1), задаёт тон всему псалму. Одинаковое еврейское существительное טוֹב в 1 и 2 стихах псалма, которое в Синодальном переводе обозначено словами «хорошо» и «драгоценно», а также идентичные глаголы с корнем טרר во 2 и 3 стихах, которые в русском переводе обозначены словами «стекающий» и «сходящий», позволяют воспевать боговдохновенную песнь на одном дыхании. Стержень гимна — идея «блага», все грани которого отражены в многозначительном еврейском טוֹב («хорошо»).

Каждое из следующих сравнений во 2 и 3 стихах начинается с предлога «как» (כַּ). Хорошая и приятная атмосфера среди братии (ст. 1) уподобляется *драгоценному елею, стекающему на бороду Аарона* (ст. 2), и *росе Ермонской, сходящей на горы Сионские* (ст. 3). Уподобления из 2 и 3 стихов, которые стоят в параллель друг к другу, подчёркивают и развивают ключевую мысль, обозначенную в начале гимна: когда собратья по вере собираются на общую молитву, среди них воцаряются радость и счастье¹¹.

Подобные парные уподобления встречались не только в древнееврейской поэтической литературе (ср. 2 Цар. 23, 4; Иов 7, 1–2), но и в угаритской и аккадской¹². Вильфред Ватсон полагает, что приведённые в псалме сравнения играют вспомогательную роль, они поддерживают интерес у слушателей. Главное в псалме — первый и последний тезисы. Более того, лингвистический анализ текста даёт не два, а три поэтических образа елея¹³:

как хороший елей, он на главе спускается на бороду;
 (как) борода Аарона, он спускается на воротник его «облачений»¹⁴;
 как роса Ермонская, он спускается на горы Сиона.

11 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.

12 Watson W. G. E. The Hidden Simile in Psalm 133 // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 109.

13 Ibid. P. 108.

14 Мы употребляем слово «облачение», поскольку как терминология кумранских рукописей (תבשׂת), так и Септуагинты (ἐνδύματα), говорят об «одеждах» Аарона, точнее, даже о «богослужебных одеждах» (см.: מַדַּת הַדָּרוֹר в 1QS 4:8). См.: Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 258.

Итак, образ *елея, стекающего на браду*, по замыслу автора псалма, служит иносказанием. Радость на лицах верующих подобна блеску драгоценного елея. Для того чтобы определить какое значение мог иметь «елей» в содержании 132 псалма, посмотрим контексты употребления данного термина в других текстах Священного Писания¹⁵.

3.3. Елей как продукт земледелия

Термин «елей» (יָשֶׁן) достаточно древний, он встречается в древнееврейских надписях из Тель-Арада, у него есть аналоги в угаритских (šmn) и аккадских (šamnu) текстах. В большинстве случаев этот термин обозначает оливковое масло (см. Исх. 27, 20), реже — жир (см. Быт. 27, 28.39; Ис. 5, 1; 25, 6)¹⁶. Согласно угаритским текстам, елей приносился к алтарю бога Эля или Ваала в паре с вином или мёдом (КТУ 1.5–1.6)¹⁷. Так, в «Инструкции к календарю на месяц сбора урожая винограда» описываются обряды жертвоприношений по случаю нового года (КТУ 1.41). Совершителем жертвоприношения является неизвестный ханаанский царь. По тексту таблички, он приносит к алтарю кровь жертвенных животных, благовонный елей (šmn rḡḥ) и мёд¹⁸. Ханаанский праздник сбора урожая отмечался всего лишь на полмесяца раньше израильского Дня искупления. Исследователи отмечают, что еврейский и ханаанский праздники были близки не только в отношении даты празднования, но и по содержанию¹⁹.

Перечень таких продуктов земли, как вино, масло и мёд в литературе древнего Израиля служило указанием на изобилие земных благ, посылаемых Богом как знак благоволения (см. Ис. 28, 1.4). Земля обетованная — земля добрая (טֹבָה), где масличные деревья и мёд (Втор. 8, 8). В пустыне Господь питал евреев мёдом из камня и елеем из твёрдой скалы (Втор. 32, 13.15). В пророческой литературе потоки елея сравниваются с тысячами овов (Мих. 6, 7), ручьи елея — с изобилием молока (Иов 29, 6). Пить вино из чаши и мазаться лучшими мазями служило

15 Текстуальной основой для нашего исследования будет служить Штутгартское издание Еврейской Библии 2003 года. См.: Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart, 2003.

