

Федеральное государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

КОРЧАГИН АЛЕКСЕЙ ОЛЕГОВИЧ

ЛЕКСИКА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ
В МАСОРЕТСКОМ ТЕКСТЕ И В СЕПТУАГИНТЕ

Специальность 10.02.14 –

Классическая филология, византийская и новогреческая филология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Научный руководитель:

Степанцов Сергей Александрович,

кандидат филологических наук

МОСКВА

2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА I. ЖЕРТВА ВСЕСОЖЖЕНИЯ	26
I.1. Значение термина זָלָה ('ōlā)	26
I.2. Передача термина זָלָה в переводе LXX.....	31
I.2.1. Регулярные случаи (ὁλοκαύτωμα/ ὁλοκαύτωσις)	31
I.2.1.1 Термин ὁλοκαύτωμα в Новом Завете	38
I.2.2. Нерегулярные случаи	45
I.2.2.1 Ἀναφορά	45
I.2.2.2 Κάρπωμα/ ὁλοκάρπωμα и κάρπωσις/ὁλοκάρπωσις.....	49
ВЫВОДЫ.....	55
ГЛАВА II. ХЛЕБНАЯ ЖЕРТВА.....	57
II.1 Значение термина מִנְחָה (minhâ).....	57
II.2. Передача термина מִנְחָה в LXX	61
II.2.1. Регулярные случаи: θυσία, δῶρον.....	61
II.2.2. Нерегулярные случаи	66
II.2.2.1. Проблемы интерпретации Быт. 4:3-5.....	66
II.2.2.2. Просфора.....	80
II.2.2.3. Ξένιον	87
II.2.2.4. מִנְחָה = σεμίδαλις	92
II.2.2.5 מִנְחָה = μαννα.....	97
ВЫВОДЫ.....	105
ГЛАВА III. ИСКУПИТЕЛЬНЫЕ ЖЕРТВЫ	107
А. ЖЕРТВА ЗА ГРЕХ.....	107
III.1. Значение термина חַטָּאת (hattā't)	107
III.2. Передача термина חַטָּאת в LXX.....	112
III.2.1.Регулярный случай - ἁμαρτία	112
III.2.2. Нерегулярные случаи.....	120
III.2.2.1. Ἀγνισμός	120
III.2.2.2. Ἀδικέω.....	124
III.2.2.3. Ἰλασμός/ἐξιλασμός.....	126
В. ЖЕРТВА ПОВИННОСТИ.....	131
III.3. Значение термина אַשָׁמ ('āšām)	131

III.4. Передача термина מִלְחָמָה в LXX	133
III.4.1. Регулярные случаи - πλημμέλεια, ἁμαρτία	133
III.4.2. Нерегулярные случаи.....	138
III.4.2.1. Ἄγνοια	138
III.4.2.2. Βάσανος	144
III.4.2.3. Παράνομος	152
ВЫВОДЫ.....	155
ГЛАВА IV. МИРНЫЕ ЖЕРТВЫ.....	156
IV.1. Значение древнееврейского термина מִלְחָמָה	157
IV.2. Передача термина מִלְחָמָה в LXX	160
IV.2.1. מִלְחָמָה = σωτήριον.....	160
IV.2.2. מִלְחָמָה = εἰρηνικὴ θυσία	165
IV.2.3. מִלְחָמָה = τελείωσις.....	166
IV.2.4. מִלְחָמָה = σαλαμιν	169
IV.3. Анализ употребления в МТ и передачи в LXX терминов, обозначающих разновидности мирной жертвы.....	171
IV.3.1. Анализ термина תֹּדֶא (tōdā).....	172
IV.3.2. Анализ термина נֶדֶר (neder).....	180
IV.3.3. Анализ термина נֶדְבָא (nəḏābā).....	186
ВЫВОДЫ.....	189
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	191
ПРИЛОЖЕНИЕ	196
БИБЛИОГРАФИЯ.....	200
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	218

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая диссертационная работа посвящена анализу лексики жертвоприношения в древнегреческом переводе Библии, который принято называть Септуагинтой¹, в сравнении с древнееврейским текстом Ветхого Завета, так называемым Масоретским текстом².

Сегмент лексики выбран не случайно. **Актуальность** выбора именно данного лексического слоя обусловлена прежде всего тем, что в последние десятилетия можно наблюдать большой всплеск интереса к культовой лексике Ветхого Завета вообще и к жертвоприносительной лексике в частности. Так, говоря об анализе терминов жертвоприношения, никак нельзя не упомянуть работ американского исследователя Дж. Милгрона, на которые не раз будут даны ссылки в данной работе. Самой крупной из работ Милгрона является трехтомный комментарий к книге Левит³, в первом томе которого значительнейшее место уделено анализу терминов жертвоприношения. К теме иудейских жертвоприношений обращались такие ученые, как Джеймс, де Во, Грей, МакКин, Тоберн, Левин, Рендторфф и др.⁴ Среди современных монографий, посвященных теме иудейских жертвоприношений, нужно назвать труды Уоттса, Клоуэнса, Мешела⁵.

Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что наша работа посвящена прежде всего анализу древнегреческой лексики жертвоприношения, проблемам передачи конкретных древнееврейских терминов в греческом языке, но эта тема в зарубежной септуагинтистике разработана недостаточно четко. Из значимых работ на данную тему нужно назвать прежде всего труд С. Даниэль⁶, посвященный анализу культовой лексики в переводе LXX, где

¹ Сокращенно LXX, реже – O'. В данной работе далее будет использовано сокращение LXX.

² В работе далее – МТ.

³ Milgrom 1998.

⁴ Gray 1925, James 1933, Thoburn 1954, De Vaugh 1964, McKean 1964, Levine 1974, Rendtorff 1985.

⁵ Klawans 2006, Watts 2007, Meshel 2014

⁶ Daniel 1966.

значительное место уделено анализу жертвоприносительной лексики. Вместе с тем, труда, посвященного анализу именно древнегреческой лексики жертвоприношения в LXX, в настоящее время, насколько известно, не существует в мировой библеистике, не говоря уже о том, что в отечественной науке вообще тема древнееврейских жертвоприношений практически не затрагивалась, не считая труда епископа Гедона (Покровского), созданного еще в 1888 году и к настоящему моменту во многом устаревшего⁷.

Поэтому **новизна** данного исследования заключается в том, что в нем дается объяснение или попытка объяснения всех зафиксированных вариантов перевода для ряда парадигматических древнееврейских терминов жертвоприношения в древнегреческой Библии.

Предмет настоящего исследования – древнегреческие термины жертвоприношения в LXX в сравнении с древнееврейскими терминами МТ. **Объекты** исследования – огласованный древнееврейский текст Библии (Масоретский текст) и его греческий перевод (Септуагинта).

Нужно оговориться и сказать, что для анализа взяты не все древнееврейские термины жертвоприношения, но лишь наиболее важные, парадигматические, те, относительно которых даны подробные инструкции в первых главах книги Левит.

Цель настоящей работы – выявление закономерностей при передаче тех или иных терминов жертвоприношения по-гречески. Особое внимание уделяется необычным, аномальным случаям перевода.

В соответствии с целью в работе ставятся следующие задачи:

1. Проанализировать основные древнегреческие слова, используемые для обозначения основных терминов жертвоприношения, во всей

⁷ Покровский 1888.

совокупности их значений и сопоставить их с соответствующими древнееврейскими словами в Масоретском тексте.

2. Выявить регулярные и нерегулярные случаи греческой передачи древнееврейских терминов в переводах отдельных книг.
3. Объяснить или дать попытку объяснения всех регулярных и нерегулярных случаев перевода того или иного термина в конкретных контекстах. Особое внимание уделить манере конкретных переводчиков LXX.

Методология исследования предполагает сопоставительный анализ контекстов LXX, связанных с культом, в сравнении с МТ. Данный анализ проводится исходя из древнееврейского текста. Направление сопоставительного анализа от еврейского текста к греческому не случайно. Это позволяет лучше понять тактику и стратегию, которой руководствовались переводчики конкретных книг Ветхого Завета. Каждая из четырех глав исследования строится по следующему принципу: в начале главы дается анализ рассматриваемого древнееврейского термина жертвоприношения, его семантики, основных значений, а также возможная трактовка и способы перевода. После анализа древнееврейского термина рассматриваются все случаи его перевода на греческий язык в LXX, отдельно анализируются регулярные и нерегулярные случаи перевода. В работе подчеркивается, что зачастую выбор того или иного слова в переводе LXX зачастую зависит от стиля и манеры конкретного переводчика. Так, в переводах исторических и пророческих книг зачастую используются иные слова, в отличие от перевода Пятикнижия, что понятно, поскольку греческий перевод Библии осуществлялся не сразу, но разными переводчиками в течение почти четырех столетий.

В работе анализируются имена существительные, обозначающие основные жертвоприношения, инструкции относительно которых даны в

Жреческом кодексе: עֹלָה ('ōlâ, “жертва всесожжения”), מִנְחָה (minḥâ, “хлебная жертва”), חַטָּאת (ḥaṭṭā't, “жертва за грех”), אֲשָׁם ('āšām, “жертва повинности”), שְׁלָמִים (šəlāmîm, “мирные жертвы”), а также разновидности мирных жертв: תֹּדָה (tōdâ, “жертва благодарения”), נֶדֶר (neder, “жертва обета”) и נְדָבָה (nəḏābâ, “добровольная жертва”). Для каждого из вышеперечисленных терминов проанализированы все греческие варианты перевода, встречающиеся в LXX.

На защиту выносятся **следующие положения:**

1. Образец перевода терминов жертвоприношения, заданный LXX Пятикнижия, в основном распространяется на греческие переводы прочих книг Ветхого Завета.
2. Отклонения от заданного Пятикнижием образца встречаются в переводе LXX в основном в исторических и пророческих книгах. Особенно много отклонений от нормы в переводе последних глав Иезекииля. В отклонениях подобного рода можно говорить об индивидуальности манеры и стиля переводчика.
3. В ряде случаев отклонения от образца объясняются контекстуально, например, исходя из неправильного прочтения древнееврейского слова или из стилистических соображений.
4. В некоторых контекстах проблема передачи текста лежит в экзегетической плоскости, например, в трактовке LXX жертвоприношений Каина и Авеля.
5. Аномалии в переводе терминов жертвоприношения в некоторых случаях обуславливаются намеренной коррекцией первоначального текста оригинала ради определенных целей.
6. В ряде контекстов отклонения от образца невозможно объяснить исходя из вышеперечисленных мотивов. В подобных случаях, например, в Притч 14:9, речь может идти о том, что в основе перевода лежало иное Vorlage.

Работа обладает **практической значимостью**. Материал диссертационного исследования может быть использован на семинарах по библеистике и проблемам перевода христианских источников, на семинарах по изучению языка LXX, а также в древнегреческой лексикографии для составления полного словаря к LXX с учетом всех значимых контекстов в употреблении терминов.

Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии и списка сокращений.

Перевод LXX, анализу стиля которого посвящена работа, является уникальным явлением в древнегреческой словесности. Хотя LXX и не была хронологически первым в истории переводом, но все же она стала первым переводом значительного масштаба⁸. Мы не станем касаться истории перевода LXX и причин, по которым был осуществлен рассматриваемый перевод. Об этом написано очень много и достаточно подробно. Например, подробное изложение и анализ причин появления LXX можно найти в книге Бартелеми⁹, а на русском языке – у М.Г. Селезнева¹⁰. Вообще литература, посвященная переводу LXX, огромна и поистине необозрима. Один только составленный Броком, Фритчем и Желлико библиографический список работ, посвященных анализу LXX в различных ее аспектах, представляет книгу объемом в 518 страниц¹¹. В 1995 году вышло также однотомное библиографическое дополнение Донье, содержащее названия трудов, посвященных переводу LXX, выпущенных в 1970-1993 годах¹², и число работ, посвященных данному переводу, непрерывно растет год от года. Это неудивительно, поскольку LXX является не просто значительнейшим переводом, имеющим много интереснейших особенностей, но может

⁸ Jobes, De Silva 2000:19

⁹ Barthelemy 1974.

¹⁰ Селезнев, 1996.

¹¹ Brock, Fritsch, Jellicoe 1973

¹² Dogniez 1995.

рассматриваться как самостоятельный особый памятник античной литературы.

Остановимся все же на некоторых особенностях перевода LXX, важных для данной работы. Во-первых, нужно помнить, что LXX не совсем корректно называть переводом, но LXX представляет собой, по справедливому замечанию Маркоса, “собрание переводов”¹³. Перевод LXX осуществлялся не одномоментно, но в течение долгого времени. Необходимо отметить, что в знаменитом Письме Аристия Филократу, в котором говорится о переводе древнееврейского Писания на греческий, речь идет только о переводе Пятикнижия (Торы), осуществленном в III в. до н.э. в Александрии при Птолемеи II Филадельфе (285-245 до н.э.). Несмотря на апокрифический характер Письма и на то, что в нем правда переплетается с вымыслом, все же современная библеистика в основном согласна с тем, что первым было переведено Пятикнижие. Соответственно, остальные книги были переведены позднее. Но так как перевод Пятикнижия был первым, то соответственно, он явился во многом парадигматическим для переводчиков иных книг Священного Писания. Среди современных библеистов ведутся споры как о времени перевода отдельных книг, так и о числе переводчиков для каждой из книг Танаха. Несмотря на то, что этот вопрос ввиду его сложности трудно решить, все же в последние десятилетия предпринимаются небезуспешные попытки датировок перевода отдельных книг Ветхого Завета. Примерная датировка отдельных книг LXX содержится, к примеру, в фундаментальном исследовании Дориваля, Арль и Мюнника¹⁴. Кроме того, само устоявшееся название греческого перевода (Септуагинта), по справедливому замечанию Эммануэля Това, не слишком корректно, так как содержит, помимо переводов библейских книг на греческий язык, более поздние ревизии, а также книги, оригинальный древнееврейский текст которых не сохранился,

¹³ Marcos 2000:XII

¹⁴ Dorival, Harl, Munnich 1988:96-97.

причем некоторые из них, вероятно, были изначально написаны на греческом языке¹⁵. Эти книги принято называть неканоническими или (в протестантской традиции) апокрифами или (в католической традиции) деутероканоническими¹⁶.

Другой важнейший вопрос – характер перевода LXX. Давно подмечено, что LXX представляет собой по большей части буквальный перевод. Действительно, достаточно лишь бегло просмотреть какое-либо место в переводе LXX, чтобы обнаружить дословное следование букве оригинала, прямое калькирование слов и синтаксических конструкций, зачастую в ущерб литературной норме древнегреческого языка. Таким образом, основной тенденцией в переводе LXX признается буквализм. Буквализм LXX стал предметом скрупулезных исследований. Одной из самых значительных работ, посвященных буквализму LXX, нужно признать работу Барра¹⁷.

Однако не всегда в переводе LXX преобладает буквализм, очень часто в данном переводе наблюдается отступление от следования букве древнееврейского текста. Иногда можно говорить об экзегетическом толковании древнееврейского оригинала. Относительно того, насколько силен экзегетический элемент в LXX, в науке ведутся споры. Например, такие ученые, как Барр, достаточно скептически относятся к идее проявления творческой свободы в переводе LXX, и считают древнегреческий перевод преимущественно буквалистским, а если иные места LXX и дают повод к тому, чтобы говорить о свободном переистолковании смысла оригинала, то данные измышления, по мнению Барра, являются заведомо ложными, поскольку целью переводчиков не было вынесение экзегетических решений,

¹⁵ Тов 2001:129.

¹⁶ К ним относятся книги Товита, Иудифи, Книга Премудрости Соломоновой, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 4 книги Маккавейские, книга пророка Варуха, послание Иеремии, 2-я книга Ездры и Псалмы Соломона. Лишь для книги Иисуса, сына Сирахова, найдены фрагменты древнееврейского оригинала. Все остальные перечисленные книги дошли только по-гречески.

¹⁷ Barr 1979.

но LXX предоставляли читателю лишь “семантически сырой материал, на основании которого могли бы строиться подобные решения”¹⁸. С другой стороны, некоторые исследователи впадают в другую крайность. Так, П.Кале, исследователь текстов из Каирской генизы, предположил еще в 1915 году и продолжал считать в течение всей жизни, что LXX не является в полном смысле переводом с древнееврейского на греческий, но представляет собой запись устных переистолкований древнееврейского текста, подобных арамейским таргумам¹⁹. Киттель в одной из своих лекций даже назвал LXX теологическим комментарием²⁰. Конечно, подобного рода теории нужно признать радикальными. При анализе LXX видно, что в данном переводе присутствуют как буквализм, так и экзегетический элемент. Отечественный библеист А. Десницкий считает, что LXX представляет собой уникальный памятник, в котором достигнут баланс “дословной верности оригиналу и свободы интерпретации”²¹.

Однако все же думается, что в LXX преобладает буквализм. При анализе терминов жертвоприношения мы увидим, что часто переводчики для их интерпретации прибегают к использованию семантических калек, а переводчики отдельных книг – и прямых транслитераций, изобретению неологизмов для буквальной передачи древнееврейского корня. Роль экзегетизмов в переводе LXX бывает зачастую преувеличена. Так, М.Г. Селезнев в своей недавней статье убедительно доказывает, что ставшая уже общим местом трактовка слова παρθένος в переводе 7-й главы книги Исаяи²² как переистолкования древнееврейского оригинала, в действительности

¹⁸ Barr 1979:18.

¹⁹ Kahle 1947:103

²⁰ Изложение см. Bentzen 1952:76

²¹ Десницкий 2007:454.

²² Ис. 7:14.

подобного переистолкования не содержит, но является в данном контексте логичным вариантом для перевода древнееврейского слова חַלְלָה ²³.

Но все-таки невозможно отрицать экзегетического элемента в самом переводе LXX. Даже такой крупный ученый, как А. Питерсма, главный редактор современного перевода LXX на английский язык²⁴, довольно скептически относившийся к идее толкования греческими переводчиками древнееврейского текста, а саму LXX считающий подстрочником древнееврейского текста, все же признавал, что и переводчик-буквалист в ряде случаев может переистолковывать свой текст²⁵. По меньшей мере, совершенно ясно, что в LXX больше свободы в переводе, чем в других древнегреческих переводах Писания, например, в буквалистском переводе Аквилы. В нашей работе будет проанализирован по меньшей мере один важный контекст (жертвоприношение Каина и Авеля), где присутствует явная экзегеза.

Необходимо также остановиться на еще одном важном моменте — вопросе соотношения перевода LXX с МТ. Не следует забывать о том, что греческий перевод сделан с оригинала, который до нас не дошел. Этот текст, с которого делался перевод LXX, принято обозначать немецким словом *Vorlage*. Перевод LXX значительно старше масоретских рукописей. Если начало греческому переводу Библии было положено в III в. до н.э., то начало масштабной фиксации текста Танаха было положено в VI в. нашей эры в среде тивериадских масоретов, а первая полностью сохранившаяся масоретская рукопись (так называемый Ленинградский кодекс или L.) датируется началом XI в. н.э. (ок. 1010 г.). Естественно, если учитывать то, что временная дистанция между LXX и МТ составляет около 1200 лет, то совершенно логично, что в LXX обнаруживаются отклонения от

²³ Селезнев 2015.

²⁴ New English Translation of the Septuagint. Oxford, 2009.

²⁵ Pietersma 2005:412.

древнееврейского текста масоретской традиции. В ряде случаев можно говорить о том, что в Vorlage был иной текст, нежели в Масоретском. Однако реконструкция Vorlage проблематична. Перевод LXX может дать некоторые основания для реконструкции Vorlage, поскольку является одним из древнейших свидетельств, но все же отклонения от Масоретского текста нельзя всегда объяснить всегда лишь тем, что в Vorlage был иной текст, нежели в МТ. Проблемам реконструкции Vorlage посвящена, к примеру, статья А. Эмелеус²⁶. Автор подчеркивает, что необычный перевод в том или ином контексте может быть объяснен ошибкой при копировании текста, ошибкой в чтении похожих по начертанию древнееврейских букв, упущением гомеотелевта и т.д. Можно также часто говорить о вольностях в греческой передаче древнееврейских союзов, частиц, местоименных суффиксов и т.д.²⁷. Иногда неточность в переводе можно объяснить намеренным переистолкованием, стилистической, идеологической коррекцией, иначе говоря, сознательным изменением переводчиком смысла оригинального текста. В нашей работе при анализе терминов жертвоприношения мы столкнемся с подобного рода случаями. Еще раз подчеркнем, что часто выбор того или иного варианта зависит от стиля и манеры конкретного переводчика. Помимо LXX, ключ к реконструкции Vorlage могут дать кумранские рукописи, датируемые примерно II-I вв. до н.э.²⁸. Однако некоторые разночтения между МТ и LXX не возможно точно интерпретировать, можно лишь строить гипотезы. Есть, наконец, еще один немаловажный библейский текст – так называемое Самаритянское Пятикнижие, редакция Торы, которую использовали самаряне – религиозная группа, поклоняющаяся Богу на горе Гаризим. Самаритянское Пятикнижие

²⁶ Aejmelaeus 1993: 71-106.

²⁷ Ibidem: 80.

²⁸ О Кумранских свитках существует обширная литература. Укажем некоторые исследования: Medico 1957; Rowley 1952; Thiering 1979; 1981. Из отечественной библиографии – Амусин 1960; 1983; Тантилевский 1994.

интересно тем, что имеет расхождения с МТ, треть из которых совпадает с чтением LXX²⁹.

Какой из источников следует признать наиболее важным – Масоретский текст, кумранские свитки, Самаритянское Пятикнижие или все же Септуагинту? Однозначный ответ на этот вопрос дать нельзя, и нужно признать, что все свидетельства Ветхозаветного текста важны, однако стоит указать на особую роль именно перевода LXX. Еще раз подчеркнем, что LXX значительно древнее Масоретских рукописей. Даже несмотря на то, что кумранские рукописи создавались хронологически примерно в то же время, что и LXX, некоторые исследователи, например, Рёсель, указывают на приоритет LXX даже в сравнении с кумранскими свитками³⁰. Эммануэль Тов в одной из своих статей утверждает, что LXX представляет собой “единственный в своем роде наиболее важный источник, сохраняющий материал особой редакции, который представляет интерес для литературного анализа Библии, и этот материал часто более ранний, чем Масоретский текст”³¹.

Наиболее полным и респектабельным на сегодняшний день критическим изданием LXX является Геттингенская Септуагинта. Это многотомное издание, осуществленное в течение 1931-2006 гг., включает текст LXX с подробнейшим критическим аппаратом. Самым известным кратким изданием LXX, осуществленным по геттингенской системе, является издание А.Ральфа, впервые опубликованное в 1935. Впоследствии оно было дополнено Ханхартом. В нашем исследовании LXX цитируется по большому геттингенскому изданию, а те книги, что на данный момент отсутствуют в данном издании, цитируются по изданию Ральфа-Ханхарта. Что касается Масоретского текста, то он в настоящей работе цитируется по

²⁹ The Cambridge History of the Bible. I:171.

³⁰ Rösel 2006: 242.

³¹ Tov 2003:121.

штуттгартскому изданию Библии (Biblia Hebraica Stuttgartensia или, сокращенно, BHS), в основу которого положен Ленинградский кодекс. В нашей диссертационной работе древнееврейский текст цитируется по 5-му изданию BHS, осуществленному в 1997 году.

Так как настоящая работа представляет собой анализ переводческой техники LXX на примере жертвоприносительной лексики, то естественно, подобная работа немыслима без обращения к лексикографии. Основными словарями древнееврейского языка, используемыми в работе, являются 15-томный Теологический словарь к Ветхому Завету, изданный под редакцией Боттервека, Ринггрена и Фабри³² и словарь Брауна-Драйвера-Бриггса³³, из греческих словарей – лексикон Лидделла-Скотта-Джоунса³⁴ (LSJ), фундаментальный словарь к Новому Завету Герхарда Киттеля, учитывающий употребление лексических единиц в античных текстах и в LXX³⁵, из специальных словарей к LXX используются словари Люста и др.³⁶, а также словарь Такамицу Мураоки³⁷.

Цель данной работы – выявление особенностей передачи древнееврейских терминов жертвоприношения в древнегреческом языке. Прежде чем приступить к анализу терминов, необходимо сказать вкратце о самой системе жертвоприношений в Древнем Израиле и о ее особенностях. Так как работа посвящена филологическому анализу терминов, то нет нужды останавливаться на подробном описании историко-культурологического аспекта, связанного с системой жертвоприношений, тем более на эту тему существует обширная литература. Однако все же необходимо сказать о некоторых важных деталях.

³² Theological Dictionary of the Old Testament, vol. I – XV, 1977-2012

³³ Brown – Driver-Briggs 1907

³⁴ Liddell-Scott-Jones 1996

³⁵ Kittel 1985

³⁶ Lust, Eynikel, Hauspie 2003, в дальнейшем – Lust 2003

³⁷ Muraoka 2009

В религии Древнего Израиля жертвоприношения играли огромную роль. Описанные в Библии жертвы приносились с глубокой древности и вплоть до разрушения римлянами Второго Храма в 70 г. н.э. Благодаря Иосифу Флавию мы знаем дату последнего иудейского жертвоприношения – 17 таммуза 70 г.³⁸ Эта же дата зафиксирована и в Талмуде³⁹. Древнееврейские жертвоприношения обнаруживают общие черты с жертвоприношениями других народов. Особенно много общего у древнееврейских жертв с другими западносемитскими. Как мы увидим на примере анализа конкретных терминов, слова, употребляющиеся в угаритском, финикийском, моавском языках для обозначения жертвоприношений, зачастую имеют те же корни, что и в древнееврейском языке, и их ритуал был во многом схожим. Но вместе с тем в западносемитских жертвоприношениях были свои особенности, отличные от собственно древнееврейских.

