УДК 223.2+22.07 Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2015. Вып. 1

А. Г. Маштакова[1,2]

ПСАЛОМ 110(109): ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

[1] Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9
[2] Институт восточных рукописей Российской академии наук, Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья посвящена одному из наиболее дискуссионных текстов Ветхого Завета — Пс 110(109). Представлен анализ существующих интерпретаций текста псалма, основывающихся на исследовании древнееврейского текста Пс 110(109) в масоретской редакции. Подробно рассмотрены «темные места», представляющие собой значительные трудности при изучении Пс 110(109), сделаны некоторые выводы относительно композиции текста псалма. Проведенное исследование выявило мессианский характер текста, что позволяет говорить о концепции «Нового Давида», содержащейся в нем. Библиогр. 27 назв.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Псалтырь, Мелхиседек, David redivivus.

PS 110(109): PROBLEMS IN INTERPRETATION

A. G. Mashtakova[1,2]

[1] St. Petersburg State University 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
[2]Institute of Oriental Manuscripts, 18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

Ps 110(109) is one of the most controversial Old Testament texts. Due to the outstanding importance for the Christian thought it remains a focus of disagreement among biblical scholars. The purpose of this paper is to present the results of the investigation of the different issues in the field of the Ps 110(109) interpretation. The article is based on the analysis of the Masoretic text of the Psalm. This study led to the conclusion about fourfold structure of the Ps 110(109). The conclusion of this paper shows that Ps 110(109) describes the eschatological warfare and victory where the main role belongs to the Davidic Messiah or David redivivus. Refs 27.

Keywords: Bible, Old Testament, Psalms, Melchizedek, David redivivus.

Пс 110(109)[1] представляет собой один из наиболее сложных для понимания текстов Ветхого Завета. На протяжении долгого времени он остается предметом острых споров и дискуссий в библеистике. Неослабевающее внимание исследователей к этому псалму связано помимо прочего и с тем, что благодаря обширному цитированию в Новом Завете он является одним из центральных текстов, повлиявших на развитие христианской богословской мысли. Кроме того, в Пс 110(109):4 (наряду с Быт 14) упоминается Мелхиседек — загадочная фигура, породившая широкий пласт апокрифической литературы.

Трудности, с которыми сталкивается исследователь при переводе и интерпретации Пс 110(109), объясняются прежде всего выявляемыми в нем текстологическими проблемами. Это обстоятельство осложнено тем, что древние переводы Пс 110(109) существенно расходятся с масоретским текстом (например, версия LXX относительно Пс 109:3). В связи с этим в библеистике неоднократно предпринимались попытки реконструировать некую первоначальную версию Пс 110(109), которая могла бы объяснить темные места масоретского текста. Тем не менее большинство таких реконструкций нельзя назвать надежными, поскольку они не были подкреплены достаточно убедительными аргументами [1, p. 112–125; 2, p. 164–170; 3, p. 93–96].

[1] В скобках указывается нумерация по Септуагинте.

В нашей статье мы представим анализ существующих интерпретаций содержания псалма, основывающихся на исследовании древнееврейского текста Пс 110(109) в масоретской редакции (здесь и далее текст приводится по изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia) [4].

לְדָוִד

נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃

מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ׃

עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ׃

נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק׃

אֲדֹנָי עַל־יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים׃

יָדִין בַּגּוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה׃

מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה עַל־כֵּן יָרִים רֹאשׁ׃

Псалом Давида.

(1)*Слова Яхве к господину моему: «Сядь по правую руку Мою, пока Я делаю врагов твоих подставкой для ног твоих».*

(2)*Скипетр величия твоего Яхве простер с Сиона: «Правь среди врагов твоих.*

(3)*С тобой твоя*[2] *доблесть*[3] *в день силы твоей в великолепии святыни: от чрева зари*[4] *(как*[5] *роса) юность твоя*[6]*».*

(4)*Клялся Яхве и не раскается: «Ты священник вовеки из-за*[7] *Мелхиседека».*

(5)*Господин мой — по Твою правую руку: поразит в день гнева своего царей.*

(6)*Будет судить народы, наполнит трупами; поразит главу на земле обширной.*

(7)*Из источника при дороге будет пить и потому вознесет главу*[8]*.*

Пс 110(109) имеет надписание Давиду. Точное значение выражения לְדָוִד является предметом научной дискуссии [5, S. 198], однако традиционно понимается в значении атрибуции авторства псалма царю Давиду (ср. Пс. 3, Пс. 63) [6, p. 53–64].