16 Gordon C. H. Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices. Rome, 1998. P. 492.

17 Wyatt N. Religious Texts from Ugarit. London, 2002. P. 137.

18 Ibid. P. 351–352.

19 Pardee D., Lewis T. J. Ritual and Cult at Ugarit. Atlanta (GA), 2002. P. 57.

символом сытой и беспечной жизни (см. Амос. 6, 6). Обилие таких съестных припасов как вино и елей было поводом для радости (см. 1 Пар. 12, 41). Вино и елей были главными признаками радостного пиршества (см. Иез. 23, 41; Пс. 22, 5).

Елей был популярным продуктом питания в Израиле (см. Числ. 11, 8; 3 Цар. 17, 12; 4 Цар. 4, 2) и экспортным товаром, поставляемым в Египет и другие страны (см. Иез. 27, 17; Ос. 12, 2). Елей служил косметическим средством придающим телу приятность, а лицу — свежесть (см. Втор. 28, 40). Жёны и наложницы царя были обязаны натирать себя мировым маслом перед тем, как войдут к нему на ложе (см. Эсф. 2, 12–13; ср. Песн. 4, 10). Благовонными мастями натирали себя не только женщины, но и мужчины (см. Песн. 1, 2). Намазанное елеем лицо придавало ему блеск, служило внешним знаком радости (см. Пс. 103, 15). Человек, не желавший умастить свой лик елеем, тем самым демонстрировал скорбь (см. 2 Цар. 14, 2). Елей также использовался в медицинских целях. С помощью елея смягчали гноящиеся раны (см. Ис. 1, 6). Слова пророка Иезекииля: «*Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь твою и помазал тебя елеем*» (Иез. 16, 9) — напоминают притчу Иисуса о добром самарянине (см. Лк. 10, 25–37).

Как видно, само по себе упоминание о елее могло наводить первых адресатов псалма на приятные мысли. Елей приятен телу и приносит пользу, а от этого и на душе становится веселее.

3.4. Использование елея в богослужении Древнего Израиля

Елей (יָדָבֵר) входил в состав плодов земли, которые приносили в скинию, а затем и в храм в качестве жертвы (см. Исх. 29, 2.23; Лев. 2, 4; Иез. 46, 15). Он использовался для поддержания огня в храмовых светильниках (см. Исх. 25, 6; 27, 20). Он также являлся средством освящения богослужебных принадлежностей и людей. Правда, для использования в богослужении к оливковому маслу добавляли различные *специи* (Исх. 30, 25) или *ароматы* (Исх. 25, 6), в результате чего получалось миро, священный *елей помазания* (Исх. 30, 25.31), с использованием которого посвящались на служение Богу скиния (см. Исх. 40, 9) и священнослужители (см. Лев. 8).

После того как Моисей облачил Аарона в специально приготовленные одежды, помазал *елеем помазания* скинию и жертвенник с его принадлежностями, он возлил *елей* на голову Аарона, чтобы *освятить* его (Лев. 8, 12). Возливание масла на голову служило знаком

посвящения. Посредством *елея помазания* посвящался на священное служение как Аарон, так и все последующие священники — *его сыновья* (Исх. 28, 41; 30, 30; 40, 15; Лев. 7, 36; 10, 7). Елеем монархи помазывались на царство (см. 1 Цар. 10, 1; 16, 1; 3 Цар. 1, 39; 4 Цар. 9, 1). Обряд очищения исцелившихся прокажённых также сопровождался окроплением их елеем (см. Лев. 14, 15–18).

Итак, елей играл существенную роль в израильском культе и поэтому мог считаться веществом священным, проводником Божией благодати.