Одной из особенностей западносемитского культа (точнее говоря, той его разновидности, которая была распространена в I тысячелетии до н.э. среди финикийцев, евреев и моавитян) было принесение человеческих жертв. В текстах второго тыс. до н.э., равно как и у других западносемитских народов (напр. арамея) нет ничего, что указывало бы на человеческие жертвоприношения.

Иногда в жертву приносились дети. То же мы видим и в древнееврейской истории (хотя это и осуждается в Библии). В финикийских и пунийских надписях эти жертвоприношения обозначались при помощи корня mlk. Как полагает ряд современных исследователей, представление о некоем боге Молохе, которому приносились в жертву дети, ошибочно, а древнееврейское מִלֵּךְ является, скорее всего, заимствованием из финикийского (причастием породы Hif'il от глагола הִלַּךְ (“идти”)) и означает

³⁸ Bellum lud. 6:9:3-4.

³⁹ Таанит 4b.

просто “приношение”⁴⁰. В Ветхом Завете принесение человеческих жертв строго запрещалось⁴¹. Но все же подобные практики имели место и в Израиле. Так, упоминается о жертвоприношении детей в долине Гинном⁴² близ Иерусалима (Иер. 7:31). Человеческие жертвы приносили цари Ахаз⁴³ и Манассия⁴⁴.

Но все же в Ветхом Завете описаны два особых человеческих жертвоприношения. В 22-й главе книги Бытия говорится о принесении Авраамом в жертву своего сына Исаака. Как мы знаем, повеление Бога принести в жертву Исаака было испытанием веры Авраама, и в конце концов, Бог заменил ребенка агнцем. Второй такой случай описан в 11-й главе Книги Судей, где говорится о принесении судьей Иеффаем в жертву своей дочери. Это жертвоприношение явилось исполнением поспешно данного обета: Иеффай перед битвой с амаликитянами в случае победы обещал принести в жертву первое, что выйдет ему навстречу из дома. Первой вернувшегося с победой Иеффая вышла встречать его дочь.

Но эти два случая следует рассматривать как архаику. В Библии запрещалось приносить человеческие жертвы, и в качестве кровавых жертв использовались только животные: жертвенное животное могло сжигаться целиком, как во время всесожжения или часть жертвенного животного шла в пищу, как при принесении мирных жертв. Кроме того, существовали и бескровные жертвы: хлебное приношение, возлияние и жертва курения.

Ветхозаветные термины жертвоприношения можно разделить на две категории: общие и частные термины. К общим относятся три термина: **זָבַח**, **קָרָבַן** и **מִנְחָה**. Первый термин обозначает всегда кровавые жертвоприношения,

⁴⁰ Müller 1997: 375.

⁴¹ Лев. 18:21.

⁴² Новозаветная “геенна огненная” (Мф. 5:22, 29-30, Лк. 12:5, Мк. 9:43, 45-47 и др.) происходит от этого географического названия

⁴³ 4 Цар. 16:3.

⁴⁴ 4 Цар. 21:6.

второй по преимуществу употребляется для обозначения бескровных жертв, а термин לֶחֶם может использоваться для обозначения жертв как растительного, так и животного происхождения. Но все же термин לֶחֶם чаще всего используется в качестве специального термина, для обозначения хлебной жертвы. Подробно данный термин будет проанализирован во второй главе настоящей работы.

Что касается термина זָבַח , то он употребляется всегда для обозначения кровавых приношений. Данное существительное образовано от глагола זָבַח , означающего “закалывать, умерщвлять”. Этот корень зафиксирован практически во всех семитских языках, слово родственно аккадскому существительному *zibu*, употребляющемуся для обозначения жертвы курения. В угаритских надписях встречается корень *dbḥ*, употребляющийся для обозначения животных жертвоприношений. Близок к древнееврейскому финикийский корень *zbḥ*, который является общим термином для обозначения кровавых жертвоприношений. В амхарском языке жертвоприношение обозначается словом *zabḥa*, а в арабском языке – словом *dabaḥa*⁴⁵.

В LXX древнееврейское существительное практически всегда передается словом $\thetaυσία$ – “жертва”. Это слово употребляется и в тех случаях, когда речь идет о процессе жертвоприношения, и о самой жертве. Слово выбрано удачно, поскольку, как пишет Р. де Во, древнееврейская жертва זָבַח и древнегреческая $\thetaυσία$ имеют между собой много общего и возможно, имеют общее происхождение в средиземноморской культуре⁴⁶. Шмид в свою очередь настаивает на том, что сжигание частей жертвенных животных было позаимствовано древними евреями от греков⁴⁷. Отметим, что в LXX словом $\thetaυσία$ передается не только древнееврейское זָבַח , но и слово

⁴⁵ Lang, Bergman, Ringgren 1997:8

⁴⁶ De Vaux 1961:321.

⁴⁷ Schmid 1968: 100-102.

לַחֵלֶב, употребляющееся для обозначения хлебной жертвы. Подробный анализ термина θυσία будет дан в главе, посвященной хлебным жертвоприношениям.

Что касается термина לַחֵלֶב, то он образован от глагола со значением “приближать, приносить” и означает “приношение”. Термин употребляется для обозначения бескровных жертв. В переводе LXX этот термин чаще всего передается как δῶρον. Несколько подробнее об этом термине будет также сказано в главе о хлебных жертвоприношениях.

В нашей работе подробно анализируются не все термины, употреблявшиеся для обозначения жертвоприношений, но лишь те названия жертвоприношений, о которых говорится в первых главах книги Левит (еврейское название книги - Вайикра): 1-я глава Левита рассказывает о жертве всесожжения, во 2-й главе говорится о хлебной жертве, 3-я глава повествует о мирных жертвах, а в 4-7 главах говорится об искупительных жертвах – так называемых жертве за грех и жертве повинности. Как подчеркивает Милгром, порядок описания жертвоприношений в книге Левит дан с точки зрения характера жертвы⁴⁸: в 1-3 главах даются инструкции относительно добровольных жертв, а 4-5 о жертвах, которые нужно принести в обязательном порядке в случае совершения того или иного проступка. В главах 6-7 книги Левит говорится обо всех жертвоприношениях, но с точки зрения того, как к ним должен подходить священник. Выбор для анализа именно этих жертвоприношений обусловлен их первостепенной важностью и парадигматичностью, а также, что особенно важно для нашей работы, тем, что в их отношении наблюдается большое разнообразие вариантов в переводе LXX. Главы настоящей диссертационной работы располагаются в порядке описания терминов в книге Левит, за исключением того, что в данной работе анализ искупительных жертв предшествует анализу мирных

⁴⁸ Milgrom 1991: 134.

жертв, так как мирные жертвы более разнообразны, и жертва זָבַח включает в себя три разновидности.

Сразу оговоримся и скажем, что русские названия анализируемых жертвоприношений, употребляющиеся в нашей работе, отражают традицию Синодального Перевода. Безусловно, эти обозначения не являются точными отражениями семантики древнееврейских терминов, и дать точный перевод для этих терминов зачастую трудно, однако все же в тексте работы подробно обсуждаются возможности перевода того или иного термина, его сильные или слабые стороны. Особенно большую роль в установлении значений древнееврейских терминов сыграли исследования Дж. Милгрона, на которого неоднократно ссылается автор настоящей работы. А это, в свою очередь, помогает пролить свет и на выявление причин того или иного греческого перевода термина.

Помимо основных видов жертв, анализируемых в тексте настоящей работы, существовали еще дополнительные жертвоприношения: жертва возлияния (זֶבַח שֵׁכָר) и жертва курения (זֶבַח קָטֹרֶת).

Жертва возлияния не была самостоятельной, но всегда была дополнением к хлебному приношению. При возлиянии использовались вино или брага (сикера)⁴⁹. Самостоятельной главы, посвященной жертвам возлияния, в Ветхом Завете нет, чаще всего данная жертва упоминается в 28-й главе книги Чисел в связи с субботними жертвами, приношениями в день Новомесячия и праздника Шевуот (Пятидесятницы). Заметим, что возлияния (либации) существовали у многих народов, например, у египтян, вавилонян, ассирийцев. Были возлияния свойственны и индоевропейским народам. Сам древнегреческий глагол $\sigma\pi\acute{\epsilon}\nu\delta\omega$ (“совершать возлияния”) и образованное от него существительное $\sigma\pi\omega\nu\delta\acute{\eta}$ (“возлияние”) восходят к

⁴⁹ Чис. 28:7.

праиндоевропейскому корню **spend-* (“давать жертвенный обет”)⁵⁰. Действительно, в медиальном залоге глагол в древнегреческом языке имеет значение “обещать, давать гарантию”. К тому же корню восходит и латинское *spondeo* (“обещать”). В Древней Греции возлияния часто совершались вместе с закланиями животных⁵¹, а у хеттов возлияния, как и у евреев, могли сопровождать хлебную жертву, о чем можно узнать, например, из знаменитой молитвы Мурсилиса II во время чумы⁵².

Жертва курения являлась самостоятельной и приносилась на особом жертвеннике курения, на котором запрещалось принесение других жертв⁵³. Смесь для курения состояла из особого ароматического состава⁵⁴, о котором в точности нам не известно, так как вещества, входящие в этот состав, трудно идентифицировать на основе описания в книге Исход. Жертва курения была важной, что подтверждает история сыновей Аарона Надава и Авиуда. В 10-й главе книги Левит сказано, что они принесли “огонь чуждый” (הַאֵשׁ הַזָּרָה), за что Бог их и покарал. Что имеется в виду здесь под термином “огонь чуждый”, сказать в точности нельзя, на этот счет выдвигались разные предположения. Например, Гесс предположил, что сыновья Аарона совершили воскурение в честь идолов⁵⁵. Как бы то ни было, ясно, что кара постигла братьев за нарушение закона о жертве курения.

Для передачи древнееврейского קִטְרֹת в LXX всегда используется слово θυσία, хорошо зафиксированное в древнегреческой литературе для обозначения благовонных воскурений, например, у Геродота⁵⁶. Существительное θυσία образовано от глагола θυιάω (“дымить, кадить, воскурять”), который, в свою очередь, связан с глаголом θύω (“приносить

⁵⁰ Adams, Mallory 1997: 351.

⁵¹ Burkert 1985:71.

⁵² Иванов 1977:184.

⁵³ Исх. 30:9.

⁵⁴ Исх. 30:34.

⁵⁵ Hess 2002.

⁵⁶ Hdt. 1.198, 2.130.

жертву”), изначальный смысл которого также – “приносить сжигаемую жертву”, о чем будет подробно сказано в основной части настоящей работы.

В Древней Греции жертва курения могла быть как самостоятельной, так и сопровождать другие жертвоприношения, и бескровные, и кровавые. Вероятно, воскурение благовоний, сопровождавшее кровавые жертвоприношения, по словам В.Латышева, первоначально “обуславливалось чисто практическими причинами, именно желанием уничтожить дурной запах, распространявшийся при вскрытии животных и при горении жертвенных частей, а отсюда уже могло явиться верование, что благоухание само по себе приятно богам, как и людям”⁵⁷.

Поскольку жертвы возлияния и курения не являются столь значительными, как основные пять терминов, а также потому, что в LXX отсутствуют необычные и нерегулярные случаи перевода терминов (קֶטֶר всегда передается как σπονδή, а מִלֻּאִים как θυσία, что логично и, в принципе, ожидаемо), то подробно они в настоящей работе рассматриваться не будут.

В качестве отдельного жертвоприношения можно рассматривать также особую жертву посвящения (מִלֻּאִים, millu’im), имеющую, правда, очень много общих черт с мирными жертвами. О ней будет сказано в главе диссертации, посвященной мирным жертвам.

Вообще все древнееврейские жертвоприношения можно разделить на несколько категорий. Наиболее точная классификация дается в статье Рэйни и др. в Encyclopaedia Iudaica⁵⁸:

1. Посвятительные жертвы, куда относятся жертва всесожжения, хлебная жертва и жертва возлияния. Посвятительные жертвы выражают

⁵⁷ Латышев, т. II, 84

⁵⁸ Rainey et al. 2007:640 - 643

наиболее универсальную идею жертвоприношения: всецелую отдачу человека Богу. Жертва всесожжения была важнейшей из всех кровавых, а хлебная – среди всех бескровных жертв. Возлияния, как было сказано, сопровождали хлебные жертвы.

2. Искупительные жертвы, то есть жертва за грех и жертва повинности. Искупительные жертвоприношения выражают идею искупления, очищения греха, совершенного сознательно или же проступка, совершенного по незнанию.
3. Жертвы общения, куда относятся мирная жертва с тремя ее разновидностями: жертвой благодарения, жертвой обета и мирной жертвой. Мирные жертвы выражают идею соединения, коммуникации с Богом, которая символически происходит во время жертвенного пира, обязательного при данном виде жертвоприношений.

Первая глава настоящей работы посвящена анализу лексики, связанной со всесожжением, вторая глава анализирует лексемы, характеризующие хлебную жертву, третья глава посвящена искупительным жертвам, а в четвертой анализируется лексика мирных жертв.

На примере анализа передачи восьми основных терминов, обозначающих наименования видов жертвоприношений, мы можем наблюдать разнообразие переводческой техники в переводе LXX. Часто греческий перевод термина отражает реалии, связанные с древнегреческими жертвоприношениями. Это неудивительно, потому что LXX представляет собой не просто перевод с древнееврейского на древнегреческий, но отражает соприкосновение двух культур со своими особенностями, по справедливому замечанию М.Г. Селезнева, LXX – это “перевод из одной культуры в другую”⁵⁹. Однако это не всегда так. Мы увидим, что переводчики прибегают к использованию семантических калек, как в случае

⁵⁹ Селезнев 2008:52.

с искупительными жертвами, и изобретению неологизмов для перевода ряда древнееврейских терминов, как в случае с жертвой всесожжения или жертвой благодарения. Иногда можно говорить даже о сознательном выборе древнегреческого термина в связи с фонетической схожестью его с древнееврейским термином (принцип гомеофонии, как в случае с жертвой всесожжения). Регулярная передача того или иного термина, заданная переводом Пятикнижия, служит образцом для переводчиков других книг Ветхого Завета, переводы которых осуществлены уже спустя много времени после перевода на греческий язык Торы. Однако в LXX встречается много отклонений от заданного переводом Пятикнижия образца. Это связано с тем, что LXX не является переводом в собственном смысле слова, но представляет собой собрание переводов, и иногда перевод того или иного термина характеризует стиль и манеру переводчика конкретной книги. Впрочем, встречаются разные переводы одного и того же термина внутри одной книги, иногда даже внутри одного стиха. Это можно объяснить по-разному. Либо можно предположить, что у книги было более одного переводчика, либо перевод термина дан исходя из контекста. Употребление того или иного греческого слова может быть обусловлено также намеренным изменением контекста, экзегетическими причинами, а также стилистической правкой. Иногда неправильность в передаче термина можно объяснить неверным прочтением древнееврейского слова, например, путаницей похожих по начертанию букв или альтернативной вокализацией (гласные на письме до Масоретской редакции не обозначались и в Vorlage, с которого делался перевод LXX, огласовок не было). Но в ряде случаев неправильную передачу нельзя объяснить вышеизложенными причинами. Ряд контекстов, как, например, перевод Притч. 14:9, трудно адекватно интерпретировать. Возможно, в данных контекстах речь идет о порче текста или для анализируемого контекста можно предполагать иной протограф, отличный от МТ.

Переводы на русский язык контекстов из Библии выполнены нами. В ряде особо оговоренных случаев дается ссылка на Синодальный перевод (далее в работе - СП), выполненный в XIX веке (закончен к 1876 году) и долгое время остававшийся единственным. Однако в 2011 году под редакцией Российского Библейского Общества (РБО) был сделан новый перевод (среди переводчиков отдельных книг Ветхого Завета – М.Г.Селезнев, Е.Б.Смагина, А.С.Десницкий, Л.В.Маневич, А.Э.Графов и др.). В этом переводе устранены недочеты, присущие Синодальному Переводу, хотя и этот перевод не свободен от недостатков. В ряде случаев в работе цитируется и перевод РБО.

ГЛАВА I. ЖЕРТВА ВСЕСОЖЖЕНИЯ

I.1.

Значение термина זָבַח ('ōlâ)

Важнейшей жертвой в Древнем Израиле была жертва всесожжения, обозначаемая в Ветхом Завете термином זָבַח ('ōlâ). Уоттс называет жертву всесожжения парадигматической⁶⁰. О всесожжении в Библии говорится чаще, чем о других видах жертв, а инструкции относительно всесожжения даются уже в самой первой главе книги Левит. Жертва всесожжения принадлежала к разряду кровавых жертв. В качестве жертвенного животного выбирался телец⁶¹, овен или козел⁶², или птица⁶³. В отличие от других видов жертвоприношений, во время которых сжигалась лишь часть жертвенного животного, данная жертва сжигалась на алтаре полностью.

В древнееврейском языке жертва всесожжения обозначалась термином זָבַח ('ōlâ). Что стоит за данным термином и каков может быть его перевод? Сразу оговоримся и скажем, что перевод термина, используемый в настоящей работе ("жертва всесожжения"), является устоявшимся и не отражает значения древнееврейского корня, но представляет собой перевод греческого термина, используемого в переводе LXX (ὁλοκαύτωμα). На самом деле, по мнению большинства этимологов, древнееврейский термин представляет собой субстантивированное причастие женского рода породы Qal от глагола זָבַח ('ālâ), имеющего значение "подниматься, восходить"⁶⁴. Альтернативная этимология термина была предложена в конце XIX века Хоммелем и поддержана Бартом⁶⁵, по мнению которых זָבַח родственно

⁶⁰ Watts 2007:63.

⁶¹ Лев. 1:3-5.

⁶² Лев. 1:10.

⁶³ Лев. 1:14.

⁶⁴ Kellerman 2001, 96

⁶⁵ Hommel, 1897, 279; Barth 1897, 297

арабскому глаголу *ġalā* со значением “бурлить, кипеть”. Однако уже в 1901 году Кёниг доказал несостоятельность подобной гипотезы⁶⁶.

Таким образом, большинство исследователей сходятся на том, что *הָלַל* представляет собой субстантивированное причастие женского рода. Но что кроется за подобного рода субстантивацией и как ее понимать? На этот счет существуют также различные точки зрения. Если переводить буквально, то *הָלַל* означает “восходящая, возносящаяся”. Кёлер считает термин *הָלַל* аббревиацией выражения *הָלַל מִנְחָה* (*minḥâ ‘ôlâ*, “восходящая жертва”), приводя в качестве параллели латинское название чернил – *aqua tincta*, где причастие также обособилось и субстантивировалось⁶⁷.

Как понимать выражение “восходящая жертва”? На сей счет существует немало гипотез, изложение которых можно найти у Конрада⁶⁸: речь может идти о дыме сжигаемой жертвы, о животном, возносимом на алтарь, или жертва могла называться так потому, что приносилась на высоком месте (хотя древнееврейские святилища не всегда стояли на возвышенности). Можно трактовать термин в метафорически-философском смысле: *הָלַל* – жертва, восходящая на небеса, непосредственно к Богу.

Дюссо, анализируя истоки древнееврейских жертвоприношений, а также приводя пример из 4-й книги Царств⁶⁹, где говорится о жертвоприношении моавским царем Мешей своего первенца на городской стене, считает первоначальным значением *הָלַל* “жертвоприношение, совершаемое на башне”⁷⁰, откуда, по его мнению, и происходит название жертвы.

Отметим также, что сам древнееврейский глагол, от которого образовано существительное *הָלַל*, встречающийся в МТ более 900 раз, может

⁶⁶ König, 1901, 92.

⁶⁷ Köhler, 1936, 287-293.

⁶⁸ Conrad, 1968.

⁶⁹ 4 Цар. 3:27.

⁷⁰ Dussaud 1941, 534.

иметь каузативное значение – “приводить, приносить”, в том числе – “приносить жертву”, таким образом, הָלַח можно просто перевести как “приношение”.

Слов, однокоренных древнееврейскому הָלַח , в других семитских языках в культовом значении не зафиксировано. Вероятно, это говорит о том, что הָלַח – специфический термин, характерный для древнееврейского языка.

Между тем, у семитских народов существовали жертвы всесожжения. Впервые о жертве всесожжения говорится в 8-й главе книги Бытия⁷¹, где сказано, что Ной принес эту жертву после потопа. Похожая история описана в знаменитом аккадском эпосе “Гильгамеш”, в 11-й табличке. Царь Шуруппака Утнапишти рассказывает о том, что он, спасшись от потопа, принес в благодарность богам жертву, однако богиня-мать запретила прикасаться к ней устроившему потоп богу Энлилю. Нетрудно обнаружить в этой истории параллель с Ветхим Заветом: точно так же, спасшись от потопа, принес Богу жертву Ной⁷². Однако в “Гильгамеше” говорится не о жертве всесожжения, но о жертвенном воскрешении:

Я вышел, на четыре стороны принес я жертву,

На башне горы совершил воскрешенье:

Семь и семь поставил курильниц,

В их чашки наломал я мирта, тростника и кедра⁷³.

В Месопотамии жертвы всесожжения отсутствовали, однако безусловно имели место среди западносемитских народов. Подробно параллели между жертвоприношениями евреев и других западносемитских народов

⁷¹ Быт. 8:20-21.

⁷² Быт. 8:20-21.

⁷³ Перевод И.М. Дьяконова.

проанализированы в статье Роста⁷⁴. В угаритских текстах жертвы всесожжения обозначались при помощи корня šrf со значением “сжигать”⁷⁵. Этот же корень содержится в древнееврейском глаголе שָׂרַף (šāraf, “сжигать”), а также имеет аналог в эблаитском sa-ra-pa-tum⁷⁶ с тем же значением.

Жертвы всесожжения были также распространены среди финикийцев и пунийцев. Некоторые исследователи полагают, что именно от финикийцев такие жертвоприношения были переняты греками⁷⁷. Вообще всесожжения играли важную роль в системах жертвоприношения Восточного Средиземноморья, в отличие, например, от Месопотамии или Персии⁷⁸.

В некоторых местах Библии для обозначения жертвы всесожжения употреблялся другой, более архаичный термин - כָּלִיל (kālîl). Ни у кого из этимологов не вызывает сомнения, что данный термин восходит к местоимению כֹּל (kol, “весь, целый”)⁷⁹. Слово כָּלִיל (kālîl) зафиксировано в МТ 15 раз. У данного слова есть три значения, оно используется как 1. местоимение (“весь, целый”)⁸⁰, 2. в значении “совершенный”⁸¹, 3. как термин жертвоприношения⁸². В 1-й книге Царств⁸³ и в Псалме 50/51⁸⁴ слова כֹּל וְכָלִיל соседствуют. Вероятно, это связано с тем, что термин воспринимался авторами исторических хроник и Псалтири как архаичный⁸⁵, и в данных контекстах его конкретизирует более привычное כֹּלֵךְ⁸⁶

⁷⁴ Rost 1958.

⁷⁵ Del Olmo Lete 2003, V. II:844.

⁷⁶ Pettinato 1979:42

⁷⁷ Lipinski 1993

⁷⁸ Хотя огонь играл в зороастризме исключительно важную роль, при этом животные никогда не сжигались.

⁷⁹ KBL 2, s.v.

⁸⁰ Исх. 28:31, 39:22 Чис. 4:6.

⁸¹ Плач 2:15, Иез. 27:3.

⁸² Втор. 33:10, 1 Цар. 7:9, Пс. 50/51:21.

⁸³ 1 Цар. 7:9.

⁸⁴ Пс. 50/51:21.

⁸⁵ О древности термина כָּלִיל см. R. de Vaux 1964:31

⁸⁶ Deiana 2005:49.

В тех культовых контекстах, где зафиксировано слово קָלִיל , оно всегда означает, по-видимому, целиком сжигаемую жертву. Отметим, что слово kl встречается также в пунийских текстах, где оно означает не полностью сжигаемую жертву, но жертву, часть которой полагается отдать жрецу⁸⁷. Существует гипотеза, согласно которой замена архаического קָלִיל на עֹלָה произошла потому, что значение двух терминов несколько разное: קָלִיל обозначает жертву, сжигаемую целиком, а עֹלָה – жертву, сжигаемую не совсем полностью⁸⁸. Эта теория находит поддержку и у Милгрона⁸⁹. Действительно, если внимательно рассмотреть книгу Левит, то там сказано в 7-й главе, что עֹלָה была сжигается не совсем целиком, так как шкура жертвенного животного отдавалась священнику⁹⁰. Однако, скорее всего, можно говорить о синонимах, из которых קָלִיל является более архаичным.