Псалом начинается профетической формулой נְאֻם יְהוָה, которая, в отличие от своего обычного употребления в Ветхом Завете, стоит не в заключении и не внутри текста пророческого сообщения, а перед ним[9]. На основании наличия этой вводной формулы в Пс 110(109) выявляются элементы стиля пророческой литературы. Согласно Г. Гункелю, профетические элементы в псалмах являются адаптацией пророческого стиля для литургических нужд [7, S. 370–375]. В частности, рассматривая

[2] В соответствии с масоретской вокализацией — *народ твой.*

[3] О возможной интерпретации נְדָבֹת см. ниже.

[4] Возможно также: *от чрева, от зари*. Подробнее см. ниже.

[5] Букв. *для тебя.*

[6] Возможно также: *родил я тебя.* Подробнее см. ниже.

[7] Или: *по образцу.*

[8] Перевод наш. — *А. М.*

[9] Иногда встречается и в начале пророческого оракула (ср. Ис. 56:8, Пс. 36:2).

Пс 110(109), он отметил, что оракул, вводимый формулой נְאֻם יְהוָה, мог быть произнесен в храме или другом культовом месте [8, p. 481–483].

Вводный оракул псалма адресован тому, к кому псалмист обращается «*мой господин*». В современной науке сложилась устоявшаяся точка зрения, что под этим обращением подразумевается царь[10]. В соответствии с этим оракулом Яхве предлагает ему место по свою правую руку, вероятно, наделяет царя властными полномочиями, передавая ему скипетр как символ власти, и обещает обеспечить победу над врагами. Известную сложность при интерпретации текста псалма представляет собой смена лица говорящего в 1–3 стихах. Это позволяет рассматривать Пс 110(109) не как единый божественный оракул, но как некоторый объединенный общей темой составной текст со сложной структурой. Так, Г.-Й. Краус выделил в тексте псалма три божественных оракула (в первом, третьем и четвертом стихах) [9, S. 928–929], Р. Турне ограничил пророческую речь 1–4 стихами, отнеся 5–7 стихи к фрагменту, раскрывающему смысл и содержание обетования царю [10, p. 209; 11, p. 30].

При анализе поэтической структуры псалма 1–2 стихи, как кажется, не вызывают проблем. Структурообразующим элементом здесь является parallelismus membrorum, смысловое деление каждого из стихов совпадает с положением знака «атнах»: «*Речь Яхве к господину моему:* “*Сядь по правую руку Мою* <…>”» в первом стихе по содержанию соответствует первой части второго стиха «*Скипетр величия твоего Яхве простер с Сиона*»; точно так же «*пока Я делаю врагов твоих подставкой для ног твоих*» соответствует фразе «*правь среди врагов твоих*».

Т. Бой отметил также сходство в образности эти двух стихов: «Как в первом, так и во втором стихе существует явный символизм образных элементов: правитель сидит справа от Яхве (демонстрируя славу и высокое положение); враги лежат как подставка под ноги (подчинение); жезл или скипетр простирается с Сиона (верховенство)» [12, S. 397].

Таким образом, мы можем заключить, что второй стих также содержит прямую речь Яхве, обращенную к царю, тогда как третий может являться как продолжением прямой речи Яхве, так и ремаркой автора.

Пс 110(109):3 состоит из двух назывных предложений, вызывающих серьезные затруднения при попытке их интерпретации. Следуя весьма запутанной масоретской огласовке, текст этого стиха можно перевести следующим образом: «*Твой народ готов в день твоей силы в украшении святыни прежде росы юности твоей*». Неясное содержание стиха объясняет огромное количество интерпретаций и конъектур, существующих на сегодняшний день в библеистике. Рассмотрим основные текстологические проблемы этого фрагмента.