3.5. Образы головы, бороды и елея

Сближение слов «голова» (שָׁרֵף) и «елей» (יָשֶׁן) в псаломских выражениях засвидетельствовано всего трижды: в 22 псалме описывается ликование человека, который с лицом, намазанным елеем, возлежит за праздничным банкетом в присутствии врагов (см. Пс. 22, 5); в 132 псалме «елей на голове» служит внешним выражением радости, написанной на лицах «братьев», собранных воедино (см. Пс. 132, 2); в 140 псалме обличение праведника уподобляется елею, который возливается на голову (см. Пс. 140, 5). В двух случаях из трёх сочетание слов «голова» и «елей» указывает на близость людей друг к другу: в положительном (см. Пс. 132) или в отрицательном смысле (см. Пс. 140). Во всех случаях авторы гимнов рассматривали схождение елея на голову отнюдь не как указание на особое помазание царя или первосвященника, а как метафору того, что цвета лица изменился из-за переживания радости или позора.

Согласные слов «старик» (יָשֵׁן) и «борода» (יָשֵׁן) в древнееврейском языке абсолютно идентичны. Исходя из масоретской огласовки можно сделать вывод, что слово «старик» (יָשֵׁן) — это причастие от соответствующего глагола «носить бороду» (יָשֵׁן)²⁰. Другими словами, старик — это бородач (см. Лев. 19, 32). Наличие бороды — свидетельство о зрелом возрасте мужчины и вызывало к нему уважение. Напротив, добровольное или принудительное лишение бороды было признаком траура (см. Езд. 9, 3) или бесчестия (см. 2 Цар. 10, 4; 1 Пар. 19, 5).

В отличие от языческих обрядов ханаанских народов (см. Лев. 19, 27), в израильском культе борода (יָשֵׁן) не имела сакрального статуса, поэтому радость совместного пребывания братии не логично было уподоблять

20 Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 2000. P. 278.

бороде²¹. Словосочетание «борода Аарона» не встречается за пределами 132 псалма. Отсюда можно сделать вывод, что в задумке автора данного гимна слово «борода» служило указанием на почтенный возраст и, как следствие, на умудрённость и совершителя богослужения, и тех братьев, которые собираются в храме для совместного прославления Господа (см. Пс. 132, 1).

3.6. Соотношение образов «елей» и «росы»

Драгоценный елей, стекающий на бороду Аарона, согласно 132 псалму, подобен росе Ермонской, сходящей на горы Сионские (Пс. 132, 3). Приходящий с севера лёгкий дождь, обозначенный в псалме словом «роса» (רוֹס), был той живительной влагой, тем даром с небес (Зах. 8, 12), который мог бы превратить бесплодные горы Сиона в плодородные поля (см. Аг. 1, 10). Однако по факту покрытый снегом Ермон находился от Сиона достаточно далеко, и трудно себе представить, чтобы в буквальном смысле слова роса с Ермона сходила вниз на Сионские горы. Следовательно, перед нами иносказание, уподобление росе того благословения от Господа, о котором говорится в 3 стихе псалма²².

Когда-то в Синайской пустыне вместе с росой на землю сходила манна (см. Числ. 11, 9). Роса имела чудесные свойства не только как особое питание земли и людей: она, как и елей, была своеобразным проводником Божественного благоволения. Так, судья Гедеон просил Бога о том, чтобы схождение росы на руно Тот указал Свою волю (см. Суд. 6, 36–40). В переносном смысле роса Божия могла служить не только символом особой пищи с небес, но и крепкого здоровья, долголетия (см. Иов 29, 18) и даже воскрешения мертвецов (см. Ис. 26, 19).

Небеса, с которых сходит на землю роса, и земля, обильная хлебом и вином, — вот два признака благополучия Израиля, восходящие к глубокой древности (см. Втор. 33, 28).

Интересно, что автор 109 псалма уподобляет некоего *Господина* (יְהוָה), или *Государя* по переводу Сергея Аверинцева²³, священнику по чину *Мелхиседека* (Пс. 109, 4). Его подобное росе (ст. 3) рождение, как и священство, — *вовек*, они как бы выходят из-под контроля времени.