И все же как следует перевести термин עֹלָה ? Если исходить из буквального значения корня, то его следует перевести как “восходящая жертва”. Однако вместе с тем в большинстве переводов дается вариант “жертва всесожжения”, “сжигаемая жертва”. Такого перевода придерживается и такой авторитетнейший исследователь, как Дж. Милгром, передающий термин, как *burnt offering*. Почему все же предпочтителен этот вариант? В чем здесь дело? Основан он на передаче LXX или дело в чем-то ином? Дело в том, что, как замечает Милгром, глагол עָלָה , от которого образован рассматриваемый термин, может означать не только “восходить, подниматься”, но также “исчезать” (Исх. 16:14)⁹¹. Таким образом, речь может идти об “исчезающей жертве”, целиком поглощаемой огнем. Тот же Милгром приводит ряд контекстов, где глагол עָלָה в каузативной породе Hiph'ıl может употребляться там, где речь идет о зажигании, возжигании

⁸⁷ Lipinski 1992:439-440

⁸⁸ Van Gemeren 1997: 407

⁸⁹ Milgrom 1998:173.

⁹⁰ Лев. 7:8.

⁹¹ Milgrom 1998: 173.

чего-либо, особенно возжигании светильников (Исх. 25:37, Лев. 24:2, Чис. 8:2)⁹². Быть может, в данных контекстах и необязательно переводить глагол как “возжигать”, можно трактовать его, как “подносить (огонь)”, но все же из контекстов ясно, что речь идет о возжигании.

Как бы то ни было, вариант перевода “всесожжение” предпочтительнее туманного “восходящая жертва”, так как последний не отражает сути процесса принесения жертвы, из него не ясно, что жертва сжигается целиком. Практически все современные переводы предпочитают вариант “всесожжение”, по-русски жертва названа всесожжением как в Синодальном Переводе, так и в новом переводе РБО 2011 года. В настоящей работе также жертва всегда обозначается как “жертва всесожжения”.

I.2.

Передача термина $\pi\lambda\upsilon$ в переводе LXX

I.2.1.

Регулярные случаи ($\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ / $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$)

В Септуагинте для обозначения жертвы всесожжения регулярно используются слова, производные от сложной основы $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau$ - (греч. $\acute{o}\lambda o\varsigma$ – “целый” и $\kappa\alpha\acute{\iota}\omega$ – “жечь, сжигать”). Эта основа встречается в LXX 291 раз (включая деветероканонические книги). В LXX используются два существительных, образованных от этой основы - $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ (87 раз) и $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ (204 раза).

Передача древнееврейского термина древнегреческим $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ задана переводом Пятикнижия и используется как образец в переводах

⁹² Ibidem.

других книг. Все нерегулярные случаи передачи рассматриваемого древнееврейского термина, о которых речь пойдет ниже, объясняются исходя из контекста.

Почему для передачи древнееврейского נָּזַע LXX используют вариант $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ и чем это объяснить?

Прежде всего, выясним, соответствует ли подобная передача семантике древнееврейского корня? Если исходить из изначального значения древнееврейского корня (“подниматься, восходить”), то древнегреческий вариант ему не соответствует. Как мы видели в предыдущем параграфе, посвященном анализу древнееврейского термина נָּזַע , глагол נָּזַע в Niph'el иногда имеет значение “возжигать (о светильнике)”. Для его перевода используется древнегреческий глагол $\acute{\epsilon}\lambda\iota\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ ⁹³. Однако в Исх 27:20 и Лев. 24:2 древнееврейский глагол נָּזַע передан по-древнегречески как $\kappa\alpha\acute{\iota}\omega$. Теоретически можно было бы предположить, что именно эти переводы привели к тому, что корень $\kappa\alpha\iota$ -/ $\kappa\alpha\upsilon$ - присутствует в древнегреческом композите, передающем древнееврейский термин נָּזַע . Но нельзя не отметить, что против этой гипотезы можно выдвинуть ряд аргументов: (1) соответствие $\text{נָּזַע} = \kappa\alpha\acute{\iota}\omega$ очень редкое; (2) оно встречается только в контексте возжигания светильника; (3) в этих двух контекстах глагол נָּזַע употреблен в породе гифиль, что затрудняет его соотнесение с сущ. נָּזַע ; (4) перевод נָּזַע как $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ встречается еще до того, как переводчики дошли до пассажа про возжигание светильника.

Но почему для перевода простого древнееврейского термина в LXX используется сложный композит и с чем связана данная передача термина? Ведь ясно, что даже если корень $\kappa\alpha\iota$ -/ $\kappa\alpha\upsilon$ - отражает контекстуально семантику древнееврейского корня, все же передача древнееврейского

⁹³ Исх. 25:37, Чис. 8:2

древнегреческим ὀλοκαύτωμα/ ὀλοκαύτωσις не является точным переводом древнееврейского термина.

Отметим, что до перевода LXX слова ὀλοκαύτωμα/ ὀλοκαύτωσις нигде не зафиксированы и возможно, являются неологизмами в переводе LXX. При этом сама сложная основа хоть и редко, но все же фиксируется в древнегреческой литературе. Прежде всего, основа ὀλοκαύτ- засвидетельствована у Ксенофонта. Впервые она встречается у данного автора в “Анабасисе”. В конце 7-й книги повествуется о том, как эллины приплывают в Лампсак, где Ксенофонт встречается со жрецом Эвклидом. Выясняется, что у Ксенофонта закончились все деньги, не хватает даже на дорогу. Эвклид на это замечает, что Ксенофону препятствует Зевс Мелихий, которому тот не приносил жертв с тех пор, как покинул свой дом. На следующий день эллины отправились в Офриний, где Ксенофонт совершил жертвоприношение. В этом месте⁹⁴ говорится следующее:

...ἐθύετο καὶ ὀλοκαύτει χοίρους τῷ πατρίῳ νόμῳ, καὶ ἐκαλλιέρει

(“он принес жертву и сжег целиком поросят по отеческому закону, и жертва оказалась благоприятной”).

Здесь при описании жертвоприношения в честь Зевса Мелихия используется глагол ὀλοκαυτέω.

Кроме того, тот же глагол можно встретить у Ксенофонта в “Киропедии”, где в 8-й книге⁹⁵ говорится:

... ἐπεὶ δὲ ἀφίκοντο πρὸς τὰ τεμένη, ἔθυσαν τῷ Διὶ καὶ ὀλοκαύτησαν τοὺς ταύρους

⁹⁴ Anab. 7.8.4-5.

⁹⁵ Cyrop. 8.3.20.

(“когда же они прибыли в святилище, они принесли жертву Зевсу и совершили всесожжение быков”).

Существительных, образованных от данной сложной основы, в древнегреческих текстах до перевода LXX не встречается. Однако существует надпись из Эпидавра (IG IV² 1, 97) , датированная III веком до н.э. В ней встречается существительное ὀλοκαύτησις. Отметим, что в это же время был осуществлен, по крайней мере, частично, перевод LXX. В данной посвяtitельной надписи говорится о материальных пожертвованиях на религиозные нужды. О всесожжении сказано уже в первых строках надписи:

[ἰ]διῶται οἷδε εἰσήνεγκαν εἰς τὴν ὀλ[ο]καύτησιν· (“Эти частные лица принесли во всесожжение... ”). К сожалению, дальнейший текст надписи сильно испорчен, отсутствуют почти восемь строк. Кроме того, слово ὀλοκαύτησις зафиксировано в 27-й строке надписи:

[Φ]ιλονίκα, Θεσπιάς, Ἀρίστιππος Θηβαῖοι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τέκνων

[— — — — — — — εἰς τὴν] ὀλοκαύτησιν τῶι θεῶι Ἀλεξανδρ[εῖ]-
ας δραχμὰς τρεῖς καὶ δέκα.

Филоника, Феспиад, Аристипп, фиванцы, за самих себя и за детей... во всесожжение богу тринадцать александрийских драхм”.

Греки, как и древние евреи, таким образом, практиковали всесожжение. При этом греческая жертва всесожжения обнаруживает немало общего с жертвой древнееврейской. В книге Левит даются подробные указания о принесении в жертву крупного рогатого скота⁹⁶. В процитированном месте из “Киропедии” Ксенофонта речь идет о жертвоприношении быков. В Древней Греции перед всесожжением в честь подземных богов “кровь

⁹⁶ Лев. 1:2-9

животного выливалась в яму и таким образом, сходила в подземное царство, туша разрезывалась на куски и сжигалась на жертвеннике, а затем пепел сбрасывался в ту же яму или зарывался возле нее⁹⁷. В древнееврейском культе туша животного также разделялась на куски⁹⁸. Сходным образом и греки, и евреи поступали с кровью жертвенного животного. В Греции кровь животного выливалась в яму, а в Израиле при принесении в жертву животного птицы их кровь выцеживалась к подножию жертвенника⁹⁹.

Но все же при ряде сходств между древнегреческими и древнееврейскими всесожжениями, между ними существовали и существенные различия. В Греции часто в жертву всесожжения приносились те животные, мясо которых не употреблялось людьми в пищу, например, собаки и лошади. У евреев принесение этих животных в жертву категорически запрещалось, как и жертвоприношение свиней, считавшихся нечистыми, трэфными животными¹⁰⁰.

Необходимо сказать еще об одном существенном отличии древнееврейских жертв всесожжения от древнегреческих. В Греции всесожжения чаще всего приносились подземным богам, особенно при поминовении усопших. Существовал ли культ мертвых в Израиле? Как становится ясным из анализа ряда библейских эпизодов, подобный культ существовал. Об этом можно подробно прочесть в монографии Э. Блох-Смит¹⁰¹. Например, неоднократно упоминаемых в Ветхом Завете рефаимов отождествляют с душами умерших, покойниками, а терафимы, хранившиеся в домах израильтян, персонифицировали души умерших предков. Однако при этом культ мертвых в Израиле, в отличие от Греции, был законодательно запрещен, например, во Второзаконии. Так, существовал четкий запрет

⁹⁷ Латышев 1897-1899, II: 97

⁹⁸ Лев. 1:6.

⁹⁹ Лев. 1:15.

¹⁰⁰ Ис. 66:3.

¹⁰¹ Bloch-Smith 1992.

некромантии, обращения к душам умерших¹⁰², но несмотря на это некромантия практиковалась, свидетельством чему – рассказ об обращении царя Саула к Аэндорской волшебнице¹⁰³.

Древнегреческие жертвы всесожжения чаще всего обозначались словами ἐναγισμός или ἐνάγισμα¹⁰⁴. Однако в переводе LXX эти слова ни разу не встречаются. Причина здесь, как видится, кроется в том, что эти слова использовались для обозначения всесожжений в честь подземных богов и поэтому могли восприниматься эллинистическими евреями как чересчур окрашенные, указывающие на поклонение мертвым. Поэтому в LXX для обозначения всесожжений используются слова другой основы.

У евреев жертва всесожжения считалась не просто важной, а важнейшей из жертв, в то время как у греков подобные приношения практиковались нечасто и не были широко распространенными. Примечательно то, что мотив всесожжения почти не получил развития в древнегреческом искусстве. Исключение составляет ойнохоя, на которой изображен Геракл, приносящий в жертву быка¹⁰⁵.

Наконец, существует еще одна точка зрения на то, почему переводчики Ветхого Завета используют именно термин ὀλοκαύτωμα. Дело в том, что первая часть композита похожа по звучанию на древнееврейский термин. Действительно, как давно отмечено, в ряде случаев в LXX встречаются варианты перевода, фонетически созвучные переводимым древнееврейским словам. Это так называемый принцип гомеофонии (иначе - гомофонии). Гомеофонии в переводе LXX посвящены труды таких крупных исследователей, как Барр, де Ваард, Тов¹⁰⁶. В статье Фритча утверждается,

¹⁰² Лев. 19:31, Втор. 18:10-12.

¹⁰³ 1 Цар. Гл. 28.

¹⁰⁴ Casabona 1967:209.

¹⁰⁵ Van Straten 1995:157.

¹⁰⁶ Tov 1979, de Waard 1981, Barr 1985.

что передача древнееврейского $\pi\lambda\upsilon$ греческим $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ указывает на принцип гомеофонии¹⁰⁷. Так это или нет, сказать трудно, однако подобная передача термина создает впечатление фонетической созвучности.

Подводя предварительные итоги, можно утверждать или предполагать следующее:

- Слова $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ / $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$, используемые в LXX для регулярной передачи древнееврейского термина $\pi\lambda\upsilon$, не являются буквальным переводом древнееврейского слова. Как бы то ни было, в переводе Пятикнижия, который во многом послужил образцом и для перевода других ветхозаветных книг, данная передача отражает важнейшую черту данного жертвоприношения.
- Переводчики не могли использовать для перевода термина вариант $\epsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\iota\sigma\mu\alpha$, так как он является окрашенным и указывает на поклонение мертвым.
- Возможно, слова $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ / $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ являются неологизмами LXX, так как нигде ранее анализируемого перевода не встречаются. Они образованы по продуктивной суффиксальной модели от сложной основы, засвидетельствованной у Ксенофонта.
- Можно предположить, что выбор регулярного эквивалента может быть объяснен также принципом гомеофонии, фонетического сходства древнегреческого и древнееврейского терминов.

В заключение необходимо сказать, что предложенный LXX вариант $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$ проник и в Новый Завет, что говорит о безусловном влиянии языка LXX на новозаветные тексты¹⁰⁸, в том числе и в отношении культовой лексики.

¹⁰⁷ Fritsch 1973:118.

¹⁰⁸ Подробно проблема влияния LXX на Новый Завет освещена в Marcos 2000:320-337.

1.2.1.1 Термин ὁλοκαύτωμα в Новом Завете

Впервые в Новом Завете слово ὁλοκαύτωμα встречается в Евангелии от Марка¹⁰⁹, где сказано о том, что любовь к Богу и ближнему имеет большее значение, чем все жертвы и всесожжения. Эта идея отражает мысли, изложенные в Ветхом Завете, например, в книге пророка Осии¹¹⁰, устами которого Бог говорит: “Милости хочу, а не жертвы”. Обратим внимание на то, что Христос цитировал этот стих из Осии¹¹¹. Критика жертвоприношений содержится и в знаменитом 50/51 псалме, где сказано, что Бог не принимает жертвы и всесожжения человека с несокрушенным сердцем¹¹². В книге Наст и Вархельи¹¹³, посвященной средиземноморской системе жертвоприношений, дается сравнение текста псалма с похожими пассажами у древнегреческих философов, в частности, у Платона, который в диалоге “Законы” пишет о том, что бог не может принять жертвы (δῶρα) от человека, душа которого нечиста¹¹⁴. Отметим, что ни Платон, ни ветхозаветные авторы не отвергают жертвоприношений как таковых, но подчеркивают, что нельзя приносить жертвы, будучи нечестивым. Не отвергал жертвоприношений и Христос. Ранние христиане, рассуждая о местах из Ветхого Завета, где запрещается приносить несправедливые жертвы, видят в них указание на запрет жертвоприношений вообще, например, об этом говорится в апокрифическом послании Варнавы¹¹⁵. Однако сам Христос не отвергал жертв. Так, исцелив прокаженного, Он велит ему принести жертву согласно закону Моисея¹¹⁶. Но Христос отвергает жертвы нечестивцев, например, Он предписывает людям

¹⁰⁹ Мк. 12:33.

¹¹⁰ Ос. 6:6.

¹¹¹ Мф. 9:13.

¹¹² Пс. 50 (51):18-20.

¹¹³ Knust, Varhelyi 2011:64-65

¹¹⁴ Pl., *Leg.* 4.716e–4.717a.

¹¹⁵ Варн. 2:10.

¹¹⁶ Мф. 8:4.

не приносить жертв в том случае, если они находятся во вражде с ближним¹¹⁷.

Еще дважды ὀλοκαύτωμα встречается в Послании к Евреям¹¹⁸, где дается явная отсылка к Пс. 39 (40):6. Однако отметим, что текст псалма в Послании к Евреям цитируется неточно. В LXX:

Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, ὥτια δὲ κατηρτίσω μοι· ὀλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας. Τότε εἶπον· ἰδοὺ ἤκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ· τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, ὁ Θεός μου, ἐβουλήθην καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου.

“Жертвы и приношения Ты не восхотел, Ты уши направил мне. Всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда сказал я: “Вот я иду. В свитке книги написано обо мне. Исполнить волю Твою, Боже мой, я возжелал, и закон Твой во чреве моем.”

В послании к Евреям псалом цитируется следующим образом:

... θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, **σῶμα** δὲ κατηρτίσω μοι· ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ **εὐδόκησας**· τότε εἶπον· ἰδοὺ ἤκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ Θεός, τὸ θέλημά σου. ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίαν καὶ προσφορὰν καὶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ εὐδόκησας, αἵτινες κατὰ τὸν νόμον προσφέρονται, τότε εἶρηκεν· ἰδοὺ **ἤκω τοῦ ποιῆσαι**, ὁ Θεός, τὸ θέλημά σου.

“Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело направил мне. К всесожжениям и жертвам за грех Ты не благоволил. Тогда сказал я: “Вот я

¹¹⁷ Мф. 5:23-24.

¹¹⁸ Евр. 10: 6,8

иду, [как] в свитке книги написано обо мне, исполнить, Боже, волю Твою”. Говоря прежде “жертву, и приношение, и всесожжения и жертвы за грех, которые приносятся по закону, Ты не восхотел и не благоволил им, затем говорит: “Вот иду исполнить волю Твою, Боже””.

Псалом цитируется близко к переводу LXX, однако в нем можно обнаружить существенные нюансы, в которых цитата отличается от LXX:

1. В тексте LXX стоит ὠτία (“уши”), в то время как в Послании Евреям - σῶμα (“тело”).
2. В LXX стоит ὁλοκαύτωμα (“всесожжение”), а в послании данное слово употреблено во множественном числе (ὁλοκαυτώματα).
3. В LXX сказано ἤτησας (“потребовал”)¹¹⁹, а в послании –εὐδόκησας (“благоволил”).
4. Наконец, в тексте послания опущено ἐβουλήθην (“восхотел”), что меняет смысл стиха.

Наиболее проблематична замена в Послании ὠτία на σῶμα. В большом и малом геттингенских изданиях в тексте псалма, цитируемого в Послании, стоит ὠτία в соответствии с Масоретским текстом, где сказано לִי חָרְתִּי (‘‘ты выкопал мне уши’’). Смысл данного выражения представляется неясным, особенно учитывая то, что нигде в Танахе больше данное выражение не встречается. Как считают Амфу и Дориваль, в МТ используется устойчивая семитская идиома: ‘‘выкопать уши’’ – значит сделать их восприимчивыми к советам и наставлениям¹²⁰, в пользу чего может говорить и уточняющий перевод в Таргуме на Псалмы (‘‘ты выкопал мне уши, чтобы мне услышать твои наставления’’). Есть и альтернативная точка зрения, высказанная Дахудом, исправляющим חָרְתִּי (‘‘выкопал’’) на חָרַף

¹¹⁹ Так у Ральфа в большом и малом Геттингенском изданиях, где Ральф отдает предпочтение

Ватиканскому кодексу, однако Синайский и Александрийский кодексы дают синонимичное ἐξήτησας.

¹²⁰ Amphoux, Dorival 2006:316.

(“отрезал, отрубил”)¹²¹ и приводит параллели с Исх. 6:12, где сказано, что Моисей был косноязычен, буквально – “с необрезанными губами”, и с Иер. 6:10, где говорится, что у иудеев необрезанные уши, то есть не способные слышать. Несмотря на подобную спорную конъектуру, смысл выражения от этого не меняется. “Ископать уши” – значит, дать им возможность хорошо слышать, в данном случае – слышать слова Бога.

Все без исключения манускрипты LXX (в том числе важнейшие, такие как Синайский, Ватиканский, Александрийский) дают в этом месте чтение σῶμα, а не ὀτία, как в геттингенских изданиях. На этом основании ряд исследователей, например, Каррен¹²², Уолсер¹²³ а из отечественных исследователей - Вевюрко¹²⁴, предполагает, что в переводе LXX изначально стояло σῶμα. Например, Каррен пишет, что подобная замена отражает греческое понимание еврейского текста Псалтири¹²⁵: переводчик здесь использует прием синекдохи, называя целое вместо части (totum pro parte), поскольку прямой смысл Масоретского текста противоречит эллинистическому мировосприятию. В связи с этим и глагол כָּרָה передан не буквально, а описательным καταρτίζω (“направлять, исправлять, а также - совершенствовать”). В качестве подтверждения того, что в переводе LXX имеет место синекдоха, приводятся места из греческого перевода других книг Библии: так, в Иов. 3:17 в переводе LXX слово σῶμα употреблено там, где в МТ используется слово כֹּחַ (“сила”), в Притч. 3:8 в LXX это слово стоит там, где в древнееврейском употреблено עֶצֶם (“кость”).

Однако все же нельзя не отметить, что все основные манускрипты LXX появились позднее, чем было создано Послание к Евреям. Ральфс предлагает конъектуру ὀτία, видимо, считая, что в рукописи LXX были внесены

¹²¹ Dahood 1983:246.

¹²² Karren 2010:143.

¹²³ Walser 2013: 170.

¹²⁴ Вевюрко 2013: 870.

¹²⁵ Karren 2010:143.

исправления на основе текста Послания к Евреям¹²⁶. Пьер Грело также полагает, что текст LXX был исправлен непосредственно в Послании к Евреям¹²⁷. В пользу того, что в LXX, как и в МТ, говорилось об ушах, говорит чтение рукописи G Vetus Latina, а также чтение Галликанской Псалтири (*aures autem perfecisti mihi* – “но уши усовершенствовал мне”). В этой же форме псалом цитируется у Иринея Лионского в сочинении “Против еретиков” (4.17:1). Цитирование псалма у христианских авторов I тысячелетия рассматривается у Амфу и Дориваля. Выясняется, что у ряда авторов, например, у Феодора Мопсуестийского (в комментарии на 39-й псалом) или уже упомянутого Иринея, в цитатах из псалма фигурируют уши¹²⁸.

Мы, соглашаясь с тем, что в тексте LXX было сказано “Ты направил мне уши”, все же вынуждены несколько не согласиться с Ральфсом в одном небольшом нюансе. Дело в том, что в геттингенских изданиях стоит ὠτία, а слово ὠτίον представляет собой диминутив от οὖς – “ухо”. Однако причины того, почему Ральфс использовал именно диминутив, нам не ясны. Для перевода древнееврейского אוָן (“ухо”) используется чаще слово οὖς. Слово ὠτίον не обязательно переводить уменьшительным “ушко”, просто оно может указывать на то, что греческий язык перешел на ту стадию развития (позднее койнэ), на которой диминутивы уже стали восприниматься как нейтральные лексемы¹²⁹. Что характерно, в LXX ὠτίον используется наряду с классическим οὖς, однако значительно реже и в основном в определенных книгах (в 1-2 Самуила, у Амоса, в последних главах Исайи, а также в книге Иисуса, сына Сирахова). В Псалтири же почти всегда для передачи אוָן употребляется οὖς, единственное исключение, способное ввести в

¹²⁶ Guthrie 1983:977.

¹²⁷ Grelot 2001.

¹²⁸ Amphoux, Dorival 2001:321-324.

¹²⁹ Ср. в новогреческом παιδί (“ребенок”) от уменьшительного παιδίον, νησί (“остров”) от уменьшительного νησίον и т.д.

заблуждение, - Пс. 17 (18): 45, где используется ὥτίον, однако и здесь ряд рукописей дает οὔς. Таким образом, подобная конъектура Ральфа представляется все же неясной, к тому же учитывая то, что в нашем распоряжении нет греческих рукописей, где бы стояло ὥτία. Амфу и Дориваль предполагают, что в LXX изначально скорее стояло классическое ὥτα¹³⁰.

Вместе с тем мы признаем, что смысл псалма в переводе LXX сознательно изменен в Послании к Евреям. Но чем обусловлена такая замена? Быть может, данные замены являются по сути дела ораторскими приемами, призванными привлечь внимание тех, кто читает послание. Карен Джобс в статье, посвященной анализу данного места с риторической точки зрения¹³¹, находит в нем ритмические клаузулы¹³².

Исследователь отмечает в стихе следующие клаузулы:

σῶμα δὲ - дактиль (- ∼)

ὁλοκαυτώματα - дактиль (- ∼)

εὐδόκησας – амфибрахий (∼ - ∼)

Кроме того, Джобс отмечает ассонанс (о-а), также влияющий на восприятие текста слушателями.

Подобные замены создают явление паронимии. Джобс при анализе данного явления ссылается на знаменитый трактат Квинтилиана “О воспитании оратора”. Квинтилиан определяет паронимию (латинский вариант термина - adnominatio) как “некое фонетическое сопоставление,

¹³⁰ Amphoux, Dorival 2006:324.

¹³¹ Jobes 1992.

¹³² Под клаузулой понимается ритмизированное окончание синтаксического периода, в котором отдается предпочтение определенным видам стоп (см. Sloan 2001:122).