עַמְּךָ נְדָבֹת. — Э. Ценгер выдвинул гипотезу о том, что в данном случае масоретская огласовка עַמְּךָ (народ твой) стала результатом ошибочного прочтения консонантного текста. Консонантную группу עמך исследователь интерпретировал как предлог с местоименным суффиксом, что соответствует версии LXX [5, S. 199]. Мы разделяем высказанную Э. Ценгером точку зрения, поскольку в предыдущих стихах идет речь о статусе и положении царя, восседающего подле Яхве, тогда как гипотетический образ народа в этом псалме не несет никакой определенной смысловой на-

[10] Напрямую в Пс 110(109) царь нигде не назван, что существенно отличает этот текст от остальных царских псалмов.

грузки. Предположение К. Зейбольда, что народ, выражающий готовность сразиться с врагами, упоминается здесь в связи с обещанной победой [13, S. 439], кажется неубедительным, поскольку псалмист настаивает, что победу над врагами обеспечит сам Яхве (Пс 110(109):1–2). Кроме того, в пятом стихе предстает столь масштабная картина будущего правления царя, что становится очевидной исключительная роль Яхве в ее воплощении.

נְדָבֹת разными исследователями интерпретируется как форма от נדיב — 1) *готовый, желающий*, 2) *знатный человек*[11]; в этом случае множественное число женского рода может пониматься как абстрактное понятие, в значении качества, присущего человеку благородного происхождения [14, p. 53–57], т. е. от נדיבה — *благородство, статус, титул* (такую интерпретацию этого места Пс 110(109) дает, например, HALOT [15, p. 674])[12]. Второй возможный вариант прочтения — scriptio defectiva для множественного числа от נדבה (*добровольные приношения*) [16, S. 205]. Формально оба варианта интерпретации имеют право на существование, сделать однозначный выбор в пользу одного из них довольно сложно. Мы остановимся на первом варианте, поскольку в этом случае, как нам кажется, связь этого фрагмента с предыдущими стихами псалма становится более очевидной.

בְּיוֹם חֵילֶךָ. — Консонантная группа חילך в масоретской огласовке интерпретируется как status pronominalis от חיל — *сила, могущество, власть* [15, p. 311–312]. Тем не менее в библеистике существуют предложенные различными учеными эмендации [5, S. 200; 17, p. 108; 18, p. 12], которые сводятся к тому, что здесь консонантный текст мог иметь другую огласовку, иначе говоря, חילך следует читать как חִילֶךָ, т. е. дериватив от глагола חיל с местоименным суффиксом 2 masculinum singularis — *родовые муки, рождение*[13]. Такой вариант чтения появился, по всей видимости, в связи со стремлением выявить в этом стихе параллель с формой יַלְדֻתֶיךָ, о которой речь пойдет ниже.

בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ. — Это место третьего стиха, как правило, вызывает затруднение в связи с проблемой синтаксического членения предложения. Неясно, к какому из назывных предложений, входящих в состав сложного, следует отнести это обстоятельство. Надежной аргументации того или иного деления стиха не дает ни один из исследователей[14].

בְּהַדְרֵי — интерпретируется как форма status constructus pluralis от הדר[15] — 1) *украшение, великолепие* (по отношению к природе, человеку или одежде); 2) *великолепие и величие Бога* [15, p. 240]. В нашем случае речь может идти, например, о красоте внутреннего убранства храма / святилища[16], в котором происходила церемония интронизации. Тем не менее такая трактовка текста удовлетворила не

---

[11] Ср.: 1Цар 2:8, Пс 83:12, 107:40, 116:8 и др. См. также перевод Г.-Й. Крауса: «Перед тобой стоит знать в день твоей силы» [9, S. 926].

[12] См. также: Иов 30:15, Нав. 32:8.

[13] HALOT также предлагает вариант чтения חוֹלֵלְךָ polal infinitivus от חיל/חול — быть порожденным, выношенным / быть брошенным в дрожь [15, p. 311].