Хотя сам термин «елей» достаточно древний, словосочетание «хороший елей» характерно для поздней ветхозаветной литературы

21 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant». P. 259.

22 Ibid. P. 262, 266.

23 Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев, 2004. С. 425.

(см. 4 Цар. 20, 13). В Пятикнижии используется словосочетание «елей помазания» (הַשֶּׁמֶת הַטֹּב, Лев. 8, 2), а не «хороший елей», как в 132 псалме (הַשֶּׁמֶת הַטֹּב, Пс. 132, 2). Такая комбинация слов сближает данное сравнение с слеполенной литературой мудрости (см. Екк. 7, 1).

3.7. «Елей» как «меч» и «благословение» в библейских притчах и поговорках

Рассеянные по книгам Пророков и Писаний «мудрые» изречения используют символ елея в самых различных метафорах. По пророку Исайе, шея, смазанная елеем, является символом освобождения пленников, поскольку с умщенной шеи падает ярмо (см. Ис. 10, 27). По Притчам, елею уподобляется сладкая, как мёд, речь (см. Притч. 5, 3), которая несмотря на мягкость режет как *обнажённый меч* (Пс. 54, 22). Как видно, елей был предметом не только положительных, но и отрицательных сравнений.

В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, есть интересная параллель между *плодовитой маслиной* и *возвышающимися до облаков кипарисами* (Сир. 50, 11). В длинном перечне благословений Божиих стоят *солнце, сияющее над храмом Всевышнего, и ветвь ливана в летние дни* (ст. 7–8). Образы высоких горных деревьев вполне могли намекать на тот самый Ермон, о котором шла речь в 132 псалме. Книга Сираха описывает служение одетого в великолепную одежду *великого священника* Симона, который в окружении *сынов Аарона* совершал жертвоприношения Всевышнему, после чего преподавал благословение Господа собранию сынов Израилевых (ст. 15–22). В результате благословения этого знакового первосвященника в Израиле воцарялся мир, а в сердцах людей — *веселие* (ст. 25).

* * *

Образ хорошего елея из исследуемого нами псалма мог служить для первых слушателей или читателей не только намёком на особое помазание Аарона на священство, но в более широком контексте указанием на те благословения от Бога, которые приносят изобилие плодов земных, здоровье и радость. Дэвидсон считает, что символ хорошего елея, по 132 псалму, был своеобразным знаком гармоничных отношений между храмовыми паломниками и Богом²⁴. Итак, если присмотреться

24 Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. P. 433.

к композиции псалма, оба сравнения — *драгоценного елея* (ст. 2) и *росы Ермонской* (ст. 3) служат всего лишь иллюстрацией той великой радости, которую переживают собравшиеся в храм *братья* (ст. 1).

Заключение

Как видно из проведённого исследования, уже в первые столетия по разрушении Второго храма и в иудейской, и в христианской традициях стали подниматься вопросы происхождения, литургической основы, ключевой идеи и композиции библейских гимнов, которые и по сей день являются основными разделами экзегетических исследований Псалтири. При этом такие христианские экзегеты, как Феодорит Кирский, не боялись использовать иудейские предания. Иоанн Златоуст обращался к различным греческим редакциям Писания, не задаваясь вопросом о конфессиональной принадлежности их переводчиков.

Как замечает Джон Сойер, у древних традиционных комментариев присутствует серьёзная этическая основа, которая остается релевантной и по сей день²⁵. Почему же результаты трудов древних толкователей зачастую игнорируются современной наукой или даже высмеиваются?²⁶ Ответ прост: потому что за материальной основой библейского текста древние усматривали такие духовные смыслы, которые трудно верифицировать методами современного научного познания.

Так, образ *елея, сходящего на браду* (Пс. 132, 2), рассматривался в иудейских источниках не только для того, чтобы показать процедуру помазания Аарона, но и для того, чтобы выделить роль первосвященника как отделённого от всякой скверны ходатая пред Богом за народ. Греческие источники усматривали в псалме прообраз нового Помазанника (Христа), потомка Давида, ученики Которого впоследствии в таинстве Миропомазания стали принимать благодать Святого Духа.