сходство или контраст слов”¹³³. Согласно Квинтилиану, существует несколько форм паронимии. Одна из разновидностей паронимии заключается в том, что сопоставляемые слова имеют равные долготы и одинаковые окончания¹³⁴. В анализируемом контексте подобная форма встречается в паре **σῶμα** δὲ - ὁλοκαυτώματα (обе клаузулы имеют дактилическое строение). Другая разновидность паронимии состоит в том, что “клаузулы заканчиваются одинаково, когда каждое из слов имеет один и тот же слог в окончании”¹³⁵. Данный вид представлен парой ἠθέλησας - εὐδόκησας.

Заметим, что подобный эффект достигается в анализируемом месте именно путем замены слов либо словоформ греческого перевода.

Квинтилиан подчеркивает, что паронимия призвана привлечь внимание аудитории к определенной части доказательства¹³⁶. К чему хочет привлечь внимание автор Послания к Евреям? Прежде чем процитировать Псалтирь, автор не говорит, что это слова псалмопевца, но прямо указывает, что это – слова Иисуса: “Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει·” (“Поэтому приходящий в мир говорит...”), далее следует анализируемая цитата. Подобная замена сделана с целью аргументировать тезис, изложенный в начале Послания: в прошлом Бог говорил через пророков, а ныне говорит через Сына¹³⁷.

¹³³ Instit. 9.3.66

¹³⁴ Ibid. 9.3.77

¹³⁵ Ibid. 9.3.77

¹³⁶ В оригинале буквально сказано “aures et animas excitat” (“привлекает уши и мысли”).

¹³⁷ Евр. 1:1.

I.2.2.

Нерегулярные случаи

I.2.2.1 Ἀναφορά

Нерегулярных случаев передачи древнееврейского термина זֶבַח в LXX немного. Один из таких случаев можно обнаружить в тексте Псалма 50 (51). В 21-м стихе псалма встречаются, как было указано ранее, два по сути синонимичных термина - זֶבַח и זִבְחָה . Оба этих термина употребляются для обозначения жертвы всесожжения, при этом термин זִבְחָה , как уже было сказано ранее является более архаичным.

Перевод стиха в LXX следующий:

Τότε εὐδοκήσεις θυσίαν δικαιοσύνης, ἀναφοράν καὶ ὀλοκαυτώματα

“Тогда ты будешь благоволить к жертве праведности, возношению и всесожжениям”.

Перевод LXX в данном контексте ставит сразу несколько вопросов:

- Какое из двух слов в переводе LXX (ἀναφορά или ὀλοκαύτωμα) здесь передает древнееврейское זֶבַח ?
- Что стоит за такой передачей терминов и чем она обусловлена? Отражает ли данная передача индивидуальную манеру переводчика Псалтири?
- Чем обусловлено употребление в переводе множественного числа вместо единственного?

Постараемся дать ответы на эти вопросы.

Логичнее всего было бы думать, что זֶבַח в данном контексте LXX передается древнегреческим ἀναφορά, поскольку в МТ זֶבַח стоит на первом месте. С другой стороны, как было сказано, традиционной передачей для זֶבַח

в переводе LXX является ὁλοκαύτωμα, а данный термин также, как мы видим, употребляется в переводе анализируемого стиха. Однако передача термина לִלְבֹּד греческим ἀναφορά представляется маловероятной. Она не отражает семантики древнееврейского термина. Маловероятно и то, что לִלְבֹּד передается древнегреческим ἀναφορά ради сознательного изменения текста оригинала. Как было убедительно доказано еще Мозли в начале прошлого века¹³⁸, язык греческого перевода Псалтири сложился во многом под влиянием перевода Пятикнижия, который явился парадигматическим для переводов других книг Ветхого Завета¹³⁹. А в LXX Пятикнижия לִלְבֹּד никогда не передается по-гречески как ἀναφορά. Тот же Лазаренко подчеркивает, что перевод Псалтири сделан одним переводчиком, поэтому говорить о стиле иного переводчика в анализируемом контексте нельзя. Но в переводе Псалтири, так же, как и в переводе Пятикнижия, לִלְבֹּד традиционно передается как ὁλοκαύτωμα. При этом термин לִלְבֹּד в переводе Пятикнижия воспринимается как местоимение даже в тех случаях, где говорится о жертвоприношении (передается чаще всего как ὅλος или πᾶς). Однако все же в переводе Лев. 6:16 לִלְבֹּד передается при помощи греческого *adjectivum verbale* ὁλόκαυτος: καὶ πᾶσα θυσία ἱερέως ὁλόκαυτος ἔσται καὶ οὐ βρωθήσεται (“и всякая жертва священника будет всесожигается, а не съедается”). Таким образом, мы видим, что древнееврейский термин לִלְבֹּד может передаваться по-гречески при помощи сложной основы ὁλόκαυτ-. Следовательно, и в данном контексте לִלְבֹּד передается существительным ὁλοκαύτωμα. Обратим внимание на замену единственного числа множественным в переводе LXX. С какой целью она сделана? Ответ на этот вопрос дать несложно. Во-первых, древнееврейский термин לִלְבֹּד не имеет множественного числа и относится к категории *singularia tantum*. С другой стороны, этот термин несет в себе идею

¹³⁸ Mozley 1905.

¹³⁹ См. об этом также Joosten 2008, Лазаренко 2008.

собирательности, указывает на общность, совокупность, цельность. М.Г.Селезнев предлагает переводить כָּלִיל как “всецелая жертва”¹⁴⁰. Именно так слово в данном контексте передается в переводе РБО. При этом слово ὁλοκαύτωμα – среднего рода, а существительные множественного числа среднего рода в древнегреческом языке, как известно, часто также несут в себе идею обобщения, собирательности. В переводе LXX можно найти немало случаев замены единственного числа древнееврейского оригинала на множественное именно для существительных среднего рода. Это справедливо и для терминов жертвоприношения, например, как мы увидим в главе настоящей работы, посвященной хлебной жертве, термин חֲלִיטָה в ряде случаев передается не как δῶρον, но как δῶρα.

Что касается слова ἀναφορά, то в анализируемом контексте оно передает древнееврейский термин הָלַץ. Подобная передача соответствует и семантике древнееврейского термина, поскольку, как уже было сказано, буквальное значение корня – “восходить”, а в каузативной породе у корня, соответственно, появляется значение “возносить, возводить”. Соответственно, הָלַץ здесь трактуется как “возношение”.

Нужно отметить, что в переводе LXX слово ἀναφορά встречается нечасто. Помимо анализируемого стиха, оно зафиксировано еще только один раз в переводе книги Чисел¹⁴¹, где оно передает древнееврейское слово חֲמִשָּׁה (maśśâ’ - тяжесть, ноша, груз). В данном контексте говорится о сыновьях Кехата (в СП – сыны Каафовы) из колена Левия, которые должны быть приставлены к священным предметам в скинии:

¹⁴⁰ Селезнев 2012.

¹⁴¹ Чис. 4:19.

Τοῦτο ποιήσατε αὐτοῖς καὶ ζήσονται καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωσι, προσπορευομένων αὐτῶν πρὸς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων· Ααρὼν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ προσπορευέσθωσαν καὶ καταστήσουσιν αὐτοὺς ἕκαστον κατὰ τὴν ἀναφορὰν αὐτοῦ.

Сделайте с ними [т.е. сыновьями Кехата] это, и они будут жить и да не умрут, когда будут входить в Святое Святых. Аарон и сыновья его пусть придут и приставят их каждого к ноше своей.

Данная передача термина является вполне обоснованной, так как у древнегреческого ἀναφορά, так же, как и у древнееврейского חֲשִׁי, присутствует значение “ноша”¹⁴².

Заметим также, что в анализируемом нами 21-м стихе 50-го (51-го) псалма два синонимичных термина переданы разными словами, хотя и тот, и другой термин можно передать как ὀλοκαύτωμα. Но это характерно для переводчика Псалтири – передавать разными словами два синонимичных термина, которые часто передаются по-гречески одним и тем же словом. В дальнейшем, в главе, посвященной хлебной жертве, мы проанализируем похожее место, в котором два термина, обычно передаваемые в культовых контекстах одним словом, переданы разными словами. Таким образом, подобная манера перевода говорит о том, что переводчик Псалтири не всегда следует буквализму и шаблонным образцам, но учитывает стилистические особенности древнееврейского текста.

Таким образом, в проанализированном контексте ἀναφορά передает древнееврейский термин חֲשִׁי, причем воспроизводит буквальное значение древнееврейского корня, при этом ὀλοκαύτωμα в проанализированном стихе используется для передачи термина חֲשִׁי. Подобная передача обусловлена стремлением переводчика Псалтири передать два синонимичных термина

¹⁴² LSJ 1996:125.

разными словами, что вообще характерно для перевода данной книги. Замена единственного числа на множественное в переводе LXX указывает на то, что в переводе отражена идея цельности, собирательности.

I.2.2.2. Κάρπωμα/ ὀλοκάρπωμα и κάρπωσις/ὀλοκάρπωσις

В ряде контекстов $\pi\lambda\acute{\upsilon}$ передается словами $\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$ и $\acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$. $\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$ – слово чрезвычайно редкое; в древнегреческой литературе оно почти не встречается. Единственный раз его можно обнаружить в ранней трагедии Эсхила “Просительницы”¹⁴³, где оно является синонимом слова $\kappa\alpha\rho\pi\acute{o}\varsigma$ – “плод”. В этом месте, где Данай в своем заключительном монологе перед эксодом призывает своих дочерей почитать Афродиту, богиню, способную заступиться за девушек, он говорит:

Καρπώματα στάζοντα κηρύσσει Κύπρις
κάλωρα κωλύουσιν θωσμένειν ἔρῳ¹⁴⁴.

Нужно отметить, что у Эсхила немало редких слов и неологизмов среднего рода на –μα. Список подобных слов, таких, как $\chi\alpha\acute{\iota}\tau\omega\mu\alpha$, $\mu\acute{o}\rho\phi\omega\mu\alpha$, $\theta\acute{\upsilon}\mu\omega\mu\alpha$, $\chi\epsilon\acute{\iota}\rho\omega\mu\alpha$, можно найти в издании Шнайдера¹⁴⁵. В этом ряду стоит и $\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$. Больше нигде у античных авторов слово не зафиксировано. Поэтому неясно, использовал ли Эсхил слово, уже имевшееся в древнегреческом языке, или оно является поэтическим неологизмом.

Чаще всего в LXX слово $\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$ передает древнееврейский термин $\pi\acute{\omega}\kappa$ ($\text{'i}\check{s}\check{s}\acute{e}$). Это слово встречается в МТ 64 раза. К сожалению, невозможно установить точное значение этого термина. До сих пор ведутся споры о его

¹⁴³ Aesch. Suppl. 1002

¹⁴⁴ Киприда ж, предвещающая пору зрелости,
Не хочет, чтоб до срока был похищен плод (перевод С.Апта)

¹⁴⁵ Schneider 1834:219

точной семантике. Традиционной является точка зрения, согласно которой древнееврейский термин происходит от слова $\text{עֵשׂ} (\text{'ēš})$ – “огонь”. Например, эту точку зрения поддерживает этимологический словарь современного иврита Кляйна¹⁴⁶. Таким образом, согласно традиционным воззрениям, עֹלָה – “огненная жертва”. Однако подобное образование невозможно морфологически. Кроме того, подобное понимание термина невозможно и семантически, исходя из ряда контекстов. Милгром указывает на то, что в некоторых местах עֹלָה употребляется там, где не говорится о сжигаемых жертвах¹⁴⁷. Так, к примеру, в книге Чисел этим термином обозначены жертвенные возлияния¹⁴⁸. В 1967 году Хофтейзер высказал теорию, согласно которой древнееврейское עֹלָה этимологически связано с угаритским itt , возможно, означающим “дар”¹⁴⁹. Спустя два года эта теория была поддержана Драйвером¹⁵⁰. Наконец, есть еще одна гипотеза, выдвинутая Казеллем, согласно которой древнееврейский термин עֹלָה связан с аккадским esheshu . Этим словом обозначался регулярный праздник жертвоприношения в Месопотамии и приносимые на нем жертвы¹⁵¹. Не исключено, наконец, соотнесение с корнем עָשָׂה ¹⁵², ср. угаритское uṣn «дар»¹⁵³ Милгром¹⁵⁴ также предлагает понимать עֹלָה как “пищевой дар” (food gift).

Термин עֹלָה употребляется практически почти всегда только в Жреческом кодексе, в других книгах Ветхого Завета он практически не фиксируется. Это

¹⁴⁶ Klein 1987 s.v.

¹⁴⁷ Milgrom 1998:161.

¹⁴⁸ Чис. 15:10.

¹⁴⁹ Hoftijzer 1967.

¹⁵⁰ Driver 1969.

¹⁵¹ Cazelles 1958:13. См. также Wenham 1979:55

¹⁵² HALOT s.v. עָשָׂה

¹⁵³ Del Olmo Lete 2003, v.I:118.

¹⁵⁴ Milgrom, op.cit.

говорит, по мнению Гурвица, о том, что термин еще до эпохи Вавилонского плена стал рассматриваться как архаизм¹⁵⁵.

Значение термина могло быть непонятно эллинизированным евреям в эпоху создания перевода LXX. Возможно, у переводчиков Пятикнижия древнееврейский термин ассоциировался в первую очередь с жертвоприношением первых плодов, говоря шире – начатков урожая и первенцев из скота.

Однако в ряде случаев древнегреческое *κάρπωμα* передает древнееврейский термин *פֶּלֶא*. Чем можно объяснить подобную передачу термина? Прежде всего, следует обратить внимание на то, что чаще всего *κάρπωμα* используется для передачи термина *פֶּלֶא* в переводе самой первой главы книги Левит (всего 5 раз: в стихах 4, 9, 13, 14, 17). При этом в 9, 13 и 17 стихах в МТ *פֶּלֶא* соседствует с *פֶּשֶׁחַ*. Вероятно, соседством с *פֶּשֶׁחַ*, традиционно передаваемом в LXX словом *κάρπωμα*, и стоит объяснить в упомянутых контекстах передачу древнееврейского термина *פֶּלֶא*.

Помимо слова *κάρπωμα* в LXX зафиксировано также однокоренное слово *κάρπωσις*. Оно встречается в греческом переводе редко, всего 5 раз. Примечательно, что оно один раз зафиксировано в деутероканонической книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова¹⁵⁶. В этом месте говорится:

Τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ; οὔτε γὰρ ἔδεται οὔτε μὴ ὀσφρανθῇ.

Что пользы идолу в жертве? Он ни ест, ни обоняет.

Долгое время мы располагали лишь древнегреческим текстом книги Иисуса, сына Сирахова. Однако находки XIX-XX вв. позволяют утверждать, что изначальный текст книги написан на древнееврейском языке. В 1896 году английские исследовательницы Агнес Льюис и Маргарет Гибсон обнаружили

¹⁵⁵ Hurvitz 1982: 59-63.

¹⁵⁶ Сир. 30:19.

свиток книги в Каирской генизе. Ряд фрагментов книги был найден в 1931-1960 гг.¹⁵⁷. В 1963 году еще несколько фрагментов было обнаружено при раскопках крепости Масада. Наиболее полным современным изданием древнееврейских фрагментов является издание Бинтжиса¹⁵⁸. До нас дошла большая часть книги, примерно две трети. Однако оригинальный текст 30-й главы, к сожалению, не сохранился, поэтому мы не можем сказать точно, какое слово стояло в оригинале. Ясно только, что в тексте речь идет о жертвоприношении. Вряд ли в оригинале стоял термин לֶחֶם , так как ко времени написания книги он воспринимался как устаревший. Быть может, в оригинале могло стоять слово לֶחֶם . В пользу этого говорит то, что трижды в Жреческом кодексе κάρπωσις передает именно термин לֶחֶם , а также то, что לֶחֶם может употребляться там, где речь идет о языческих жертвоприношениях, например, в честь Ваала¹⁵⁹. Вместе с тем, мы не располагаем оригинальным текстом анализируемой главы книги Иисуса, сына Сирахова, поэтому подобные умозаключения можно рассматривать лишь как догадки.

Слово κάρπωσις встречается в древнегреческой литературе до перевода LXX. Хотя оно относится к числу редких, но все же встречается чаще, чем κάρπωμα . Но так же, как и κάρπωμα , слово в литературе до перевода LXX нигде не используется для обозначения жертвы, но везде означает “доход”, то есть “плод деятельности”. Так, данное слово можно найти в “Киропедии” Ксенофонта (4.5.16). В IV книге описан спор между Киром и мидийским царем Киаксаром, который считает, что после разгрома ассирийцев на территории Мидии войну можно считать оконченной. Кир с ним не соглашается и советует вторгнуться на территорию противника. В своей речи Кир говорит следующее:

¹⁵⁷ Сообщения о находках - Marcus 1931, Schirmann 1960.

¹⁵⁸ Beentjes 1997.

¹⁵⁹ Иер. 19:4-5.

Δοκεῖ οὖν μοι ὥς τάχιστα ἵεναι τινὰ ὑμῶν εἰς Πέρσας καὶ διδάσκειν ἅπερ ἐγὼ λέγω, καὶ κελεύειν ὥς τάχιστα ἐπιπέμπειν στράτευμα, εἴπερ ἐπιθυμοῦσι Πέρσαι τὴν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας αὐτοῖς καὶ τὴν κάρπῳσιν γενέσθαι.

Поэтому я решил, что кто-нибудь из вас должен отправиться к персам и доложить о том, о чем я говорю, а кроме того, велеть им как можно скорее отправить войско, если персы действительно желают приобрести власть и **доходы** в Азии.

Слово κάρπῳσις, также в значении “доход”, можно обнаружить в одной из надписей, найденной в 1838 году близ Афинского акрополя, восточнее Пропилей. Надпись сделана на большой стеле. В ней говорится о некоем трапезите Сокле, деятельность которого пойдет на пользу гражданам и принесет немалые доходы, благодаря которым полис сможет процветать в течение 25 лет. Слово κάρπῳσις встречается в 10-й строке надписи:

...τὴν κάρπῳσιν Σωκλεῖ κ[αὶ τῇ πόλει πέντ]ε καὶ εἴκοσι ἔτη·
Доход Соклесу и полису на двадцать пять лет.

Эта надпись опубликована в IG II 203. Ее подробный анализ можно найти в книге Ламберта¹⁶⁰.

Вариант перевода ὀλοκάρπῳμα нигде в греческой литературе до перевода LXX не зафиксирован и представляет собой явный неологизм, в котором контаминируются термины κάρπῳμα и ὀλοκαύτωμα. Отметим, что данный вариант перевода в LXX встречается очень редко: дважды – в переводе 24-го стиха 16-й главы книги Левит и один раз – в переводе книги Чисел¹⁶¹. Чем объяснить подобный перевод?

¹⁶⁰ Lambert 2012.

¹⁶¹ Чис. 15:3.

Обратим внимание, что в 15-й главе книги Чисел в МТ перед $\pi\lambda\upsilon$ употребляется также и слово $\pi\psi\lambda$, а в LXX в этом стихе перед $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$ стоит $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\mu\alpha$, поэтому вопрос о том, передает ли здесь $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$ древнееврейское $\pi\lambda\upsilon$ или все-таки $\pi\psi\lambda$, остается дискуссионным.

Что касается существительного $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\varsigma$, то оно используется в LXX для передачи древнееврейского $\pi\lambda\upsilon$ чаще, чем $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\mu\alpha$. В LXX оно встречается 10 раз. Заметим, что 7 раз из 10 $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\varsigma$ употребляется в переводе книги Бытия, а именно в двух эпизодах: в рассказах о жертвоприношении Ноя (8:21) и жертвоприношении Авраама (22:6).

В 8-й главе книги Бытия повествуется о том, что Ной после потопа принес в благодарность Богу жертву всесожжения. Это первое место в Библии, где упомянуто всесожжение, в LXX обозначенное как $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\varsigma$. Уиверс особо подчеркивает, что в данном контексте речь идет о полностью сжигаемых чистых жертвенных животных¹⁶², таким образом, подчеркивается всецельность, совершенство жертвы.

Древнееврейское $\pi\lambda\upsilon$ передается как $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\varsigma$ и в 22-й главе Бытия, где Бог велит Аврааму принести любимого сына Исаака в жертву всесожжения. Заметим, что в данной главе $\pi\lambda\upsilon$ ни разу не передано регулярным $\acute{o}\lambda o\kappa\alpha\acute{\upsilon}\tau\omega\mu\alpha$, но всегда переводится как $\acute{o}\lambda o\kappa\acute{\alpha}\rho\pi\omega\varsigma$. С чем это может быть связано? Возможный ответ на этот вопрос может содержаться в сочинении “Вопросы и ответы на книгу Бытия” (*Quaestiones et solutiones in Genesim*) Филона Александрийского¹⁶³, где он рассуждает о том, что чистые животные, в которых присутствует чувство разума, должны рассматриваться как наиболее совершенный плод при принесении их в жертву. Важно

¹⁶² Wevers 1993:110-111

¹⁶³ Quaest. In Gen. II, 52

подчеркнуть, что Филон трактует ὁλοκάρπῳσις как совершенную жертву, акцентируя внимание на значении слова ὅλος – “совершенный”. Отметим также, что случай, описанный в 22-й главе – неординарный: речь идет о человеческом жертвоприношении, которое строго запрещалось в иудаизме. Но здесь контекст исключительный, ведь говорится об искушении от Бога, об испытании веры, так как в жертву должно быть принесено самое дорогое.

Подводя итог, можно сказать следующее:

- Слова κάρπωμα/κάρπῳσις представляют собой семантические неологизмы и употребляются в LXX для перевода термина תָּזַב преимущественно в тех контекстах, где תָּזַב встречается преимущественно в сочетании с термином תִּשְׁחָ.

- Слова ὁλοκάρπωμα и ὁλοκάρπῳσις представляют собой явные неологизмы и употребляются в LXX преимущественно в тех местах, где תָּזַב также употребляется в сочетании с תִּשְׁחָ.

ВЫВОДЫ

В соответствии с проделанным выше анализом можно прийти к следующим выводам:

- Древнееврейский термин תָּזַב, которым обозначается в МТ жертва всесожжения, в LXX чаще всего передается словами ὁλοκαύτωμα и ὁλοκαύτῳσις. Хотя сложная основа, от которой образованы данные существительные, зафиксирована в древнегреческой литературе, эти существительные до LXX нигде не засвидетельствованы и, возможно, являются неологизмами.
- Возможно, перевод ὁλοκαύτωμα/ ὁλοκαύτῳσις продиктован также исходя из принципа гомеофонии.

- Вариант ὀλοκαύτωμα, заданный переводом Пятикнижия, используется для передачи древнееврейского термина и в переводах других книг Ветхого Завета. Все нерегулярные случаи передачи древнееврейского термина объясняются исключительно исходя из контекста.
- Передача древнееврейского термина словом ἀναφορά в переводе 50 (51) псалма обусловлена стремлением передать два рядом стоящих термина (рядом с תָּזַח в МТ псалма стоит תָּזַח) различными словами.
- Передача термина תָּזַח словами κάρτωμα и κάρτωσις в некоторых местах из перевода Пятикнижия обусловлена преимущественно тем, что в данных контекстах в МТ рядом стоит термин תָּזַח.
- Термины ὀλοκάρτωμα и ὀλοκάρτωσις, являющиеся также неологизмами, употребляются в переводе LXX преимущественно в тех контекстах, где либо в МТ рядом с תָּזַח встречается термин תָּזַח.

ГЛАВА II. ХЛЕБНАЯ ЖЕРТВА

II.1

Значение термина מִנְחָה (minḥâ)

Во второй главе книги Левит рассказывается о так называемой хлебной жертве, обозначаемой в МТ словом מִנְחָה (minḥâ). Данная жертва могла состоять либо из муки, смешанной с елеем и ладаном¹⁶⁴, либо в виде пресных лепешек¹⁶⁵, либо представляла собой растолченные и высушенные на огне начатки урожая¹⁶⁶. Хлебная жертва сжигалась на жертвеннике для создания “благоухания, приятного Господу”¹⁶⁷. Расположение инструкций относительно хлебной жертвы сразу после наставлений о жертве всесожжения, вероятно, не является случайным. Такой порядок описания может натолкнуть на мысль о том, что хлебная жертва является второй по важности после жертвы всесожжения и важнейшей из бескровных жертв.

Термин מִנְחָה, который употребляется для обозначения хлебной жертвы, встречается в МТ, по нашим подсчетам, 164 раза. При этом у данного слова фиксируются 4 значения, которые можно четко разделить на две группы:

¹⁶⁴ Лев. 2:2.

¹⁶⁵ Лев. 2:4.

¹⁶⁶ Лев. 2:14.

¹⁶⁷ Лев. 2:2.

1. Значения, связанные с религией и культом
2. Значения, не относящиеся к культовой сфере.