[14] М. фон Нордхайм вычленил в этом стихе четыре назывных предложения [19, p. 25–29]; Э. Ценгер и Г.-Й. Краус отнесли בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ ко второй части стиха [5, S. 199; 9, S. 927].

[15] Здесь есть некоторое несоответствие. הדר — существительное женского рода, тогда как форма st. cs., обнаруживаемая в тексте, — мужского рода. Здесь должна была бы быть форма בהדרת. Ср.: Пс 29:2, Пс 96:9, 1Пар 16:29, 2Пар 20:21.

[16] Ср.: Ps 60:8, 74:3, Ps 108:8 и др.

всех исследователей, в связи с этим было предложено чтение בהררי «*на святой*(*-ых*) *горе*(*-ах*)», исправляющее консонантный текст. Под «святой горой» подразумевается Сион, упоминающийся в предыдущем стихе [9, S. 927; 12, p. 399]. В отличие от чтения הַדְרֵי, представляющего собой единственный случай употребления подобной формы st. cs, форма הַדְרֵי встречается в псалмах 9 раз, причем в одном из них (Пс 87:1) в похожем контексте [18, p. 745]:

יְסוּדָתוֹ בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ

Основание его на святых горах.

Так же нелегко интерпретировать вторую часть этого стиха מֵרֶחֶם מִשְׁחָר.

מִשְׁחָר — hapax legomenon, встречается только в этом месте Библии, но обычно возводится к שחר — *заря*. С точки зрения А. Шенкера, מ в форме מִשְׁחָר можно понять как предлог מן, т. е. прочитать מִשַּׁחַר (*из* (*от*) *чрева, из* (*от*) *зари*), или считать, что מ появился здесь в результате диттографии (*из* (*от*) *чрева зари*) [20, p. 177]. Эти же варианты интерпретации מִשְׁחָר предлагают издатели BHS [4]. В. П. Браун, соглашаясь с пониманием מ как предлога, высказал точку зрения, что в данном случае предлог должен пониматься в значении направления (ср. מִקֶּדֶם *на восток*) [3, p. 93–110].

לְךָ טַל — вызывает существенные трудности при прочтении, особенно в том случае, если последующая консонантная группа понимается как глагольная форма. Существует несколько вариантов решения этой проблемы. Во-первых, группа לְךָ может быть огласована как לֵךְ, т. е. как инфинитив глагола הלך — *иди (Из чрева зари выходи)* [5, S. 200]. Вторая, более распространенная, версия чтения предполагает исправление консонантного текста: было предложено присоединить каф к следующему слову, т. е. читать כְּטַל — *как роса.* Ламед в таком случае мог появиться в результате ошибки переписчика или в качестве поправки, возникшей в связи с огласовкой последующей консонантной группы יַלְדֻתֶיךָ как существительного — *твоя юность* [9, S. 927; 5, S. 200]. Кроме того, в связи с тем, что этот фрагмент опущен в переводе Септуагинты, возникла предположение, что слова לְךָ טַל являются глоссой таргумического характера (*ты* (*как*) *юноша* [21, p. 536] или *тебя как юношу,* если יַלְדֻתֶיךָ мы понимаем как глагольную форму). С точки зрения Р. Турне, глосса со временем была включена в текст самого псалма и ее арамейское происхождение оказалось забыто [11, p. 33].

יַלְדֻתֶיךָ. — Эта форма также представляет собой большую сложность, порождаемую существенными различиями между масоретской вокализацией и вариантами прочтения древних переводов псалма. В соответствии с масоретской огласовкой окончание третьего стиха понимается как *(роса) юности твоей*, где роса представляет собой метафору молодости [22, p. 227]. Однако большое количество древнееврейских рукописей [4, p. 1194] содержит другую огласовку: יְלִדְתִּיךָ, т .е. консонантная группа интерпретируется как глагольная форма 1 sg с местоименным суффиксом 2 sg. Поскольку древние переводы согласуются с этой версией, такое чтение в научной литературе принимается как первоначальное [5, S. 200]. В качестве параллели к такому варианту прочтения этого фрагмента обычно приводится Пс 2:7:

יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

Сказал мне Господь мой: «Ты сын Мой, сегодня Я родил тебя».