Объективность подобных выводов ставится под сомнение критиками, поскольку без личного погружения в пространство религиозной жизни степень благодатности помазания миром оценить трудно. Однако это не означает, что теологические толкования можно отбросить. Неспроста авторы древних религиозных комментариев видели

25 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, 2013. P. 136.

26 Ibid.

в Писании не один, а целых четыре смысловых уровня²⁷. Приведённые в тексте Библии иносказания изначально ставили целью побудить автора смотреть глубже, размышлять над тем, что стоит за демонстрируемыми метафорами. В случае 132 псалма образ хорошего елея был всего лишь вторичной деталью, которая характеризовала радость собранной вместе общины верных.

Какова же по содержанию та *приятность* жития *братьев вкупе*, которую воспевает псалом? Об этом текст пишет весьма скупо. Историко-филологический метод исследования текста может приблизить пытливого ум к границам вероятного понимания этой приятности. Но он останавливается там, где начинается описание чувственной сферы переживаний — того, что обозначено псалмопевцем как «хорошо» (см. Иер. 24, 2). Дорога к постижению этой приятности опытным путём была предметом изысканий древних экзегетов. Она, по святителю Иоанну Златоусту, не сложна, но требует наличия у исследователя той веры в Бога, которую трудно измерить историко-критическими методами экзегезы.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart: German Bible Society, 2003.

Литература

Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Киев: Дух и литера, 2004.

Armstrong R. M. Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections // Journal of Biblical Literature. 2012. Vol. 131. № 3. P. 487–506.

Assis E. Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2009. Vol. 85. № 1. P. 55–62.

Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.

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.

Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1998.

27 Smalley B. Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1985. Vol. 52. P. 44.

- Gordon C. H. Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1998.
- Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1994–2000.
- Pardee D., Lewis T. J. Ritual and Cult at Ugarit. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002. (Writings from the Ancient World; vol. 10).
- Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // *Obsculta*. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- 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.
- Smalley B. Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages // *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. 1985. Vol. 52. P. 44–63.
- Watson W. G. E. The Hidden Simile in Psalm 133 // *Biblica*. 1979. Vol. 60. № 1. P. 108–109.
- Wyatt N. Religious Texts from Ugarit. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002. (Biblical Seminar; vol. 53).

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 str., Moscow 115035, Russia
irenaeus@mail.ru

For citation: Iriney (Pikovskiy), hieromonk. “The Meaning of ‘Oil Flowing Down onto Aaron’s Beard’ (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis”. *Theological Herald*, № 4 (39), 2020, pp. 21–34 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.001

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

- Armstrong R. M. (2012) “Psalms Dwelling Together in Unity: The Placement of Psalms 133 and 134 in Two Different Psalms Collections”. *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, no. 3, pp. 487–506.
- Assis E. (2009) “Family and Community as Substitutes for the Temple After Its Destruction”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 85, no. 1, pp. 55–62.
- Averintsev S. S. (2004) *Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Kiev: Dukh i litera (in Russian).
- Booij T. (2002) “Psalm 133: ‘Behold, How Good and How Pleasant’”. *Biblica*, vol. 83, no. 2, pp. 258–267.
- 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.
- Davidson R. (1998) *The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids (MI); Edinburgh: W. B. Eerdmans; Handsel Press (International Theological Commentary).
- Gordon C. H. (1998) *Ugaritic Textbook Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices*. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Koehler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J. (1994–2000). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (electronic ed.). Leiden: E. J. Brill.
- Pardee D., Lewis T. J. (2002) “Ritual and Cult at Ugarit”, in *Writings from the Ancient World*, vol. 10. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature.
- 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.
- 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.
- Smalley B. (1985) “Use of the ‘Spiritual’ Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages”. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 52, pp. 44–63.
- Watson W. G. E. (1979) “The Hidden Simile in Psalm 133”. *Biblica*, vol. 60, no. 1, pp. 108–109.
- Wyatt N. (2002) “Religious Texts from Ugarit”, in *Biblical Seminar*, no. 53, 2-nd ed. London; New York: Sheffield Academic Press.