В культовой сфере термин נָתַן может употребляться либо 1) в качестве общего термина для обозначения жертвоприношения, без различия жертвенного материала, либо 2) специального термина, обозначающего хлебную жертву. В контекстах, не связанных с религией, נָתַן означает 1) дар, подарок 2) дань, в особенности дань царя одной страны царю другой¹⁶⁸. Согласно недавним подсчетам Ф.Дзанеллы, 61% словоупотреблений данного термина относятся к культовой сфере, в остальных случаях речь идет о подарках¹⁶⁹. Существуют однако контексты, в которых термин может иметь двойной смысл, то есть восприниматься и как подарок, и как жертва. Например, по мнению Ауслооса, пример подобной двойственности в употреблении термина можно обнаружить в книге Судей¹⁷⁰, где говорится о подношении судьи Эхуда (в СП - Аод) царю Моава Эглоу, угнетавшему израильтян 18 лет. Подобная контрибуция представляла собой умелый тактический маневр. Добившись аудиенции у Эглона, Эхуд убивает царя. Таким образом, נָתַן в данном случае, по мнению Ауслооса, может рассматриваться и в значении “дань” (подарки, которые Эхуд принес Эглоу), и как “жертва” (Эхуд убивает моавитского царя, тем самым словно принес его в жертву во имя искупления Израиля)¹⁷¹.

До сих пор в ученой среде ведутся споры относительно термина נָתַן . Во-первых, не ясно, является ли термин изначальным существительным или все же представляет собой девербатив. С одной стороны, в древнееврейском языке нет глагола, однокоренного рассматриваемому существительному. Поэтому, например, словарь Кёлера-Баумгартена указывает на слово נָתַן ,

¹⁶⁸ Подробнее о значении термина см. статью Карра (Carr 1980: 1.515).

¹⁶⁹ Zanella 2010:129.

¹⁷⁰ Суд. 3:15,17,18.

¹⁷¹ Ausloos 2012:64.

как на изначальное существительное¹⁷². Однако ряд исследователей предполагает, что термин образован от глагола נָחַח , не зафиксированного в древнееврейском языке, однако реконструируемого¹⁷³. Подобный взгляд основан на том, что в других семитских языках существуют подобные глаголы. Так, в арабском языке есть не только существительное manaḥatu (“дар, заем”), но и глагол manaḥa (“дарить, давать займы”). Глагол того же корня и с тем же значением существует также в языках геэз и тигринья¹⁷⁴. Некоторые исследователи, например Рукер, возводят термин к корню נָחַח (“вести, приводить, сопровождать”)¹⁷⁵.

Нет уверенности и в том, какое из значений слова נָחַח следует считать изначальным. Логично было бы предположить, что культовое значение развилось из некультового. Ряд ученых не без основания считает, что имеется в виду прежде всего не просто дар, но дар специфический, именно “даяние, дань, контрибуция”, призванная, по мнению Драйвера, прежде всего “обеспечить благорасположение”¹⁷⁶ того, кому эта дань приносится. С этой точкой зрения согласен и Милгром, приводящий в качестве аргументации два примера: дань Давида Саулу (1 Цар. 26:19) и дань Исава Иакову (Быт. 32:14)¹⁷⁷. Такие крупные исследователи, как Левин и Уэнхем, также считают изначальным значением термина именно “дань”¹⁷⁸. Некоторые исследователи, например Рукер, возводят, как уже говорилось, термин к корню נָחַח (“вести, приводить, сопровождать”)¹⁷⁹. Этот же корень может иметь значение “приносить дань”. В качестве убедительного доказательства этой теории приводится и тот факт, что данный древнееврейский термин никогда не употребляется в качестве прямого объекта при глаголе נָחַח

¹⁷² KBL 3, 568.

¹⁷³ Lange 2014:103.

¹⁷⁴ TDOT 8: 407-408.

¹⁷⁵ Rooker 2000:94.

¹⁷⁶ Driver 1900: 587.

¹⁷⁷ Milgrom 1991: 196.

¹⁷⁸ Levine 1989:XXIII, Wenham 1987:69

¹⁷⁹ Rooker 2000:94.

(“давать”), но всегда является дополнением при глаголах со значением “подносить” (אָב, דָּן, שָׁנָה), иными словами “глаголами, указывающими на физическое движение дара от дающего к принимающему”¹⁸⁰.

Что касается употребления слова מִנְחָה в качестве жертвенного термина, то, как уже было отмечено, оно может употребляться как в качестве общего, так и частного термина для обозначения жертвы. Как показывают некоторые контексты употребления термина, он мог обозначать как жертву растительного, так и жертву животного происхождения. Это особенно ярко видно на примере жертвоприношения Каина и Авеля, о котором будет сказано подробно в одном из нижеследующих разделов. В 4-й главе книги Бытия обе жертвы (растительная жертва Каина и животная Авеля) обозначены одним и тем же термином מִנְחָה. Вероятно, из значения “дань, подношение” развилось значение “дань, жертва” Богу, при этом не делалось различия относительно того, какой является жертва – растительной или животной.

Однако в книге Левит термин מִנְחָה повсеместно обозначает только хлебную жертву. Возникает вопрос – почему в Жреческом кодексе древнееврейское слово стало употребляться именно в таком специфическом значении. Ответ на этот вопрос дать трудно, можно только строить догадки относительно подобного семантического сдвига. Возможно, это говорит о специфичности в терминологии именно жреческого культа. Милгром в качестве параллели приводит термин מִזְבֵּחַ, изначально обозначавший всякую закалываемую жертву, однако в Жреческом кодексе относящийся только к мирным жертвам и жертвам благодарения. Вероятно, и מִנְחָה в жреческом культе приобрел специфическое значение.

¹⁸⁰ Zanella 2010:135.

II.2.

Передача термина תָּמַר в LXX

II.2.1.

Регулярные случаи: θυσία, δῶρον

В LXX для передачи древнееврейского термина используются обычно два слова – θυσία (“жертва”) и δῶρον (“дар”). Причем в большинстве контекстов, связанных с культовой сферой, תָּמַר передается как θυσία (например, во второй главе книги Левит – *passim*, всего в LXX – 142 раза), в тех же случаях, где древнееврейское слово обозначает “дар, подарок”, оно передается греческим δῶρον (например, в Быт. 33:10, 43:11, Суд. 3:15 и т.д., всего 30 раз). Таким образом, мы видим, что переводчики четко разграничивали культовое и некультовое значение древнееврейского слова.

Необходимо заметить, что в классической Греции слово θυσία чаще применялось для обозначения кровавых жертвоприношений. В книге Марселя Детьенна и Жан-Пьера Вернана прямо говорится: “Употребляя слово θυσία, мы подразумеваем греческое кровавое жертвоприношение”¹⁸¹. Глагол θύω, от которого образовано существительное, у Гомера употребляется исключительно для обозначения сжигаемых жертв. Например, в Илиаде¹⁸² в сцене посольства к Ахиллу сказано следующее: “...θεοῖσι δὲ θῆσαι ἄνῳγει Πάτροκλον, ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς” (“Он заставил Патрокла принести жертву богам, и тот бросил жертвы в огонь”). Здесь также можно видеть слово того же корня θυηλή, означающее именно сжигаемую часть жертвы. В схолиях Аристарха к Илиаде подчеркивается, что θῆσαι нужно понимать не как синоним σφάζει (“закалывать”), но как синоним θυμῖσαι

¹⁸¹ Detienne, Vernant 1989:89

¹⁸² II. 9:219.

(“сжигать”; везде даются инфинитивы активного аориста)¹⁸³. В том, что слова корня *θυ-* означают именно сжигаемую жертву, нет ничего удивительного, поскольку здесь четко вычленяется индоевропейский корень **dhū-* со значением “дым” (однокоренные слова – лат. *fūmus*, литовское *dūmai*, старославянское *дымъ*)¹⁸⁴. Обладающее большим спектром значений слово *θυμός*¹⁸⁵ изначально также, судя по индоевропейской реконструкции, означало “дым”, однако в этом значении в античной литературе не зафиксировано, по-видимому, оно утратило свою изначальную семантику еще в долитературный период. Эволюцию значения слова прослеживает Виламовиц-Мёллендорфф в своем фундаментальнейшем труде “*Der Glaube der Hellenen*”, выстраивая цепочку RAUCH – HAUCH – GEIST – MUT etc¹⁸⁶.

В эпоху классики слова корня *θυ-* не обязательно указывают на сжигаемые, но очень часто – на закалываемые жертвы. Так, в “Электре” Софокла (1422) словом *θυηλή* обозначена человеческая кровь, в данном случае – кровь Клитемнестры и Эгисфа, пролитая Орестом. Однако здесь, как видно из контекста, речь идет уже не о сжигаемой жертве, а о заклании. Джебб в своем во многом не утратившем актуальности комментарии к “Электре” дает в этом месте синоним слову *θυελή* (*θυελή* = *φόνος*)¹⁸⁷. А слова корня *φον-* несут, как известно, отрицательную семантику, в отличие, скажем, от слов корня *κτείν-/κτον-*¹⁸⁸. Возвращаясь к слову *θυσία*, необходимо сказать, что оно употребляется в античной литературе преимущественно во множественном числе и может означать сжигаемую или закалываемую жертву, причем как сам процесс жертвоприношения (например, у Геродота в IV 60, где слово употреблено в ионической форме *θυσίη*, а также в “Киропедии” Ксенофонта,

¹⁸³ См. также Lehrs 1865:82.

¹⁸⁴ Frisk 1960:698-699.

¹⁸⁵ “Дух”, “душа”, “жизнь”, “воля”, “воодушевление”, “мужество”, “сознание”, “потребность”, “гнев”, “страсть” и др. В LXX обычно данное слово означает “гнев” (Быт. 27:44, 49:6, 49:7, Исх. 11:8 и т.д.) и является обычно переводом древнееврейского слова *אָפֶקֶט*.

¹⁸⁶ Wilamowitz 1931-1932, I:370.

¹⁸⁷ Jebb 1908:171

¹⁸⁸ См. LSJ svv.

III, 3.34 и мн.др.), так и жертвенное животное (например, у Эсхила в трагедии “Семеро против Фив”, 701, у Фукидида в VIII. 70 и т.д.). Особое внимание необходимо обратить на контекст употребления слова в “Федре” Платона (61b), где *θυσία* означает праздник, во время которого совершаются жертвоприношения. Таким образом, здесь имеет место метонимия.

Могло ли слово *θυσία* в Древней Греции обозначать бескровную жертву? Хотя и редко, но все же могло. В одном из фрагментов Эврипида (912.14 в издании Карла Наука) жертвователю предлагает Зевсу вино и хлеб, которые называет *θυσία ἄπυρος* (“жертва без огня”). Что касается слова *ἄπυρος*, то оно ни разу не засвидетельствовано в прозаических текстах, а встречается лишь в поэзии и в трагедиях¹⁸⁹. Например, его можно найти у Пиндара в 7-й Олимпийской оде, откуда мы узнаем, что жертвы без огня были необходимой составляющей ритуала в честь Афины Линдии. Упоминаются подобные жертвы и в трагедии Эсхила “Агамемнон” (стих 70-й), где сказано, что *ἄπυρα ἱέρα* не были приняты божеством. Что касается проблемы бескровных жертв корня *θυ-* в Древней Греции, то она проанализирована в капитальном труде Казабона¹⁹⁰. Из недавних работ на эту тему необходимо назвать статью Бенедикта Экхардта¹⁹¹. Термин *ἄπυρος* был обнаружен Херцогом в жреческом календаре с острова Кос¹⁹². Херцог прочитал в этой надписи *ἄπυρα δίδοται τᾷ θεῷ* (“жертвы без огня приносятся богине”). Однако не все согласны с чтением Херцога, так, например, Соколовский предлагает читать вместо *ἄπυρα* - *ἐ[φ]ῖερα*, и данное чтение закреплено в *IG XII.4 274.24*.

Что касается LXX, то в ней слово *θυσία* может употребляться и в значении “кровавая жертва”, передавая древнееврейское слово *זֶבַח* (*zeḇaḥ*).

¹⁸⁹ Об этом термине см. Stengel 1895:292-293, Haussleiter 1935:14-15.

¹⁹⁰ Casabona 1966:72-78.

¹⁹¹ Eckhardt 2014.

¹⁹² Середина IV в. до н.э. *LSCG* 151.B.24.

В отличие от לֶחֶם , употребляемого как в качестве общего, так и специального, термина, זֶבַח является только общим термином жертвоприношения и может выступать в качестве собирательного слова для обозначения мирных жертв, жертвы за грех и жертвы повинности, однако никогда не употребляется для обозначения хлебной жертвы, а также жертвы всесожжения. Именно у זֶבַח больше прав переводиться греческим $\thetaυσία$. Исследователь древнесемитской религии Ролан де Во пишет, что זֶבַח и $\thetaυσία$ – в сущности, одно и то же, и ритуал, обозначенный древнееврейским и древнегреческим словом имеют общие корни¹⁹³. В свою очередь, Шмид считает, что евреи позаимствовали ритуал сжигания частей жертвенного животного у греков¹⁹⁴. К сожалению, перевод LXX термина זֶבַח не представляет интереса для исследований, поскольку в греческой Библии фактически всегда передается только словом $\thetaυσία$; нерегулярных случаев перевода нами не выявлено. Нельзя не отметить, что хотя слово $\thetaυσία$ в LXX и употребляется для обозначения различных жертв, как кровавых, так и бескровных, тем не менее, уже в эпоху раннего христианства оно стало восприниматься прежде всего как жертва бескровная¹⁹⁵. Так, в Учении 12-ти апостолов (Дидахэ), созданном в конце I-начале II вв., совместная трапеза и преломление хлеба названы словом $\thetaυσία$: $\text{Καθ' ἡμέραν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ}$ (“В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши наперед прегрешения ваши, дабы чиста была жертва ваша¹⁹⁶”). Как замечает Экхардт, здесь содержится

¹⁹³ Vaux 1961:321

¹⁹⁴ Schmid 1968:100-102

¹⁹⁵ McGowan 2012:191-206

¹⁹⁶ Перевод М.С.Соловьева.

аллюзия на слова пророка Малахии (1:11), называющего фимиам, который в будущем будут возносить все народы во славу Бога, чистой жертвой¹⁹⁷.

Что касается общераспространенного слова δῶρον, то его этимология совершенно прозрачна и связана с глаголом δίδωμι (“давать”). Древнегреческое существительное имеет родственные слова в других индоевропейских языках (латинское dōnum, древнеиндийское dānam, армянское tur, старославянское даръ). Помимо значения “дар, подарок”, древнегреческое δῶρον имеет также значение “взятка”. У Лисия (27.3) встречается выражение δῶρον κριθῆναι (“быть осужденным за взяточничество”), у Аристофана в комедии “Облака” (стих 591) Стрепсиад боится быть обвиненным в мошенничестве (в этом месте употреблено выражение δῶρον ἐλεῖν).

¹⁹⁷ Eckhardt 2014:257.

II.2.2.

Нерегулярные случаи

II.2.2.1. Проблемы интерпретации Быт. 4:3-5

Как уже было отмечено, в LXX מִנְחָה чаще всего передается как θυσία в тех контекстах, где данное древнееврейское слово употребляется для обозначения жертвоприношения, в свою очередь מִנְחָה в контекстах, не связанных с культом, передается по-гречески словом δῶρον.

Однако существует в Библии один контекст, на котором нужно остановиться особо, так как в этом месте можно обнаружить явное нарушение вышеупомянутой закономерности. Речь идет о 4-й главе книги Бытия, где повествуется о жертвоприношении Каина и Авеля. Именно здесь впервые в Ветхом Завете встречается термин מִנְחָה.

Этот эпизод очень хорошо известен: сыновья Адама и Евы земледelec Каин и скотовод Авель приносят Богу жертвы: Каин – от плодов земли, а Авель – от первородных животных стада. Бог принял жертву Авеля и не принял жертву Каина, из-за чего Каин совершает братоубийство и обрекается Богом на вечное скитание.

В Быт. 4:3-5 о жертвоприношении братьев сказано буквально следующее:

3 וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה

4 וְהָבֵל הֵבִיא גַם-הוּא מִפְּכֻרֹת צֹאנוֹ וּמִחֶלְבֶּה; וַיִּשַׁע יְהוָה

אֶל-הָבֵל וְאֶל-מִנְחָתוֹ

5 וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה; וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָנָיו.

“И было по прошествии тех дней: и принес Каин от плодов земли жертву Яхве, а Авель также принес (жертву) от первородных скота своего и от тука

их. И призрел Яхве на Авеля и на жертву его, а на Каина и на жертву его не призрел. И разгневался Каин весьма, и поникло лицо его”.

Толкованию данного места посвящена обширная литература. Из последних работ, посвященных анализу жертвоприношений Каина и Авеля стоит упомянуть прежде всего монографию Байрона¹⁹⁸, в которой можно найти среди прочего и анализ библиографии, посвященной проблеме интерпретации данного случая. Мы в настоящей работе сосредоточимся прежде всего на филологическом аспекте проблемы данного жертвоприношения. Прежде всего остановимся на анализе термина *קָרָבָן*.

Обратим внимание на ряд важных нюансов. Во-первых, термин *קָרָבָן* в данном месте используется как общий термин для обозначения жертвоприношения, так как и растительная жертва Каина, и животная жертва Авеля обозначены здесь одним термином. Во-вторых, здесь единственный раз во всей книге Бытия древнееврейский термин используется для обозначения жертвы, в прочих контекстах книги Бытия данное слово употребляется там, где речь идет о подарках, например, дарах Иакова Исаву¹⁹⁹ или подарках, поднесенных Иосифу его братьями²⁰⁰. Таким образом, здесь слово *קָרָבָן* употребляется как общий термин, что встречается в Ветхом Завете не столь часто.

Чрезвычайно интересна трактовка данного места в LXX. Перевод LXX этого места следующий:

Καὶ ἐγένετο μεθ’ ἡμέρας ἦνευκε Κάϊν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς θυσίαν τῷ Κυρίῳ, καὶ Ἀβελ ἦνευκε καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν. Καὶ ἐπεῖδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ

¹⁹⁸ Byron 2011.

¹⁹⁹ Быт. 33:10.

²⁰⁰ Быт. 43:11.

Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, ἐπὶ δὲ Κάϊν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχε. καὶ ἐλυπήθη Κάϊν λίαν, καὶ συνέπεσε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ.

“И было по прошествии дней. Принес Каин от плодов земли жертву Господу, а Авель также сам принес от первородных овец своих и от тука их. И воззрел Бог на Авеля и на дары его, а на Каина и на жертвы его не обратил внимания. И опечалился Каин, и поник лицом своим”.

Перевод LXX отличается здесь от МТ лишь некоторыми, однако чрезвычайно важными, нюансами. Во-первых, древнееврейский глагол, со значением “горячиться, гневаться”, передан в LXX глаголом λυλέω – “быть печальным, скорбеть”, таким образом, неточно передана семантика еврейского глагола. Во-вторых, один и тот же древнееврейский глагол, означающий “взирать, призирать, оказывать благоволение”, в данном контексте передан различными греческими глаголами. И наконец, сами жертвы, обозначенные в МТ одной лексемой, переведены в LXX при помощи разных слов (жертва Каина - словом θυσία, а жертва Авеля – словом δῶρον).

Почему в анализируемом контексте один и тот же древнееврейский термин передан двумя разными греческими словами? Жертва Каина была растительной, а растительная קָרְבָּן практически всегда передается в переводе Пятикнижия как θυσία. Но и в тех немногочисленных контекстах Библии, где קָרְבָּן может обозначать животную жертву, она также передается словом θυσία. Но здесь уникальный случай, и жертва Авеля обозначается словом δῶρον. Вообще слово δῶρον используется во всей LXX для перевода древнееврейского термина, по нашим подсчетам, 30 раз, но из них лишь четыре раза используется в тех местах, где речь идет о жертвоприношении²⁰¹.

Отметим также, что δῶρον в LXX используется не только для передачи термина קָרְבָּן. Существует еще один термин, регулярно передаваемый по-

²⁰¹ Быт 4:4, 1 Пар. 16:29, 2 Пар. 32:23, Ис. 66:20.

гречески как δῶρον. Речь идет о слове קָרַבַּן (qorban), которое зафиксировано в МТ, по нашим подсчетам, 78 раз. Этот древнееврейский термин образован от глагола קָרַב, имеющему значение “приближаться”. В каузативной породе этот же глагол используется в значении “приносить”. Обратим внимание, что этот глагол используется в контекстах, связанных с жертвоприношением, и означает “приносить жертву”²⁰². Таким образом, термин קָרַבַּן означает просто “жертвоприношение” и используется в качестве общего жертвоприносительного термина. Слова этого корня именно в значении “жертва” зафиксировано во многих семитских языках (арабское qurban, сирийское и мандейское qurbana, амхарское и тигре qereban). Из арабского оно проникло в другие языки, например, в тюркские (турецкое kurban, азербайджанское qurban). Название известного мусульманского праздника Курбан-Байрам переводится как “праздник жертвоприношения”. Отметим, что в Библии термин קָרַבַּן употребляется в основном в Пятикнижии, точнее говоря, в книгах Левит и Числа, всегда в контекстах, связанных с жертвоприношением. За пределами Пятикнижия в МТ данный термин можно встретить лишь 4 раза: дважды – в книге пророка Иезекииля²⁰³, где также речь идет о жертвоприношении, и дважды – в книге Неемии²⁰⁴, где говорится о доставке дров для жертвенника нового храма. Хотя у Неемии речь идет о дровах для жертвенника, но само слово в обозначенных контекстах книги не означает “жертвоприношение”, но просто “приношение, доставка”. Во второй главе книги Левит термин קָרַבַּן употребляется в сочетании с מִנְחָה, однако данный термин может относиться и к жертве всесожжения, и к мирным жертвам.

²⁰² Например, Лев. 1:2.

²⁰³ Иез. 20:28, 40:43

²⁰⁴ Неем. 10:34, 13:31.

В LXX קָרְבָּן почти всегда передается словом δῶρον, за исключением перевода книги Неемии, где для передачи словосочетания קָרְבָּן עֵצִים (“доставка дров”) переводчик использует композит ξυλοφορία.

Интересно отметить, что древнееврейский термин קָרְבָּן встречается в Новом Завете в транслитерированной форме κορβᾶν. В Евангелии от Марка²⁰⁵ Иисус Христос в споре с книжниками и фарисеями в ответ на их замечание, что Его ученики не омывают рук перед вкушением пищи, произносит следующие слова:

Μωϋσῆς γὰρ εἶπε· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου· καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω· ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, κορβᾶν, ὃ ἐστὶ, δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῇθῃς, καὶ οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ αὐτοῦ ἢ τῇ μητρὶ αὐτοῦ, ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἣ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.

“Ибо Моисей сказал: “Почитай отца своего и мать свою” и “Злословящий отца и мать да умрет смертью”. А вы говорите: “Если скажет человек отцу или матери “корбан”, что значит “дар”, то, чем бы ты от меня пользовался, то вы ему позволяете ничего не делать для отца его и матери его, устраняя слово Бога вашим преданием, которое вы установили. И многое подобное этому вы делаете”.

Это место трудно для толкования. Ясно из контекста только то, что само понятие κορβᾶν позволяет нарушать заповедь Моисея о почитании родителей, и этим Христос подтверждает, что фарисеи чтут свое предание, но при этом пренебрегают заповедями Моисея.

Но все же что здесь означает κορβᾶν? По всей видимости, здесь речь идет не о жертвоприношении, но о некоей вербальной формуле. Конечно, здесь же

²⁰⁵ Мк. 7:10-13.

транслитерируемое древнееврейское слово переводится на греческий (“δῶρον”), однако все же считается, что данное толкование представляет собой более позднее добавление на основе перевода LXX²⁰⁶. Во времена же Иисуса этот термин имел и другие коннотации. Дело в том, что в раввинистической литературе под словом קָרָן подразумевается особый клятвенный обет. В слове קָרָן заложена обетная формула, согласно которой что-то, например, деньги или имущество человека объявлялось посвященным Богу, приобретало характер жертвенного дара²⁰⁷. Это могло быть не обязательно жертвоприношение, но, к примеру, пожертвование в сокровищницу Храма. Об этом особом обете пожертвования можно прочесть, например, в Мишне и Тосефте, в трактате Недарим²⁰⁸. Таким образом, если часть денег или имущества человека объявлялось קָרָן, то это изымалось из обычного мирского употребления и считалось посвященным алтарю, таким образом, делая такой обет, человек снимал с себя обязательства помогать другим, в том числе и родителям. Таким образом, Христос пеняет фарисеям на то, что те уклоняются от долга перед родителями, лицемерно используя клятвенные обеты.

В Новом Завете встречается также и слово κορβανάς, означающее храмовую сокровищницу, куда вносились деньги, принесенные по обету. Как отмечено, данное слово представляет собой эллинизированную форму от арамейского קָרָן, зафиксированного в талмудических трактатах²⁰⁹. В Евангелии от Матфея после того, как Иуда бросил перед ними тридцать сребреников, отказываются внести их в храмовую сокровищницу, так как это – цена крови²¹⁰, и вносить ее в сокровищницу не положено по закону.

²⁰⁶ Zeitlin 1962:161.

²⁰⁷ Kittel, s.v. κορβάν, см. также France 2002:287.

²⁰⁸ Ned. 1.

²⁰⁹ Kittel, s.v. κορβάν.

²¹⁰ Мф. 27:6.