Обобщая вышесказанное, мы можем сделать вывод, что в третьем стихе продолжается речь Яхве, в которой провозглашается высокое положение царя и его военная доблесть.

Обратимся к четвертому стиху. К утверждению военной и светской власти правителя добавляется установление священнической функции царя.

Четвертый стих открывается следующим пророческим оракулом. Выражение נִשְׁבַּע יְהוָה типично для Второзакония[17], но оно также встречается в пророческой литературе и в псалмах[18].

Вопросы в этом фрагменте вызывает форма דִּבְרָתִי, поскольку это hapax legomenon. Объяснения в данном случае требует форматив *y,* так как именно он затрудняет интерпретацию этого выражения. Если не принимать во внимание вероятность появления *y* в этой форме как результат порчи текста, форматив *y* может пониматься как 1) ḥireq compaginis — архаическое семитское окончание генетива [23, p. 127–128; 24, S. 47–51][19]; 2) местоименный суффикс 1 sg. (т. е. по слову / обещанию моему) [25, p. 217].

Тем не менее, поскольку сама по себе форма עַל־דִּבְרָתִי — hapax legomenon, ее значение необходимо должно выводиться из общего контекста. При невозможности использовать подобный подход (в нашем случае, даже опираясь на контекст, мы не можем с уверенностью сказать, к какому типу форматива относится *y*) методически правильно было бы обратиться к подобным формам в библейских текстах. Более того, если мы понимаем *y* в нашей форме как ḥireq compaginis, то кажется естественным рассматривать עַל־דִּבְרָתִי как архаический/поэтический вариант предлога עַל־דִּבְרָת, встречающегося в Ветхом Завете трижды в книге Екклезиаста.

Еккл 3:18:

אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרֵם הָאֱלֹהִים וְלִרְאֹת שְׁהֵם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם׃

Сказал я в сердце своем ***относительно*** *людей: «это потому, что Бог испытывает их, чтобы показать, что сами по себе они животные».*

Еккл 7:14:

עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל־דִּבְלַת שֶׁלֹּא יִמְצָא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה׃

<…> сделал Бог ***так, чтобы*** *не узнал человек того, что будет после него.*

Еккл 8:2:

אֲנִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמֹר וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים׃

Я сказал: «соблюдай указания царя ***из-за*** *клятвы Господу».*

Из приведенных примеров видно, что предлог עַל־דִּבְרַת имеет значение причины/цели, это подтверждается сравнением с аналогичной каузальной конструкцией, встречающейся в библейском арамейском языке — עַל־דִּבְרַת דִּי (Дан. 2:30; 4:41), или с распространенным составным предлогом עַל־דְּבַר (во мн. ч. עַל־דִּבְרֵי) в древнееврейском языке[20].

---

[17] Втор 1:8; 2:14; 4:31; 6:10 и пр.

[18] Ам 4:2, Ис 5:9, Пс 89:36, 95:11 и пр.

[19] Р. Майер разделяет эти категории, выделяя ḥireq compaginis как вспомогательный гласный, не имеющий какого-либо самостоятельного семантического или синтаксического значения [24, S. 50–51].

[20] Этот предлог встречается в Ветхом Завете 13 раз (Быт 12:17; 20:11,18; 43:18; Исх 8:8; Числ 17:14; 25:8; 31:16; Втор 22:24; 23:5; 2Цар 13:22; 18:5; 1Пар 10:13; Пс 45:5; 79:9). Форма множественного числа

В 5–7 стихах неясно, кто является субъектом описываемых действий. Так, Э. Ценгер считал, что здесь продолжается речь, обращенная к царю, следовательно, под אֲדֹנָי в пятом стихе следует понимать Яхве [5, S. 201]. Это кажется не совсем логичным, поскольку во всех профетических оракулах данного псалма при упоминании Яхве употреблен тетраграмматон. Более того, употребление местоименного суффикса 2 sg в выражении *по твою правую руку* в пятом стихе явным образом отсылает нас к началу псалма, где, безусловно, имеется в виду положение царя справа от Яхве. Назывное предложение в первой части пятого стиха следует, вероятно, рассматривать как заголовок к последующему тексту[21].

Седьмой стих хотя и не содержит серьезных текстологических проблем, довольно труден для понимания. В нем не вводится, по крайней мере эксплицитно, новое действующее лицо, так что в качестве субъекта в предложении, на наш взгляд, вероятнее всего, выступает *мой господин*, упомянутый в пятом стихе, т. е. אֲדֹנָי. Разные исследователи, предпринимавшие попытки реконструировать ритуал интронизации царя на основании текста Пс 110(109), связывали упоминание источника в псалме с источником Гихон, упоминаемым, в частности, в связи с помазанием Соломона на царство (3 Цар 1. 38–40) как место совершения ритуала [9, S. 936]. Другая интерпретация метафоры питья из источника на пути сводится к описанию военных побед царя: в шестом стихе содержится пророчество о грядущей войне, тогда как в седьмом — обетование мира, который последует за ней. Кроме того, выражение *поразит главу* стоит в параллели к *вознесет главу* — с помощью этой параллели картина поражения врагов противопоставляется картине победы царя. На наш взгляд, 5–7 стихи псалма представляют собой ремарку автора, обращенную к Яхве и содержащую пророчество об исполнении обетований, данных ранее.

Таким образом, в структуре псалма нам представляется разумным выделять четыре части, три из которых (стихи 1, 2–3, 4) содержат оракулы, каждый из которых вводит, в свою очередь, новую деталь, так или иначе характеризующую фигуру царя, а четвертая (стихи 5–7) представляет собой резюме псалмиста. При этом стоит отметить, что вводная формула נְאֻם יְהוָה, предпосланная тексту псалма, позволяет полагать, что весь псалом можно рассматривать как божественный оракул.

В целом Пс 110(109) представляет собой торжественный текст, провозглашающий величие и военные победы царя, гарантом и залогом которых выступает Яхве. Образы, связанные с битвой с врагами, содержатся в каждом стихе псалма, за исключением четвертого, тогда как эксплицитного указания на ритуал интронизации в тексте нет[22]. Упоминания трона и подставки для ног в этом псалме служат скорее — и здесь мы разделяем позицию М. Бреттлера [26, p. 138] — для выражения идеи легкой и быстрой победы, ожидающей царя.

Предпослав тексту псалма надписание Давиду, редактор Псалтыри отнес его к давидической трилогии Пс 108(107) — Пс 110(109). Эти три псалма объединены историко-богословской концепцией восстановления Израиля после Вавилонского

достоверно интерпретируется как составной предлог в пяти случаях: 2Цар 3:8; 2Пар 32:8; Пс 7:1; Иер 7:22, 14:1.

[21] Ср. реконструкцию этих двух стихов, предложенную Р. Турне: «Мой господин по правую руку его, полный величия, накажет народы. Он склонит большое число монархов к земле. Он оставит князей без помощи на дорогах» [11, p. 30].

[22] Ср.: Пс 2:7.

плена[23], так что в Пс 108(107) царь просит божественного вмешательства и помощи на войне, а в Пс 110(109) речь идет о выполнении этой просьбы. То есть этот псалом завершает композицию своеобразного триптиха, посвященного Давиду, где последний выступает не только как образец и идеал царя в соответствии с 1–3 книгами Царств, как, например, в Пс 3–41; 51–72, но и как новый Давид, наделенный мессианскими чертами, — «David redivivus». Таким образом, Пс 110(109), по формальным признакам примыкающий к группе царских псалмов, в действительности только условно может быть назван царским — в контексте надежд на *грядущего* царя.