Слова *корβᾱν* и *корβανᾶς* можно встретить также в сочинениях Иосифа Флавия. Примечательно, что Иосиф Флавий дает их истолкование. В “Иудейских древностях” Иосиф употребляет слово *корβᾱν*, пересказывая

27-ю главу книги Левит, где сказано, что женщина, посвящая себя Богу, должна сделать денежный взнос в размере 30 шекелей, а мужчина – в размере 50 шекелей серебра. Иосиф пишет²¹¹:

Καὶ οἱ *корβᾱν* αὐτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ, δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν.

“[При этом] они сами себя называют корбаном Богу, что на греческом языке означает “дар”.

Таким образом, Иосиф Флавий здесь, толкуя древнееврейский термин, следует языку Септуагинты.

Интересно употребление и разъяснение слова *корβᾱν* в сочинении Иосифа “Против Апиона”, где он в качестве аргумента о древности иудейского народа ссылается на не дошедшее до нас сочинение Теофраста “О законах” (*Περὶ νόμων*). В этом сочинении Теофраст говорит о законах Тира, в которых запрещено клясться чужеземными клятвами, в том числе клятвой Корбан, а она свойственна только еврейскому народу. Таким образом, здесь древнееврейский термин трактуется через греческое ὅρκος (“клятва”) и возможно, обозначает обетную клятву, о которой говорилось выше. Однако об этой клятве не говорится в Писании, но подробности ее изложены в Мишне и Тосефте. Однако, если верить Иосифу, ссылающемуся на Теофраста, то такая клятва существовала еще в древности и была известна другим народам.

Слово *корβανᾶς* встречается у Иосифа Флавия в “Иудейской войне”²¹² и переводится на греческий в этом месте как “священная сокровищница” (*ιερός*

²¹¹ Ant. 4.73.

θησαυρός), что подтверждается и вышеупомянутым местом из Евангелия от Матфея.

Вернемся однако к 4-й главе книги Бытия, где один древнееврейский термин жертвоприношения передается по-гречески двумя разными словами. Не лежит ли здесь проблема перевода в экзегетической плоскости? Вероятно, да. Из перевода LXX четко видно разграничение жертвоприношений Каина и Авеля. В то время как жертва Авеля названа даром, то для обозначения жертвы Каина переводчик использует самое рядовое и распространенное слово. Быть может, это не случайно, и переводчик здесь явно противопоставляет два жертвоприношения уже на лексическом уровне. Из перевода LXX в большей степени видно, что жертва Авеля была праведной, а жертва Каина – нет. С этим согласна, к примеру, такая исследовательница, как Анджела Ким, которая пишет, что вариативность в переводе обусловлена тем, что “жертва Каина по своему качеству существенно отличалась от жертвы Авеля”²¹³.

У читателя Библии может возникнуть вопрос: “Почему Бог принял жертву Авеля и не принял жертву Каина?”. Из самого текста это трудно понять. Нужно четко разделять: (а) что имел в виду древний автор; (б) что имели в виду переводчики LXX (в) что имел в виду Филон. И все эти экзегезы существуют лишь в пространстве соответствующих текстов. Вне этих текстов нет ни Каина, ни его греха.

Некоторые древние комментаторы Библии толкуют данный эпизод, основываясь на переводе LXX. Среди них – выдающийся иудео-эллинистический философ Филон Александрийский, который в своих “Вопросах и ответах на книгу Бытия” (*Quaestiones et Solutiones in Genesim*),

²¹² Bell. 2.175.

²¹³ Kim 2001:75

исходя из греческого перевода²¹⁴, четко противопоставляет δῶρον Авеля и θυσία Каина:

Τίνι διαφέρει δῶρον θυσίας, [εὐρίσκω ὅτι] ὁ μὲν θύων ἐπιδιαίρει, τὸ μὲν αἶμα τῷ βωμῷ προσχέων, τὰ δὲ κρέα οἴκαδε κομίζων· ὁ δὲ δωρούμενος ὅλον ἔοικε παραχωρεῖν τῷ λαμβάνοντι. Ὁ μὲν οὖν φίλαυτος διανομεὺς οἶος ὁ Κάϊν, ὁ δὲ φιλόθεος δωρητικὸς οἶος ὁ Ἀβελ.

“В чем различие между даром (δῶρον) и жертвой (θυσία)? Я думаю, что приносящий жертву разделяет ее, кровью кропя алтарь, а мясо относя домой. А приносящий дар, как кажется, отдает все тому, кто принимает жертву. Поэтому себялюбец, как Каин, является распределителем, а любящий Бога, как Авель, является приносящим дар”²¹⁵.

Однако подобная экзегеза представляется странной и крайне неудачной; здесь имеет место характерный для Филона аллегорический метод толкования. Хотя Филон и проводит различие между понятиями δῶρον и θυσία, здесь он говорит о животной жертве, при том, что жертва Каина была растительной. Вообще при чтении 4-й главы Бытия может сложиться ложное впечатление о том, что растительная жертва неуждана Богу²¹⁶. Некоторые исследователи, например, Джон Аллен, действительно объясняют неприятие жертвы Каина в библейском повествовании конфликтом двух экономических систем – земледельческой и скотоводческой, делается акцент на том, что принесение в жертву скота на Ближнем Востоке было предпочтительнее растительной жертвы²¹⁷. Однако книга Левит наряду с кровавыми жертвами предписывает приносить и жертвы бескровные, чему

²¹⁴ Вопрос о степени владения Филона древнееврейским языком остается дискуссионным [Siegfried 1871:II,2.143-163]. Ясно то, что Филон, хотя и имел определенное знакомство с ивритом (это видно на примере рассуждений об этимологии еврейских имен), однако при толковании Ветхого Завета всегда пользовался переводом LXX.

²¹⁵ Quaest. et Sol. In Gen. 62.

²¹⁶ Byron 2011:43.

²¹⁷ Allen 2011.

посвящена целиком вторая глава книги. Очевидно, что Филон считает жертву Каина несправедливой, поскольку Каин был эгоистом (φίλαυτος) и заботился прежде всего о личной выгоде, не пытаясь угодить Богу. Поэтому жертва Каина была отвергнута. Как известно, Филон посвятил истории Каина несколько значительных трактатов (“О херувимах, об огненном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине” (De Cherubim et flammeo gladio et de Caino, qui primus ex homine procreatus est), “О жертвоприношении Каина и Авеля” (De sacrificiis Abelis et Caini), “О потомках надменного Каина и о его изгнании” (De posteritate Caini)).

В трактате De sacrificiis Филон также подчеркивает, что причиной неприятия Богом жертвы Каина был эгоизм. Экзегет акцентирует внимание на том, что само имя Каин означает “обладание, приобретение”:

Δύο τοίνυν δόξας εἶναι συμβέβηκεν ἐναντίας καὶ μαχομένας ἀλλήλαις, τὴν μὲν τῷ νῶ πάντα ἐπιγράφουσιν ὡς ἡγεμόνι τῶν ἐν τῷ λογίζεσθαι ἢ αἰσθάνεσθαι ἢ κινεῖσθαι ἢ ἰσχεσθαι, τὴν δὲ τῷ θεῷ ἐπομένην ὡς αὐτοῦ δημιουργίαν οὔσαν· τῆς μὲν προτέρας ἐκτύπωσις ἐστὶν ὁ Κάιν καλούμενος κτήσις παρὰ τὸ πάντα κεκτηῖσθαι δοκεῖν, τῆς δὲ ἐτέρας ὁ Ἀβελ, ἐρμηνεύεται γὰρ ἀναφέρων ἐπὶ θεόν.

“Итак, есть две несовместимых и враждебных друг другу точки зрения: одна возводит все к уму как вождю нашему в мыслях и чувствах, в движении и покое; другая же следует за Богом как за своим творцом. Одну олицетворяет Каин, чье имя означает “обладание”, ибо он думал, что обладает всем, а другую — Авель, чье имя толкуется как все “возводящий к Богу”²¹⁸.

Действительно, имя Каи в Библии, вероятнее всего, связано с глаголом קָנָה (qānā), означающим “приобретать, овладевать”. Об этом говорится и в

²¹⁸ Перевод О.Л. Левинской.

начале анализируемой нами главы. Ева после рождения первенца говорит “Приобрела я (קָנִיתִי, qānîti) человека от Бога”. Что касается этимологии имени Авель, то она у Филона, скорее всего, является фиктивной. Точную этимологию в данном случае дать невозможно, однако вероятно, она связана со словом הֶבֶל (hebel, - “пустота, тщета”)²¹⁹. Иногда данное слово используется для описания краткости, скоротечности и тем самым тщетности человеческой жизни (Иов. 7:16, Пс. 144:4). Как нам представляется, в цитируемом месте Филон, противопоставляя Каина и Авеля, параллельно противопоставляет и значение их имен – если Каин приобретает все лишь в своих корыстных целях, то Авель все делает с тем, чтобы угодить Богу. Примечательно, что другой знаменитый иудео-эллинистический писатель Иосиф Флавий в своих “Иудейских древностях” (1.52) переводит имя Авеля как “ничто” (οὐδέν), исходя из значения древнееврейского הֶבֶל²²⁰.

В вышеупомянутом трактате *De sacrificiis* Филон, развивая тему самовлюбленности Каина, дает также следующее толкование его поступку:

„Καὶ ἐγένετο μεθ’ ἡμέρας, ἤνευκε Κάιν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς θυσίαν τῷ κυρίῳ“ (Gen. 4, 3). δύο ἐγκλήματα τοῦ φιλαύτου· ἐν μὲν τὸ „μεθ’ ἡμέρας“ ἀλλ’ οὐκ εὐθὺς εὐχαριστῆσαι θεῷ, ἕτερον δὲ τὸ „ἀπὸ τῶν καρπῶν“ ἀλλὰ μὴ ἀπὸ τῶν πρώτων καρπῶν, ὧν σύνθετον ὄνομα πρωτογεννήματα.

«Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу» (Быт.4:3). В этих словах — два обвинения себялюбцу. Во-первых, «спустя

²¹⁹ Именно это слово употребляется в книге Екклестиаста, традиционный перевод – “суета”. См также Wenham 1987:102.

²²⁰ Что касается имени Каин, то Иосиф Флавий приводит ту же этимологию, что содержится в Библии и у Филона и так же, как и Филон, исходя из нее, описывает Каина как человека в высшей степени порочного и жадного до наживы (πονηρότατος καὶ πρὸς τὸ κερδαίνειν ἀποβλέπων).

несколько времени», а не тотчас принес он благодарность Богу, и во-вторых, «от плодов», а не от первых плодов, иначе называемых первинами²²¹).

Итак, первое обвинение Филона Каину состоит в том, что он принес жертву не в положенный срок, а лишь по истечении некоторого периода времени. Само выражение מִקְּדֵשׁ יָאֵמִים (miqqēš yāmîm, буквально “в конце/по прошествии дней”) употребляется для описания некоторого периода времени, как неопределенной длительности (Быт.24:55), так и продолжительностью в год и больше (Лев.25:20, 1 Цар.1:21). Само древнееврейское слово יוֹם , означающее “день”, может также означать “период, эпоха” (в LXX практически всегда передается буквально, как ἡμέρα). Современные комментаторы склонны предполагать, что в анализируемом нами контексте говорится о конце года или шире – о конце сельскохозяйственного года, времени сбора урожая и принесения в жертву плодов²²². То есть получается, что с точки зрения древнееврейского автора Каин принес жертву в положенное время Филон привносит при толковании временной фактор, в отличие, скажем, от Иосифа Флавия, не обращающего на это внимания.

Второй аргумент Филона более существенен. Из МТ нельзя установить, что именно принес Каин в жертву. Это могло быть хлебное приношение, наподобие описанного в книге Левит, а могло быть приношение плодов. В любом случае, закон предписывал принесение в жертву именно первых плодов, первин, начатков урожая (Лев. 2:14, 19:23-25, Чис.13:20, Втор. 26:1-11). Действительно, при описании жертвы Каина сказано, что он принес “от плодов земли”, но не сказано, что от первых плодов. В то же самое время Авель принес жертву “от первородных скота своего” и от их жира, то есть сделал ровно то, что предписано Законом (см. описание жертвы всесожжения

²²¹ Перевод О.Л. Левинской.

²²² Wenham 1987:102

в 1-й главе книги Левит). Хотя Библия не конкретизирует, какие именно плоды Каин принес в жертву, Иосиф Флавий говорит, что это были древесные плоды (Ant.1.54)²²³. Что касается принесения в жертву начатков урожая, то это крайне важный момент. Как подчеркивают современные исследователи, на всем Древнем Ближнем Востоке полагалось жертвовать божеству именно первую порцию чего бы то ни было – первые плоды, первородных животных и т.д.²²⁴ По словам Скиннера, “вина Каина (с точки зрения автора 4 главы Бытия) заключается в том, что он не посвятил Богу лучшую часть урожая”²²⁵. С ним согласен Гункель²²⁶, а также Сарна²²⁷.

Возможно, уже к автору 4 главы Бытия восходит традиция о том, что Каин не отдал лучшую часть Богу, а лучшее, вероятно, оставил себе. Хейворд подчеркивает, что сам выбор терминов для перевода древнееврейского слова в LXX основан именно на этих соображениях, поскольку “θυσία – это жертва, частично приносимая на алтарь, а частично остающаяся самому жертвователю”²²⁸. Об этом говорится в уже приведенном нами ранее пассаже из *Quaestiones...* Филона (1.62), где говорится о неправильном разделении жертвы. Любопытно, что исследователи иногда сравнивают Каина с Прометеем²²⁹, однако не с Прометеем-героем, принесшим людям огонь, а вспоминают другую историю о нем, достаточно известную, но отнюдь не героическую. Согласно мифу, Прометей заколол быка в жертву Зевсу и разделил тушу на две части, сложив их в две кучи: в меньшую кучу он

²²³ Между тем, Иосиф Флавий, описывая жертву Авеля, говорит, что тот принес в жертву не животный жир, а молоко (γάλα). Вероятнее всего, это связано с альтернативным прочтением древнееврейского לֶחֶם (Franxman 1979:67). Отметим также, что обе жертвы братьев Каина и Авеля у Флавия переданы словом θυσία. Все это свидетельствует о том, что Флавий при написании своего труда опирался на оригинальный текст, а не на греческий перевод.

²²⁴ См. Waltke 1986:38. Следует, кроме того, отметить, что понятие начальной, лучшей жертвы, обозначалось как ἀπαρχαί. Например, в трагедии Еврипида “Орест” (стих 96) этим словом обозначен локон Электры, который та приносит на могилу матери Клитемнестры.

²²⁵ Skinner 1910:106

²²⁶ Gunkel 1922:43

²²⁷ Sarna 1989:32

²²⁸ Hayword 2009:103

²²⁹ На эту тему существует интересная статья Энслина (Enslin 1967).

положил мясо и потроха, обернув их шкурой, а в большую – кости, покрытые толстым слоем жира. Он предложил Зевсу выбрать себе ту часть, которая ему понравится. Зевс выбрал большую часть, но обнаружив под слоем жира кости, разгневался на обманщика Прометея. Этот миф изложен, к примеру, у Гесиода²³⁰. Гесиод употребляет для обозначения разделения эпитет глагол δαίω. То, что Каин совершил подобного рода обман, подчеркивает LXX в 7-м стихе 4-й главы книги Бытия, где Бог объясняет Каину его вину.

В МТ говорится следующее:

הֲלֹא אִם תִּטֵּיב תִּשָּׂא וְאִם לֹא תִטֵּיב לַפֶּתַח תִּשָּׁן

“И если ты поступил хорошо, то подними лицо, а если нет, то грех у порога лежит”.

Это одно из самых трудных и темных мест Ветхого Завета. О чем именно здесь говорится, точно сказать невозможно. Ясно лишь, что Бог не принял жертву Каина потому, что тот совершил некий грех (לִפְתָּח, ḥaṭṭā't). Это первое упоминание о грехе в Библии. Однако, возможно, до некоторой степени прояснить смысл данного стиха помогает перевод LXX, значительно расходящийся здесь с Масоретским текстом:

οὐκ ἔαν ὀρθῶς προσενέγκης, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες;

“Если ты правильно принес (жертву), но неправильно (ее) разделил, (неужели) ты не согрешил?”

Таким образом, Каин поступил несправедливо, поскольку не должным образом разделил жертву. Некоторые комментаторы считают, что перевод μὴ διέλῃς обусловлен неправильным прочтением פלל (разделять) вместо פלל (у дверей). Например, Уиверс²³¹, проводящий параллель с первой главой

²³⁰ Theog. 535-562

²³¹ Wevers 1993:55

книги Левит, где сказано, как правильно разделять жертву (стих 12). Несомненно, основываясь на переводе LXX, строит свои аргументы и Филон.

II.2.2.2. Просфорά

Интересно рассмотреть также 7-й стих 39-го/40-го псалма, где в Масоретском тексте сказано следующее:

וְכַבֵּד וּמִנְחָה לֹא תִפְצֹץ אֲזִינִים כָּרִיתָ לִּי: עוֹלָה וְחֹטֵא לֹא תִשָּׂא

“Жертвы кровавой и бескровной Ты не захотел; Ты ископал мне уши; всесожжения и жертвы за грех Ты не попросил”.

Данный стих примечателен тем, что в нем упоминаются почти все основные виды древнееврейских жертвоприношений. Но еще важнее рассмотреть перевод данного стиха в LXX:

Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, ὥτια δὲ κατηρτίσω μοι· ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἐζήτησας.

“Жертвы и приношения Ты не захотел, но направил уши мои; всесожжения и жертвы за грех ты не потребовал”.

Мы в настоящей работе уже рассматривали данное место в связи с его цитацией в Послании к Евреям. Здесь мы остановимся на употреблении в переводе псалма термина просфорά. В данном стихе перечислены почти все основные виды жертвоприношений, и почти все древнееврейские слова переданы в LXX обычным способом, по образцу перевода Пятикнижия. Исключение составляет слово חֹטֵא, которое первый и единственный раз в LXX передано как просфорά (“приношение”), что является безусловным отклонением от переводческой нормы.

Но чем обоснована подобная передача термина? Является ли это особенностью переводчика Псалтири? Как было сказано в предыдущей главе, посвященной жертве всесожжения, перевод LXX Псалтири представляет собой единство, в нем прослеживается стиль одного переводчика. Кроме того, было сказано, что при переводе интерпретатор Псалтири ориентировался на язык Пятикнижия.

Термин זֶבֶחַ в МТ Псалтири встречается 6 раз, три раза – в значении “жертва”²³² и три раза – в значении “дар”²³³. Правда, в контексте 95/96 Псалма термин можно понять и в значении “жертва”, и в значении “дар”, так как там говорится о дарах человека Богу. В LXX в тех псалмах, где слово употребляется в значении “жертва”, оно традиционно, в соответствии со схемой, заданной переводом Пятикнижия, передается как $\thetaυσία$, а там, где означает “дар”, передается словом $\deltaῶρον$. В 95/96 псалме древнееврейский термин понят как “жертва” и в LXX передан как $\thetaυσία$. И лишь в 39/40 псалме единственный раз во всей Псалтири и вообще во всей Библии древнееврейский термин передан как פרסֹהֶרֶף . Учитывая монолитность перевода Псалтири и ориентацию его на перевод Пятикнижия, нужно трактовать подобную интерпретацию строго исходя из данного контекста. Отметим, что в переводе данного места слово $\thetaυσία$ все же присутствует. Оно передает жертвоприносительный термин זֶבֶחַ , который почти всегда, без исключений, передается в LXX словом $\thetaυσία$. С другой стороны, термин זֶבֶחַ в тех местах, где идет речь о жертвоприношении, в большинстве случаев передается в LXX также словом $\thetaυσία$ в соответствии с образцом, заданным переводом Пятикнижия. Но здесь мы имеем дело с оригинальным случаем интерпретации.

²³² Пс. 19:4, 39/40:7, 140/141:2.

²³³ Пс. 44/45:13, 71/72:10, 95/96:8.

Слово *просфорά*, несомненно, связано, с глаголом *просφέρω* – “приносить, подносить” и в классической древнегреческой литературе может означать “приношение”²³⁴, либо “свадебный подарок”, как у Теофраста²³⁵, либо “прием пищи”, как у Плутарха²³⁶, у Полибия *просфорά* означает “приставление лестницы”²³⁷.

В LXX слово *просфорά* встречается нечасто. Помимо анализируемого контекста, если не считать книги пророка Даниила в той ее части, которая дошла до нас лишь по-древнегречески²³⁸, то оно зафиксировано только в переводе 3-й книги Царств²³⁹. Данный контекст заслуживает безусловного внимания. В МТ в данном месте сказано следующее:

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה כָּל אֵת הַכֵּלִים אֲשֶׁר בֵּית יְהוָה אֵת חֲמֻצַּב הַזֶּהב וְאֵת הַשֻּׁלְחָן

אֲשֶׁר עָלָיו לֶחֶם הַפָּנִים זֶהב :

“И сделал Соломон все сосуды, которые в доме Яхве, золотой жертвенник, а также золотой стол, на котором хлебы предложения”.

В LXX перевод в этом месте следующий:

Καὶ ἔδωκεν ὁ βασιλεὺς Σαλωμὼν τὰ σκεύη, ἃ ἐποίησεν, ἐν οἴκῳ Κυρίου, τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν τράπεζαν, ἐφ’ ἧς οἱ ἄρτοι τῆς προσφορᾶς, χρυσῆν

“И дал Соломон утварь, которую он сделал, в дом Господа, золотой жертвенник и стол, на котором хлебы предложения, золотой”.

Обращает на себя внимание то, что хлебы предложения, то есть особые хлебы числом 12, по числу колен Израиля, которые должны были находиться

²³⁴ Например, в “Законах” Платона 638с.

²³⁵ Char. 30.19

²³⁶ 2.129e

²³⁷ 5.16.7

²³⁸ Слово встречается в Дан. 3:38 и 4:37, однако поскольку еврейский текст отсутствует, мы не можем точно сказать, какие древнееврейские слова переданы как *просфорά*.

²³⁹ 3 Цар. 7:48 (34).

на особом столе в скинии или храме, по-древнееврейски называются לֶחֶם הַפָּנִים (leḥem harpanîm), то есть буквально – “хлеб лица. Насчет того, почему именно такое название было дано хлебам предложения, существуют разные точки зрения. Согласно одной из них, предложенной впервые еще знаменитым раввином-комментатором Раши, хлеб назван так потому, что он словно имел лицо, обращенное к другой стороне храма²⁴⁰. Согласно другой, более распространенной, פָּנִים (panîm) нужно трактовать не буквально как “лицо”, а как “присутствие”, то есть данный вид хлеба кладется перед Богом, в присутствии Бога²⁴¹. Хлебы предложения совершенно определенно являются одним из видов хлебной жертвы, поскольку выпекались из пресной муки с добавлением ладана, однако, в отличие от жертвы פָּנִים, не сжигались на жертвеннике, но были выложены на столе, как великая святыня. В Исх. 25:30 подобные хлебы обозначаются буквально, как ἄρτοι ἐνώπιον (встречаются также варианты ἄρτοι προκείμενοι²⁴² и ἄρτοι τῆς προθέσεως²⁴³), но здесь единственный раз переданы как ἄρτοι τῆς προσφοῆς. Скорее всего, здесь сказывается индивидуальная манера переводчика 3-й Книги Царств. Возможно, и скорее всего, малопонятное или скорее, не понятное для грека вне контекста выражение ἄρτοι ἐνώπιον, было заменено на основе описания подобных хлебов на более прозрачное ἄρτοι τῆς προσφοῆς, а из перевода LXX возникли в свою очередь переводы на другие языки²⁴⁴.

Возвращаясь к анализируемому нами контексту из Псалтири, отметим, что передача древнееврейского פָּנִים традиционным θυσία неминуемо создало бы повтор двух одинаковых слов, соединенных сочинительным союзом. Возможно ли такое в переводе LXX? Возможно. Например, в самой Псалтири часто встречающееся выражение לְדֹר וָדֹר (“из рода в род”,

²⁴⁰ Carasik 2005: 223

²⁴¹ Leibold 2011:6

²⁴² Исх. 39:17.

²⁴³ Исх. 40:23.

²⁴⁴ См. также Daniel 1966: 129-130, Wevers 1990:405

буквально “в род и род”)²⁴⁵ передается в LXX выражением εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν. Однако здесь мы видим случай, когда по-гречески одним и тем же словом передаются одинаковые рядом стоящие древнееврейские слова. В анализируемом же нами контексте рядом стоят разные слова, которые, тем не менее, в LXX оба традиционно передаются словом θυσία.

Комбинация слов תָּזִיחַ и תְּזִיחֹת, помимо анализируемого стиха, встречается в МТ еще 4 раза²⁴⁶, в книгах пророков. В разных случаях переводчики LXX прибегают к разным приемам передачи двух рядом стоящих терминов. Переводчик Исаии использует традиционный вариант θυσία для обоих древнееврейских терминов, однако не повторяет греческое слово дважды, но заменяет единственное число на множественное (θυσίαι), как бы объединяя два термина в одно целое. Переводчик Иеремии передает термин תָּזִיחַ как θυσία, а для передачи термина תְּזִיחֹת прибегает к транслитерации (μαναα), что характерно для ряда контекстов исторических и пророческих книг (о транслитерации рассматриваемого термина будет подробно сказано в следующем разделе настоящего исследования). Интересна передача терминов в переводе пророка Амоса. Переводчик данной книги, как и переводчик Псалтири, прибегает к разграничению двух жертвоприносительных терминов путем их передачи различными греческими словами, однако он, в отличие от переводчика Псалтири использует нестандартный эквивалент не для слова תְּזִיחֹת (у Амоса – традиционное θυσία), но для слова תָּזִיחַ, передавая его как σφάγια (“закалываемые жертвы”). Учитывая то, что תָּזִיחַ обозначает всегда закалываемую жертву, такой перевод представляется логичным и правомерным. Отметим, что данный контекст в переводе Амоса – один из немногочисленных примеров в LXX, где дается

²⁴⁵ Пс. 9:27, 32/33:11, 44/45:18 и др.