Подводя итог, отметим, что сложная взаимосвязь исследовательских трактовок и гипотез относительно Пс 110(109), не всегда позволяющая даже хронологически проследить череду возвращений к теориям, которые, казалось бы, уже были отвергнуты, отражает неоднородный характер объекта этих исследований — самого текста псалма.

Литература

1. *Dahood M.* Psalms. Vol. III. New York: Yale University Press, 1970. 544 p. (The Anchor Yale Bible Commentaries).
2. *Del Medico H. E.* Melchisedech // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1957. Vol. 69. P. 160–170.
3. *Brown W. P.* A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3αγ-b // Journal of Biblical Literature. 1998. Vol. 117. P. 93–96.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Vierte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. LVII. 1574 S.
5. *Hossfeld F. L., Zenger E.* Psalmen. Freiburg: Herder, 2008. 728 S. (Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
6. *Rendtorff R.* The Psalms of David: David in the Psalms // The Book of Psalms. Composition and Reception / eds P. W. Flint, P. D. Miller. Leiden: Brill, 2005. P. 53–64.
7. *Gunkel H., Begrich J.* Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. 637 S.
8. *Gunkel H.* Die Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. 580 S. (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament).
9. *Kraus H.-J.* Psalmen 60–150. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1989. 1179 S. (Biblischer Kommentar zum Alten Testament. XV/2.)
10. *Tournay R. J.* Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. 311 p. (Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 118).
11. *Tournay R. J.* Le Psaume CX // Revue Biblique. 1960. Vol. 67. P. 5–41.
12. *Booij Th.* Psalm CX: "Rule in the midst of your foes!" // Vetus Testamentum. 1991. Bd XLI, Hf. 4. S. 396–407.
13. *Seybold K.* Die Psalmen. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. 548 S. (Handbuch zum Alten Testament I/15).
14. *Ploeg J. P. M., van der*. Les chefs du people d'Israel et leurs titres // Revue Biblique. 1950. Vol. 57. P. 40–61.
15. *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 2001. 2094 p.
16. *Saur M.* Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie. Berlin: de Gruyter, 2004. XII. 367 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttenstamentliche Wissenschaft. Bd 340).
17. *Kissane E. J.* The Interpretation of Psalm 110 // Irish Theological Quarterly. 1954. Vol. 21. P. 103–114.

[23] Э. Герштенбергер, напротив, предположил, что надписания Давиду в этой части Псалтыри возникли случайно или в результате редакторской ошибки, поэтому, с его точки зрения, между этими тремя псалмами отсутствует какая-либо композиционная или богословская связь [27, p. 264].

18. *Coppens J.* La portée messianique du Psaume CX // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 1956. Vol. 32. P. 5–23.

19. *Nordheim M. von.* Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008. XII. 340 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Bd 117).

20. *Schenker A.* Textkritik und Textgeschichte von Ps 110(109):3. Initiative der Septuaginta und der protomasoretischen Edition // La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie / Hrsg. W. Kraus, O. Munnich. Orbis Biblicus et Orientalis 238. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 316 S.

21. *Jastrov M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vol. 1. London; New York, 1903. XVIII. 683 p.

22. *Van der Meer W.* Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation? The structural analysis of Biblical and Canaanite poetry // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Vol. 74. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988. P. 207–234.

23. *Waltke K., O'Connor M. P.* An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Eisenbrauns, 1990. 779 p.

24. *Meyer R.* Hebräische Grammatik. II Formenlehre. Flexionstabelle. Berlin: de Gruyter, 1992. 553 S.

25. *Schreiner S.* Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters // Vetus Testamentum. 1977. Bd 27. S. 216–222.

26. *Brettler M. Z.* God is king. Understanding an Israelite metaphor // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Vol. 76. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989. 239 p.

27. *Gerstenberger S.* Psalms and Lamentations. Part II. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2001. 543 p. (The Forms of the Old Testament Literature. Vol. 15).

Статья поступила в редакцию 23 декабря 2014 г.

Контактная информация

Маштакова Александра Геннадьевна — соискатель, ассистент; a.mashtakova@mail.ru

Mashtakova Alexandra G. — post graduate student, assistant; a.mashtakova@mail.ru