²⁴⁶ Ис. 19:21, Иер. 17:26, Ам. 5:25, Дан. 9:27.

нестандартный вариант перевода для древнееврейского термина²⁴⁷. Переводчик Даниила также передает два древнееврейских термина разными словами. Однако он дает еще более неожиданный вариант для מִנְחָה – σπονδή (“возлияние”). Почему переводчик использует данный вариант? Ответ на вопрос дать трудно. Можно предположить, что перед глазами переводчика Даниила было иное Vorlage, где могло стоять слово מִנְחָה, традиционно передаваемое в LXX как σπονδή. Однако все же вероятно, здесь проявилась большая свобода переводчика. Быть может, переводчик Даниила решил, подобно переводчику Псалтири, сохранить противопоставление, содержащееся в МТ, и при передаче на греческий язык. Напомним, что жертвенное возлияние, как и хлебное приношение, относилось к разряду бескровных жертв, более того – возлияние часто сопровождало хлебную жертву. Если так, то можно в данном случае говорить о том, что переводчик при передаче древнееврейского термина использует прием метонимии – переноса значения по фактору смежности. Однако в связи с тем, что мы не располагаем первоначальным древнееврейским оригиналом, данное объяснение можно рассматривать лишь как гипотезу. Но все же чтение Вульгаты (hostia et sacrificium) может свидетельствовать о том, что в изначальном древнееврейском тексте все же стояло слово מִנְחָה.

Если передача термина מִנְחָה словом σπονδή все же вызывает большие вопросы, то передача термина словом проσφορά в переводе Псалтири хоть и уникальна, но все же вполне логична. Несмотря на то, что существительное проσφορά редко встречается в LXX, то сам глагол проσφέρω, от которого образовано данное существительное, в LXX встречается часто, свыше 100 раз. Он может служить для передачи глаголов מִנַּח и מָנַח в породе Hifil.

²⁴⁷ Слово σφάγιον редко встречается в LXX (5 раз – помимо упомянутого контекста из Амоса, один раз в переводе книги Левит (22:23), где оно передает не существительное, а глагол מִנַּח (“совершать, приносить”) с названиями жертвенных животных и четырежды – в переводе 21-й главы Иезекииля (стихи 10,15,28), где оно передает древнееврейское существительное מִנְחָה (“заклание, убой”).

Примечательно, что оба данных глагола могут употребляться в сочетании с לָקַח . Так, например, во 2-й главе книги Левит выражение לָקַח מִנְחָה в контексте, связанном с жертвоприношением, повсеместно передается как προσφέρω θυσίαν . Глагол προσφέρω может употребляться и в тех контекстах, где речь идет об обычных подарках (например, подарков, которые принесли братья Иосифу²⁴⁸). Поэтому нет ничего удивительного в том, что переводчик 39-го псалма использует девербатив от глагола, употребляющегося в тех контекстах, где идет речь о принесении жертв и подарков.

В 39-м псалме переводчик не хочет следовать стандартным схемам, что можно объяснить, исходя из контекста. Слово לָקַח , как уже было нами отмечено, всегда употребляется для обозначения кровавых, закалываемых жертв, в то время как לָקַח чаще всего употребляется для обозначения жертв бескровных. Таким образом, в тексте псалма можно обнаружить явную антитезу, противопоставление кровавого и бескровного жертвоприношений. Переводчик в данном контексте сохраняет данное противопоставление, стремится сделать перевод более понятным для грекоязычных читателей. Везде в тех немногочисленных контекстах, где в LXX встречается слово προσφορά , оно обозначает всегда бескровное приношение. Таким образом, в переводе LXX налицо явное противопоставление.

Кроме того, подобная манера переводчика Псалтири давать разные варианты перевода для двух рядом стоящих терминов жертвоприношения подтверждается еще одним примером: в 21-м стихе 50/51 псалма два стоящих рядом термина жертвоприношения, которые часто передаются словами одного корня, в этом месте переданы разными словами. Подробно данный пример проанализирован в предыдущей главе настоящей диссертационной работы, посвященной жертве всесожжения.

²⁴⁸ Быт. 43:26.

Подводя итог, можно утверждать, что в данном контексте использование в переводе LXX слова *προσφορά* обусловлено манерой переводчика Псалтири, стремящегося к разграничению в передаче терминов жертвоприношения, стремлением к передаче двух рядом стоящих терминов не стандартными эквивалентами, заданными переводом Пятикнижия, но контекстуальными соображениями.

II.2.2.3. Ξένιον

Интересный пример передачи древнееврейского термина *מִנְחָה* можно обнаружить в переводе книги пророка Осии. В Ос. 10:6 в МТ сказано следующее:

גַּם אוֹתוֹ לְאַשּׁוּר יוֹכֵל מִנְחָה לְמֶלֶךְ יִרְבֵּ בְשָׁנָה אֶפְרַיִם

יָקֻץ וַיִּבּוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מִעֲצָתוֹ

“А его отнесут в Ассирию в дар царю Иареву. Стыд приемлет Эфраим, и Израиль устыдится от мысли своей”.

Здесь пророк предсказывает падение Северного царства (Эфраим) за его многочисленные грехи. Осия говорит, что золотой телец из Бет-Авена, которому поклонялись израильтяне, не поможет им, но будет захвачен ассирийцами, станет добычей царя Ассирии, что станет горем для Израиля.

В LXX перевод данного стиха следующий:

Καὶ αὐτὸν εἰς Ἀσσυρίους δέσαντες ἀπήνεγκαν ξένια τῷ βασιλεῖ Ἰαρείμ· ἐν δόματι Ἐφραίμ δέξεται, καὶ αἰσχυνθήσεται Ἰσραὴλ ἐν τῇ βουλῇ αὐτοῦ.

“И его связав, принесли к ассирийцам в качестве подношения царю Иариму. В дар Эфраим примет, и устыдится Израиль от решения его”.

Перевод LXX здесь довольно существенно отличается от МТ. Во-первых, здесь появляется глагол δέω (“связывать”). В МТ глагол, ему соответствующий отсутствует. Возможно, данное решение переводчика следует трактовать как своего рода таргумизм. Этим переводчик уточняет и усиливает смысл древнееврейского текста: тельца не просто унесут в Ассирию, но унесут связанным, словно в качестве пленника. Гленни в комментарии на греческий перевод книги Осии пишет, что подобная вставка в LXX обусловлена желанием переводчика подчеркнуть, что телец из Бет-Авена не просто будет взят, но захвачен против воли²⁴⁹. В качестве параллели комментатор приводит пример из перевода 4-й книги Царств²⁵⁰. В этом месте говорится о том, что последний израильский царь Осия (ок. 730-722 до н.э.) не приносил ассирийскому царю дань, и за это был заключен в темницу. В LXX в этом месте употреблен глагол δέω (ἔδησεν αὐτὸν ἐν οἴκῳ φυλακῆς – “заключил (буквально – “связал”) его в дом тюремный”). Гленни предполагает, что переводчик книги Осии, возможно, ориентировался в данном случае на перевод 4-й книги Царств²⁵¹. Некоторые комментаторы предполагали, что появление глагола δέω в переводе Осии связано с тем, что слово אַשּׁוּר (Ассирия) было переведено дважды и понято не только как Ассирия, но и как глагол אָשַׁר (“связывать, брать в плен”)²⁵², однако подобная трактовка представляется маловероятной, учитывая то, что буквы ש и א имеют разное начертание и обозначают различные звуки.

О чем говорит пророк Осия, когда упоминает тельца из Бет-Авена? Где находился этот город? На этот счет возникали разные гипотезы. Так, Каллай-Кляйнман выдвигает предположение, что Бет-Авен был расположен на месте сегодняшнего Телль-Марьяма в Вади Эс-Свенит²⁵³, Гринц предполагает, что

²⁴⁹ Glenny 2013a:146.

²⁵⁰ 4 Цар. 17:4.

²⁵¹ Glenny 2013a:146.

²⁵² ТБЛ 6:121.

²⁵³ Kallai-Kleinmann 1956.

подразумевается палестинское городище Эт-Телль²⁵⁴. Однако наиболее вероятной представляется гипотеза, согласно которой города с таким названием не существовало²⁵⁵, но само название Бет-Авен (“дом идола”) используется Осией как пейоратив для обозначения Бет-Эля (в Синодальном переводе – Вефиль), крупного административного и религиозного центра в Северном царстве. Действительно, золотой телец, о котором упоминается в 10-й главе Осии, находился в Бет-Эле. Согласно 3-й книге Царств (1-й Царей), после того, как единое Израильско-иудейское царство разделилось на две части, израильский царь Иеровоам I (ок.928-907 до н.э.) для того, чтобы жители Израиля не совершали паломничество в Иерусалим, поставил двух золотых тельцов: одного – в Бет-Эле, а другого – в Дане²⁵⁶.

Кроме того, в переводе анализируемого пассажа в LXX слово $\pi\acute{\upsilon}\nu\eta$ (“стыд, позор”) передано по-гречески как $\delta\acute{o}\mu\alpha$ (“дар”). Подобная передача также вызывает вопросы. Слово $\pi\acute{\upsilon}\nu\eta$ – гапакс в Масоретском тексте, однако его значение достаточно легко установить – “стыд, позор”. Учитывая то, что в переводе данного пассажа также встречается предлог $\acute{\epsilon}\nu$, то логично было бы предположить, что начальное π в древнееврейском слове переводчиком также было воспринято как слитный предлог.

Возникает также вопрос о том, как понимать в переводе LXX существительное ’Ефраїם . В некоторых случаях слово понимается как субъект, например в NETS, а в некоторых случаях – как объект при глаголе $\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$. Гленни считает, что логичнее понимать ’Ефраїם в качестве объекта, то есть смысл перевода LXX следующий: отобрав золотого тельца, ассирийский царь заполучит тем самым весь Израиль²⁵⁷. Макинтош пишет по этому поводу: “Похищение золотого тельца, символа “отдельной

²⁵⁴ Grintz 1961:212-215.

²⁵⁵ Arnold 1992, v. I:162-163.

²⁵⁶ 3 Цар. 12:29.

²⁵⁷ Glenn 2013a: 147.

конституции” для нации, может восприниматься как сигнал конца существования нации”²⁵⁸. Продолжением этой мысли служит и следующая фраза в переводе LXX - καὶ αἰσχυνθήσεται Ἰσραὴλ ἐν τῇ βουλῇ αὐτοῦ. Если в данном случае понимать βουλή как “мысль”, а αὐτοῦ как не прямой объект, относящийся к Израилю, то тогда смысл фразы теряет в убедительности²⁵⁹. Вероятно, в данном случае βουλή стоит понимать как “решение”, а αὐτοῦ в данном случае относится к ассирийскому царю. Мураока для данного контекста также дает перевод “решение” (decision)²⁶⁰. Таким образом, смысл перевода LXX следующий: взятие золотого тельца царем Ассирии означает конец Израиля, и Израиль устыдится этого решения царя.

Наконец, здесь мы видим нестандартную передачу термина פָּדָה. В книге пророка Осии этот термин встречается единственный раз. Поскольку в анализируемом стихе речь идет о даре царю, то логично было бы ожидать перевод δῶρον. Однако здесь переводчик не следует стандартам Пятикнижия, а предлагает вариант перевода ξένιον? Что за этим стоит и чем обусловлен выбор подобного варианта?

Как нетрудно догадаться, слово ξένιον (практически всегда употребляется во множественном числе – ξένια) связано со словом ξένος и в древнегреческой литературе часто отражает идею гостеприимства. Как подчеркивает словарь Лидделла-Скотта-Джонса, слово ξένια обычно означает подарки, даваемые гостю его гостеприимцем; особенно это касается мяса и напитков²⁶¹, иными словами, речь идет о гостинцах, угощении. Слово встречается уже в поэмах Гомера. Так, в 11-й песне Илиады Нестор вспоминает, как его принимали в доме Пелея, а Ахилл встретил его гостеприимно и предложил ему угощение (у Гомера используется ионийская

²⁵⁸ Macintosh 1997:404.

²⁵⁹ Glenny 2013a:147.

²⁶⁰ Muraoka 2009:121.

²⁶¹ LSJ 1996:1188.

форма $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$)²⁶². Подобным образом в 18-й песни Илиады Харита, супруга бога Гефеста, предлагает угощение явившейся к Гефесту Фетиде²⁶³. У Геродота встречается выражение $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\epsilon\iota\nu$ (“приглашать к вкушению мяса”)²⁶⁴. Интересно употребление слова в 4-й Пифийской оде Пиндара. В ней словом $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$ обозначен ком ливийской земли, врученный аргонавту Эвфаму богом Тритоном, принявшим образ смертного²⁶⁵, то есть сама передача земли, шире - территории описана как знак гостеприимства. Подробно тема гостеприимства в 4-й Пифийской оде Пиндара проанализирована в недавней статье Потамити²⁶⁶. У Ксенофонта $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$ часто используется для обозначения подарков, посылаемых войску дружественно настроенными людьми²⁶⁷.

Как мы видим, слово $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$ используется для обозначения гостинцев, подарков, приносимых добровольно, в знак расположения к гостю. Однако, как справедливо замечает Сюзанна Даниэль, в эллинистическую эпоху слово очень часто означает дань, контрибуцию²⁶⁸. Так, например, в одной надписи из эллинистического Египта²⁶⁹, датируемой II в. до н.э. это слово означает дань, которую жители горы близ Копта²⁷⁰. Дань состояла из большого количества благовоний и других подарков ($\lambda\iota\beta\alpha\nu\omega\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \phi\omicron\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ καὶ τᾱλλα $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha$), и за это Сотерих, посланец стратега Фиваиды Паота пощадил им жизнь. Судя по всему, здесь говорится о принудительном сборе дани с покоренных народов.

²⁶² Il. 11.779.

²⁶³ Il. 18.387.

²⁶⁴ Hdt. 2.107, 5.18.

²⁶⁵ Pind. P. 4.35.

²⁶⁶ Potamiti 2015.

²⁶⁷ Xen. Anab. 5.5.2, 14.25.

²⁶⁸ Daniel 1966:211.

²⁶⁹ O.G.I.S. 132,11.

²⁷⁰ Значение топонима неясно, см. La'ada 2002:46.

В том же смысле употребляется ξένια и в переводе книги пророка Осии. Золотой телец – не добровольный дар Израиля ассирийскому царю, но насильно захваченный трофеей.

Примечательно, что в LXX ξένια употребляется для передачи термина תְּנִיחַ не только в переводе книги пророка Осии, но подобную передачу можно встретить также в переводе 2-й книги Царств (2-й Самуила)²⁷¹, где говорится о том, что Давид, завоевав моавитян, обложил их данью. То же самое он сделал и с сирийцами. Ясно, что речь идет о принудительной контрибуции. В то же время, как отмечает С.Даниэль, в тех местах исторических книг, где תְּנִיחַ означает добровольное приношение, в греческом переводе используется традиционный перевод δῶρον²⁷². Таким образом, переводчики исторических книг противопоставляют лексемы ξένιον и δῶρον, обозначая первым из них вынужденную дань, а вторым – добровольные приношения.

Выше уже говорилось о том, что переводчик Осии, по всей вероятности, ориентировался на перевод исторических книг. Вероятно, и в анализируемом контексте он следует тем же приемам, подчеркивая своим переводом то, что телец – отнюдь не добровольный дар народа Израиля, но захваченный трофеей, отнятие которого символизирует падение Северного Царства, которое вскоре и случится: в 722 году до н.э. Эфраим будет завоеван ассирийцами.

II.2.2.4. תְּנִיחַ = σέμιδαλις

В 66-й главе книги пророка Исаяи обличается соблюдение обрядов жертвоприношения (большинство комментаторов полагает, что обличаются

²⁷¹ 2 Цар. 8:2,6.

²⁷² Daniel 1966:211.

обряды, которые совершаются бездумно, по инерции, без радения о Боге). В Ис. 66:3 говорится (MT):

שׁוֹחֵט הַשּׁוֹר מִכָּה אִישׁ זֹבֵחַ הַשֶּׁה עֹרָרָה כָּלֵב מַעֲלָה מִנְחָה

דָּם תִּזְרֶה מִזִּזְרִיר לְבִנָּה מִבְּרָרָה אֲנִי גַם הִמָּה כָּתְרוּ בְּדַרְכֵיהֶם וּבִשְׁקֹוצֵיהֶם נִפְשָׁם תִּפְצָה:

“Забивающий вола закалывает человека, закалывающий ягненка задушает пса, приносящий хлебную жертву (приносит) свиную кровь, приносящий в память ладан благословляет идола; ведь они сами избрали пути свои, и их мерзости вожделенны душам их ”.

В оригинальном тексте, как неоднократно обращали внимание комментаторы²⁷³, выразительность достигается при помощи асиндетона: в оригинале, в отличие от многих переводов (LXX - ὥς, Vulg. - quasi) данного места, не говорится, что забивающий вола *подобен* закалывающему человека и т.д., но мысль вводится напрямую, без союза, таким образом те, кто механически и бездумно приносят жертвы, не сравниваются с делающими мерзости, а приравниваются к ним²⁷⁴.

Перевод данного места в LXX следующий:

Ὁ δὲ ἄνομος ὁ θύων μοι μόσχον ὥς ὁ ἀποκτένων κύνα, ὁ δὲ ἀναφέρων σεμίδαλιν ὥς αἶμα ὕειον, ὁ δίδους λίβανον εἰς μνημόσυνον ὥς βλάσφημος· καὶ αὐτοὶ ἐξελέξαντο τὰς ὁδοὺς αὐτῶν καὶ τὰ βδελύγματα αὐτῶν, ἃ ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἠθέλησε.

“Беззаконник, приносящий в жертву вола словно убивающий пса, приносящий отборную пшеницу – словно (приносящий) свиную кровь, дающий ладан в память словно богохульник. И они сами избрали пути свои и мерзости свои, которые возжелала их душа”.

²⁷³ Friesen 2009: 418

²⁷⁴ См. комментарий Brueggemann 1998:253

Перевод данного места несколько отличается от оригинала. Как уже было указано, в отличие от МТ мысль здесь вводится союзом $\omega\varsigma$, что безусловно ослабляет обличительный пафос оригинала. Вообще, как замечено, переводчик Исаяи часто вставляет союзы, частицы и наречия в тех местах, где в оригинале они отсутствуют, что позволяет сделать текст максимально доступным для понимания его греками²⁷⁵. Помимо этого более сильное древнееврейское причастие לֹרֵף (*‘ōrēf*, “душащий/сворачивающий шею”) заменено просто на ἀποκτείνων – “убивающий”. Зато при этом в LXX вводится слово ἄνομος, отсутствующее в МТ, а это наоборот усиливает впечатление. Кроме того, словосочетание מְבָרֵךְ אֱלֹהִים (*məbārēk ’āwēn*, – “благословляющий/почитающий идола”, передано одним словом (βλάσφημος – “богохульник”), и подобная замена также убедительна, поскольку вписывается в ряд даваемых здесь моральных оценок жертвователя (ἄνομος - βλάσφημος). Наконец, термин מִן הַטֶּבֶל здесь передан по-гречески словом σερμίδαλις, означающим “пшеница отборных сортов”²⁷⁶. То есть в данном случае мы видим не буквальное следование тексту оригинала, а своеобразную интерпретацию, сосредоточивающую внимание не на действиях, а на моральных качествах. Из современных комментариев к переводу LXX книги Исаяи²⁷⁷ важнейшим является комментарий Троксела, где не рассматривается конкретно данный пример, однако подробно говорится о методах и приемах в переводе LXX, о степени буквализма и свободы интерпретации²⁷⁸.

Вернемся однако к слову σερμίδαλις. Оно, как уже было сказано, обозначает муку высшего сорта, тончайшего помола. До LXX это слово употребляется у

²⁷⁵ Troxel 2008:287

²⁷⁶ Интересно заметить, что в СП данное слово дается без перевода: “... приносящий *семидал* – то же, что приносящий свиную кровь”.

²⁷⁷ Большинство согласно с тем, что перевод Исаяи – дело рук одного человека (Seeligman 1948; Troxel 2008). Гурвиц считает, что книга была переведена полностью одним человеком, за исключением 36-39 глав (Hurwitz 1957:75-83).

²⁷⁸ Troxel 2008.

Аристофана в 412-м фрагменте, также его можно встретить в трактате Гиппократа *De victu* (2.42). Обратим внимание, что это слово – семитского происхождения и восходит к ассирийскому *sāmīda* и видимо было позаимствовано греками в ходе торговых контактов. С Востока же слово проникло в латинский язык (*simila*), а через посредничество греческого языка было заимствовано также и в грузинский (*semindali*)²⁷⁹.

В LXX слово *σεμίδαλις* встречается 59 раз и, что немаловажно, часто в контекстах, связанных именно с хлебным жертвоприношением. В книге Левит (глава 2-я, *passim*) говорится, что мука, приносимая в жертву, должна быть обязательно высшего сорта (в МТ она обозначена словом *לֶחֶם* (*sōlet*), всегда передаваемым в LXX как *σεμίδαλις*)²⁸⁰. Как подчеркивает современный итальянский комментатор Джованни Деиана, таким образом жертвователь выражал наивысшую благодарность Богу за обильный урожай²⁸¹. Некоторые комментаторы считают, что древнееврейское слово является однокоренным древнегреческому²⁸². Иногда в LXX *σεμίδαλις* употребляется для перевода древнееврейского *קמח* (*qemaḥ*), означающего просто муку, не обязательно высшего сорта (например, в 1 Цар. 1:24).

Возвращаясь к 66-й главе книги пророка Исайи, зададимся вопросом – случайно ли в анализируемом месте древнееврейское *קמח* в LXX переведено как *σεμίδαλις* или все же здесь есть логика? Быть может, переводчик Исайи лишь основываясь на том, что в состав хлебной жертвы входила лучшая мука, выбрал данный вариант?

Думается, что все-таки выбор слова не случаен. Это намеренное акцентирование внимания на том факте, что даже тот жертвователь, который

²⁷⁹ Frisk 1960:692

²⁸⁰ Впервые в LXX слово встречается в Быт. 18:6 (эпизод встречи Авраама с тремя ангелами), где Авраам, оказывая мужам гостеприимство, велит своей жене Сарре замесить три эфы отборной муки.

²⁸¹ Deiana 2005:57

²⁸² Cardellini 2001:52

приносит именно лучшую часть, но воспринимает это формально, подобен идолопоклоннику-язычнику, творящему мерзости.

Более того, в книге Исаяи есть место, параллельное анализируемому нами, а именно в 1-й главе (13-й стих). Исаяя заканчивает свою проповедь тем же, чем и начал. В 13-м стихе первой главы говорится о том, что хлебные жертвы и жертвы курения являются тщетными, поскольку народ иудейский погряз в беззаконии. В МТ (привожу часть стиха) : $\text{אַל תִּזְכְּרוּ לִּי מִנְחָה בְּרִיקָה}$ (“прекратите²⁸³ приносить мне напрасные хлебные жертвы”). И перевод LXX, на что следует обратить внимание, также передает хлебную жертву словом $\sigma\epsilon\mu\acute{\iota}\delta\alpha\lambda\iota\varsigma$: $\text{o}\acute{\upsilon}\ \text{προσθήσεσθε, ἂν φέρητε σεμίδαλιν μάταιον}$ (“не прибавляйте, если приносите лучшую пшеницу тщетно”)²⁸⁴. В этом месте перевод буквально калькирует древнееврейский текст (нехарактерное употребление глагола προστίθμι). Помимо этого заметим, что в LXX появляется союз ἂν (“если”). Вероятнее всего, это обусловлено тем, что переводчик понял начальное “хей” в בְּרִיקָה не как показатель абсолютного инфинитива пустых глаголов, а как хей-разделительное, вводящее вопрос, а также условие.

Отметим, что в книге пророка Исаяи термин מִנְחָה встречается 7 раз²⁸⁵, из них 6 раз – в значении “жертва” и один раз – в значении “подарок” (Ис.39:1). В 39 главе древнееврейский термин переведен как $\delta\acute{o}\rho\omicron\nu$, в Ис. 19:21, 43:23, 57:6, 66:3 – как $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, что укладывается в традиционные рамки. Но дважды (в Ис. 1:13 и 66:3) Исаяя передает древнееврейский термин словом $\sigma\epsilon\mu\acute{\iota}\delta\alpha\lambda\iota\varsigma$, что является нестандартным вариантом передачи термина и нарушает стандартную схему. Учитывая параллельность контекстов 1:13 и 66:3, можно утверждать о преднамеренности подобного перевода. Здесь наблюдается явный экзегетизм, призванный усилить впечатление от текста. Подобный

²⁸³ Буквально – “не увеличивайте”

²⁸⁴ См. о слове $\sigma\epsilon\mu\acute{\iota}\delta\alpha\lambda\iota\varsigma$ также Daniel 1966:207,208 et sqq., Battaglia 1989:66-67, Dorival 1994: 257-258

²⁸⁵ Ис. 1:13, 19:21, 39:1, 43:23, 57:6, 66:3, 66:20

вариант перевода акцентирует внимание на том, что даже лучшие жертвы, принесенные бездумно, не имеют силы, что формальное соблюдение ритуала не гарантирует милости Бога.

II.2.2.5 מִנְחָה = μαννα

Наконец, в LXX есть ряд мест, где древнееврейский термин מִנְחָה вообще оставлен без перевода и транслитерируется по-гречески как μαννα. Таких контекстов в Библии 16 (4 Цар. 8:8,9, 17:3,4, 20:12, 2 Паралип. 7:7, 2Езд. 23:9, Иезек. 45:25, 46:5,7,11,14 (дважды),15,20), Дан. 2:46. Чем обусловлена прямая транслитерация? Дать ответ на этот вопрос трудно, более того, проблема передачи древнееврейских слов греческими буквами - одна из наиболее сложных. Однако постараемся объяснить случаи транслитерации.

Прежде всего, бросается в глаза тот факт, что транслитерация ни разу не встречается в переводе Торы. Все употребления транслитерации μαννα относятся к историческим и пророческим книгам. О чем это говорит? Это наталкивает прежде всего на мысль о том, что переводы Пятикнижия и вышеобозначенных книг были осуществлены в разное время, соответственно, и манера перевода является различной. При переводе Торы необходимо было дать обязательно греческий эквивалент для каждого из терминов, поскольку эллинизированным иудеям, забывшим родной язык, но обязанным знать закон Моисея, было необходимо иметь представления об иудейских жертвах, исходя из лексики греческого языка, но при переводе исторических, а также поэтических и пророческих книг это не обязательно, наоборот, сохранение экзотизма часто оправдано. Скажем, при передаче конкретных реалий жизни того или иного народа в историческом сочинении на другом языке с большой долей вероятности будут взяты слова из языка того народа, о жизни которого рассказывается. Эти слова-экзотизмы с большой долей вероятности будут оставлены без перевода и объяснены в

комментарии. Однако это все лишь предположения. Обратимся теперь к конкретным контекстам. Как нетрудно заметить, половина мест, где встречается прямая транслитерация, относится к книге пророка Иезекииля, точнее говоря, к ее 46-й главе. В 40-48 главах рассказано о последнем видении пророка, случившимся на 25-й год Вавилонского плена²⁸⁶. Бог показывает Иезекиилю храм на вершине высокой горы, таким образом, дается пророчество о восстановлении Храма и возвращении иудеев из плена. В главах описаны детали ритуалов, которые должны будут совершаться в храме. Много места отведено жертвоприношениям, в том числе говорится и о хлебной жертве. Хлебное приношение должно было приноситься в дни субботы и новомесечия. Князь, при котором должно было совершиться восстановление Храма, обязан был принести в жертву шесть тельцов и столько же овнов, чье жертвоприношение должно сопровождаться хлебной жертвой, состоящей из одной эфы²⁸⁷ муки на каждого из животных и одного гина²⁸⁸ вина на каждую эфу (Иез. 46:7). В том случае, если князь захочет принести всесожжение или благодарственную жертву, их должна сопровождать хлебная жертва из одной шестой эфы муки и трети гина вина.

Работа О'Хара посвящена анализу именно последних глав книги Иезекииля в переводе LXX²⁸⁹. Автор замечает, что прямая транслитерация встречается лишь начиная с 45-й главы. Ранее в LXX для передачи לחם в книге в тех местах, где говорится о хлебной жертве, используется слово θυσία²⁹⁰. Согласно гипотезе Сюзанны Даниэль, это обусловлено тем, что θυσία дается лишь там, где говорится о хлебной жертве состоящей как из муки, так и из елея²⁹¹. Однако исследовательница почему-то оставляет без внимания 46-ю главу Иезекииля, в которой речь идет также о приношении

²⁸⁶ 571 г. до н.э.

²⁸⁷ Мера сыпучих тел, около 38 л.

²⁸⁸ Мера жидких тел, около 4 л.

²⁸⁹ O'Hare 2010

²⁹⁰ Иезек. 42:13, 44:29.

²⁹¹ Daniel 1966: 215

муки с елеем, поэтому данную гипотезу нужно признать несостоятельной. Не дает объяснения этому явлению и О'Хар, отмечая лишь сам факт транслитерации²⁹². При этом ученый отмечает, что перевод LXX Иезекииля изобилует транслитерациями и приводит объяснения некоторых из них²⁹³.

Что касается употребления *ḥanaa* в исторических книгах, то О'Хар объясняет это тем, что переводчики прибегли к транслитерации лишь для того, чтобы избежать путаницы между кровавой жертвой *חַוִּי* и бескровной жертвой *חַוִּיָּה*²⁹⁴. Однако подобное объяснение неверно, так как во всех контекстах исторических книг, где дается прямая транслитерация *ḥanaa*, *חַוִּיָּה* не является культовым термином, кроме 2-й книги Паралипоменон, а употребляется везде (и на этом необходимо сосредоточить пристальное внимание) в значении “дани/подношение” (подношение сирийского царя Венадада (Бен-Хадада) пророку Елисею через слугу Азаила – будущего царя Сирии²⁹⁵, дани израильского царя Осии, которую тот платил ассирийскому царю Салманасару (Шульману-ашареду V²⁹⁶), подношение, посланное вавилонским царем Беродах Баладаном (Мардук-апла-иддином II) больному иудейскому царю Езекии²⁹⁷, подарок царя Навуходоносора II Даниилу²⁹⁸). И только во 2-й книге Паралипоменон говорится о жертвоприношении Соломона в храме, который среди прочих жертв принес и хлебную жертву (2 Паралип. 7:7).

Таким образом, можно заметить, что стратегия переводчика 4-й книги Царств заключается в том, чтобы передавать древнееврейскую лексему путем транслитерации там, где речь идет о дани, подношении. Как ее объяснить в этом случае? Если вспомнить уже цитированное нами утверждение Ливайна

²⁹² O'Hare 2010:147

²⁹³ Ibid: 59-70

²⁹⁴ O'Hare 2010:210

²⁹⁵ 4 Цар. 8:8-9

²⁹⁶ 4 Цар. 17:3-4

²⁹⁷ 4 Цар. 20:12

²⁹⁸ Дан. 2:46

о том, что основное значение термина – именно политико-административное, то тогда можно понять стратегию переводчика, для которого слово является понятием древнееврейского права, и поэтому оно оставлено без перевода. С другой стороны, в книге Иезекииля древнееврейское слово используется в культовом контексте, и убедительного ответа на вопрос о том, чем это обусловлено, пока нет. Опять же можно предположить, что это было сделано потому, что переводчик книги Иезекииля воспринимал קִדְּשׁ как специфический термин, относящийся к иудейской культовой сфере. Однако было замечено, что в остальных местах дается вполне устоявшийся перевод θυσία. Поэтому дать убедительный ответ на данный вопрос пока трудно. Быть может, причина кроется в манере перевода книги Иезекииля, который изобилует транслитерациями. Причиной мог стать просто банальный индифферентизм. Теккерей в своем важнейшем труде по Септуагинте, не утратившем до сих пор актуальности, назвал перевод Иезекииля (наряду с переводами книг Царств и Паралипоменон) посредственным²⁹⁹. С ним согласен и Эммануэль Тов³⁰⁰. Обилие транслитераций вкупе с рабским буквализмом, зачастую характерным для перевода Иезекииля, не является признаком хорошего перевода. Однако это лишь общие соображения, что касается деталей, то здесь возможны различные толкования.

Что касается транслитераций в греческом переводе, то Теккерей разделяет их на следующие 4 большие группы: 1) слова, уникальные для передачи иудейских реалий и не имеющие аналогов в древнегреческом языке 2) географические названия и личные имена, включая географические термины, по ошибке принятые за имена людей 3) слова, значение которых переводчикам было неизвестно 4) лингвистические дубликаты. Теккерей вычленяет, кроме того, слова типа σαββατων, имеющие еврейский корень, но склоняющиеся в греческом языке, которые он называет “эллинизированно-

²⁹⁹ Thackeray 1909:13

³⁰⁰ Tov 2001:333

еврейскими” (“Hellenized Hebrew”) и которые можно отнести к первому классу³⁰¹. К особым случаям транслитерации относятся случаи гомеофонии, то есть транслитерации греческими буквами древнееврейских слов, имеющих сходное звучание и значение в древнегреческом и древнееврейском языках. В работе Керда подробно рассмотрены случаи гомеофонии в LXX и дана ее классификация³⁰².

К какой группе по Теккерею можно отнести транслитерацию $\mu\alpha\nu\alpha\alpha$? Ясно, что не к первым двум, поскольку слово имеет аналог в древнегреческом и не является именем собственным. Можно предположить, что переводчику значение слова неизвестно. Однако это не так, поскольку, как уже было сказано, в других местах Иезекииля оно передается как $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$. Даже если предположить, что разные главы были сделаны разными переводчиками, то и в этом случае незнание одним из переводчиков значения древнееврейского слова маловероятно, поскольку другие термины жертвоприношения, упомянутые в 46-й главе, переданы греческими словами. $\mu\alpha\nu\alpha\alpha$ также не является эллинизированным словом, поскольку не склоняется. Остается предположить, что слово $\mu\alpha\nu\alpha\alpha$ является дублетом, то есть словом, имеющим сходное звучание и значение с другим ($\mu\acute{\alpha}\nu\nu\alpha$). Почему есть основания считать именно так?

Возможно, ответ на этот вопрос можно получить, основываясь на стихе из книги пророка Варуха, относящейся к разряду девтероканонических³⁰³. В этом стихе сказано следующее:

Καὶ εἶπεν· ἰδοὺ ἀπεστείλαμεν πρὸς ὑμᾶς ἀργύριον, καὶ ἀγοράσατε τοῦ ἀργυρίου ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας καὶ λίβανον καὶ ποιήσατε μάννα καὶ ἀνοίσατε ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

³⁰¹ Thackeray 1909: 31-38

³⁰² Caird 1976.

³⁰³ Вар. 1:10

“И сказали они: “Вот послали мы к вам серебро, и вы купите за серебро всесожжения, и жертву за грех, и ладан, и совершите хлебное приношение, и принесите на жертвенник Господа Бога вашего”.

Итак, в процитированном стихе мы находим слово מָאֲנָא. Как известно, древнееврейского оригинала книги Варуха не сохранилось. Так что нельзя сказать в точности, какое именно слово стояло в оригинале. Однако, принимая во внимание тот факт, что в стихе перечисляются различные виды жертвоприношений, можно сделать вывод, что имеется в виду одна из жертв. Слово מָאֲנָא существует в древнегреческом языке, хотя встречается нечасто³⁰⁴, и означает “мука”, “зернистый порошок”³⁰⁵. Хотя слово имеет семитскую этимологию³⁰⁶, оно все же было известно грекам ранее LXX. В канонических книгах Ветхого завета в LXX מָאֲנָא встречается 9 раз (Чис. 11:6,7,9; Втор. 8:3,16; Иис. Нав. 5:12 (дважды); Неем. 9:20; Пс. 78:24) и употребляется для обозначения сладкого хлеба, упавшего с небес (манна). О том, чем на самом деле была манна, нельзя сказать определенно. Большинство экзегетов видят в ниспослании манны божественное чудо, однако существуют также попытки объяснить появление манны рационально. Вернер Келлер считает, что в Библии говорится не о хлебе, а о секрции растущего на Ближнем Востоке дерева *Tamarix Mannifera*, напоминающей по форме и размерам кориандровое зерно. Эта секрция регулярно падает на землю и имеет белый цвет³⁰⁷. В МТ манна обозначена по-древнееврейски как מָן (mān) и передается в LXX также чаще как מאן, при этом транслитерация מָאֲנָא отражает, скорее всего, не древнееврейский, а арамейский вариант מָאֲנָא (mānā)³⁰⁸. Обратим внимание также на то, что в

³⁰⁴ Orac. Sibyll. 7:149

³⁰⁵ LSJ s.v.

³⁰⁶ Thayer 1889: 146

³⁰⁷ Keller 1963: 161

³⁰⁸ Lust 2003:777

Новом Завете везде, где говорится о манне, везде дан вариант $\mu\acute{\alpha}\nu\nu\alpha$ и ни разу – $\mu\alpha\nu$ ³⁰⁹.

Учитывая тот факт, что в анализируемом стихе книги Варуха речь идет о разных видах жертвоприношений, а $\mu\acute{\alpha}\nu\nu\alpha$ в древнегреческом языке обозначает муку, можно сделать вывод о том, что имеется в виду именно хлебная жертва. Пауль Майбергер предлагает считать данный вариант ошибкой писца и предлагает эмендацию $\mu\alpha\nu\alpha$ ³¹⁰. Как бы то ни было, ясно, что речь идет о хлебной жертве. Основываясь на этом, можно предложить гипотезу, согласно которой в сознании переводчика транслитерация $\mu\alpha\nu\alpha$ отождествлялась с греческим словом $\mu\acute{\alpha}\nu\nu\alpha$, и в таком случае транслитерацию $\mu\alpha\nu\alpha$ можно считать дублетной.

Кроме того, нельзя не отметить тот факт, что греческая транслитерация не соответствует фонетическому облику древнееврейского слова: первый гласный (евр. *i*) передается по-гречески как *a*, как *a* передано также шва. Почему это происходит? Здесь нужно сказать, что LXX в основной ее части была переведена в III-II веке до н.э., а огласовки в древнееврейских текстах появились не ранее VII в. н.э, а окончательно оформилась значительно позже, причем среди ученых мнения о характере тивериадской огласовки в отношении ее аутентичности расходятся³¹¹. Естественно, что за девять веков фонетика иврита сильно изменилась и поэтому вполне вероятно, что огласовки, приведенные в Масоретском тексте, не отражают реальную фонетику древнееврейского языка. Эммануэль Тов приводит целый ряд греческих и латинских транслитераций, не соответствующих древнееврейским словам³¹². Важным материалом по транслитерации, помимо

³⁰⁹ Ин. 6:13,49; Евр.9:4; Откр. 2:17

³¹⁰ Maiberger 1997:396

³¹¹ Grabbe 1977: 179-197

³¹² Тов 2001:44

LXX являются Гекзаплы Оригена³¹³. Кале предположил, что тивериадская огласовка не отражает того древнееврейского чтения, которое было распространено в эпоху Второго храма, но представляет собой искусственную реконструкцию. Доказательством этого, по мнению ученого, является двоякая передача согласных группы *бегадтефат* и разнобой в передаче местоименных суффиксов³¹⁴. Однако такая позиция спорна и вызывает критику. По-видимому, многие огласовки не являются искусственными, а отражают диалектные или поздние варианты³¹⁵. Что касается “шва”, то оно вообще часто передается в LXX как α, в особенности “шва подвижное (*שְׁלוֹמֹה* (šəlomô) - Σαλωμων, *שְׁמוּאֵל* (šəmu’ēl) – Σαμουηλ и т.д.). Что касается передачи древнееврейского “хет”, то оно может передаваться по-разному: и как χ (например, *חָם* (hām) - Χαμ), но в то же время могло не транслитерироваться по-гречески (в той же 10-й главе книги Бытия, где дается таблица народов³¹⁶, имя *חַוִּילָה* (hăwîlâ) передано в LXX как Ευίλα). Чем объяснить подобную непоследовательность? Как известно, в древнееврейском языке *ח* имеет двоякое происхождение, соответствуя двум прасемитским фонемам. В чем именно состояла разница в их произношении ко времени перевода LXX, остается неизвестным, однако ясно, что в древнегреческом языке не было точных аналогов для их передачи. Передачу *י* как α можно объяснить тем, что фонетика древнееврейского языка менялась, и не исключено, что изначальной формой было не *minhâ*, но *manhâ*.

Наконец, рассмотрим еще один важный контекст. В 14-й главе 2-й книги Царств Иоав посылает к Давиду умную женщину из Фекои, которая рассказывает царю притчу. Царь догадывается, что в притче речь идет об

³¹³ О греческой транслитерации в LXX см. Margolis 1925, конкретно о транслитерации во 2-й колонке Гекзапл см. Speiser 1926

³¹⁴ Kahle 1959:171-179

³¹⁵ Kutscher 1982:32-35

³¹⁶ Быт.10:7,29

Авессаломе, и велит в итоге вернуть своего сына из ссылки. В 17-м стихе в МТ сказано (цитируется часть стиха):

יְהִי-נָא דְבַר-אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ לְמַנְחָה (“да будет слово господина моего царя в утешение”). Однако в LXX дается следующий перевод: εἴη δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου μου τοῦ βασιλέως εἰς θυσίαν (“да будет слово господина моего царя в жертву”). Однако в оригинальном тексте нигде не встречается слова, которое можно было бы передать греческим θυσία. Однако если учитывать, что переводчики имели дело с неогласованным древнееврейским текстом, то это разночтение объяснить довольно легко: вместо מְנַחֵם (limənuḥâ – “в утешение”) могло быть прочитано מִנְחָה (laminəḥâ “в жертву”)³¹⁷. Таким образом, разночтение объясняется лишь ошибкой в чтении.

ВЫВОДЫ

Термин מִנְחָה (minəḥâ) , используемый для обозначения хлебной жертвы, может также означать “дар, подарок”. В LXX это слово передается как θυσία, если речь идет о жертвоприношении и как δῶρον в тех контекстах, где говорится о подарков. Греческие переводчики последующих книг Ветхого Завета следуют заданному переводом Пятикнижия образцу. В 4-й главе книги Бытия, где рассказывается о жертвоприношении Каина и Авеля, одно и то же слово מִנְחָה передается по-разному: несмотря на то, что в обоих случаях речь идет о жертвоприношении, в отношении жертвы Каина переводчик употребляет θυσία, а в отношении жертвы Авеля - δῶρον. Вероятно, проблема подобной интерпретации лежит в экзегетической плоскости и связана со стремлением переводчика разграничить два жертвоприношения. В исторических и пророческих книгах в переводе LXX, а также в переводе Псалтири можно наблюдать отклонения от заданного переводом Пятикнижия

³¹⁷ Lust 2003:601, см. также O’Callaghan, 1980:325

образца. Передача древнееврейского термина в 39-м (40-м) Псалме словом *προσφορά* обусловлена тем, что в этом же стихе встречается слово *נָחַל*, в LXX почти всегда передаваемое как *θυσία*, а переводчик Псалтири стремится передавать два синонимичных термина двумя разными словами. В 1-й 66-й главах книги пророка Исаяи *נָחַל* передается как *σεμίδαλις*, что продиктовано задачей усилить в переводе смысл исходного текста, подчеркнуть, что даже лучшая жертва не угодна Богу. В переводе 2-й книги Царств и книги пророка Осии термин передан словом *ξένιον*, а в данных контекстах речь идет не о добровольных пожертвованиях, а о дани, которой облагались чужие народы. Переводчик 2-й книги Царств, таким образом, разграничивает добровольное подношение и дань, переводчик Осии, возможно, следует его образцу. Наконец, в ряде исторических и пророческих книг древнееврейский термин оставлен без перевода, но транслитерируется как *מַנָּח*, что можно объяснить либо тем, что использование экзотизмов в исторических книгах, в отличие от Пятикнижия, оправдано, либо можно рассматривать данную транслитерацию как дублетную форму слова *מָנַח*.

ГЛАВА III. ИСКУПИТЕЛЬНЫЕ ЖЕРТВЫ

К разряду искупительных жертв относятся так называемые “жертва за грех” и “жертва повинности”³¹⁸. В отличие от прочих жертв, приносимых добровольно, искупительные жертвы согласно Пятикнижию приносились в обязательном порядке по предписанию. Человек, совершивший сознательный проступок или согрешивший по неведению обязан был принести искупительную жертву.

А. ЖЕРТВА ЗА ГРЕХ

III.1.

Значение термина **חַטָּאת** (*ḥattā't*)

Подробные инструкции относительно жертвы за грех (**חַטָּאת**, *ḥattā't*) содержатся в 4-й главе книги Левит, причем главу можно четко разделить на две части: в первой (стихи 1-21) речь идет о принесении жертвы за грех всего народа, а во второй (стихи 22-25) – о жертвоприношении священника либо частного лица. В жертву за грехи всего народа приносился телец, приводимый в скинию собрания. После возложения на тельца рук и заклания, священник должен был покропить кровью животного перед завесой скинии³¹⁹. После этого извлекались внутренности и сжигались на жертвеннике³²⁰. Сам телец после всех необходимых процедур выносился за стан и сжигался³²¹. В качестве частной жертвы могли приноситься козел, коза или овца, не имеющие порока. Если человек был настолько беден, что не мог

³¹⁸ Данный перевод терминов **חַטָּאת** и **אֲשָׁמָה** условен, о проблемах их интерпретации будет сказано ниже.

³¹⁹ Лев. 4:6.

³²⁰ Лев. 4:8-10.

³²¹ Лев. 4:11-12.

пожертвовать козу или овцу, то он должен был принести в жертву двух горлиц или голубиных птенцов, один из которых приносился в качестве жертвы за грех, а второй во всесожжение³²². Ритуал частной жертвы за грех включал в себя также наложение рук, заклание животного, извлечение и сожжение внутренностей. В 6-й главе книги Левит сказано, мясо животного, приносимого в жертву за грех, шло в пищу священнику³²³.

Барух Левин считает общую и частную жертвы за грех разными видами жертвоприношения и утверждает, что лишь общественную жертву за грех можно считать искупительной, так как лишь сожжение всего жертвенного животного целиком искупляет вину³²⁴.

Милгром, напротив, считает, что частная жертва является искупительной не в меньшей степени, так как символом искупления в данном случае является кровекропление³²⁵.

Для обозначения жертвы за грех в МТ используется слово חַטָּא (*ḥattā't*). Примечательно, что основное значение слова – “грех, ошибка”. Однако это же слово используется и как *terminus technicus* для обозначения искупительной жертвы. В МТ, помимо различных существительных, зафиксирован однокоренной глагол со значением “совершать ошибку, проступок, грешить”. Рассматриваемый древнееврейский корень является одним из наиболее частотных в Библии, он засвидетельствован более 500 раз. Мы видим, что в библейском иврите существует множество однокоренных слов, обратим внимание на то, что зафиксированы как существительные мужского, так и женского рода.

Корень חַט / חָט хорошо засвидетельствован в других семитских языках. Так, арабский глагол *ḥaṭi'a* означает “совершать ошибку”³²⁶. Тот же корень

³²² Лев. 5:7

³²³ Лев. 6:26.

³²⁴ Levine 1974:103.

³²⁵ Milgrom 1976:336.

обнаруживается и в амхарском ḥaṭa'a³²⁷ - “заблуждаться. Смысл угаритского ḥṭ' из тех контекстов, где слово встречается, не вполне ясен. Возможно, угаритское слово также означает “грех”³²⁸. Корень ḥṭ'/ḥṭ зафиксирован также в аккадском, сирийском и мандейском языках³²⁹, причем во всех этих языках наблюдается многообразие и вариативность слов данного корня. Так, в аккадском обнаружено по меньшей мере 8 слов данного корня.

Возвращаясь к значению корня в древнееврейском языке, скажем, что он может употребляться в разных значениях, которые делятся на две большие группы: 1. Значения, связанные с религией 2. Значения, с религией не связанные.

Вероятно, первоначальным смыслом глагола, от которого образовано существительное, было “промахиваться, не попадать в цель”. Так, в книге Судей рассказывается о левшах из колена Вениаминова, которые были очень меткими стрелками³³⁰. В этом месте говорится, что они всегда точно попадали в цель и не промахивались. При этом используется глагол חָטָא (ḥāṭā) В том же значении глагол употребляется и в книге Притч Соломоновых³³¹, где говорится, что торопливый человек (в оригинальном тексте буквально – “спешащий ногами”) всегда спотыкается, то есть всегда упускает свою цель.

Однако в большинстве случаев глагол חָטָא в Ветхом Завете означает "Совершать грех против Бога, нарушая Его заповеди". Среди интерпретаторов вызывает споры одно место в книге Иова³³², где в МТ сказано:

וַיִּדְעֵתָ כִּי שְׁלוֹם אֶהְיֶה; וּפְקִדָּתְךָ נִוָּה וְלֹא תִחָטֵּא.

³²⁶ Wehr 1976:245

³²⁷ Dillman 1865, s.v.

³²⁸ СТА 32,11,14.

³²⁹ Koch 1977:310.

³³⁰ Суд. 20:16

³³¹ Притч. 19:2

³³² Иов 5:24

“И ты будешь знать, что цел твой шатер, и будешь смотреть за своим жилищем, и не *согрешишь* (?)”

Большинство переводов дают обычную интерпретацию глагола *חָטָא* - “грешить”, в том числе Синодальный перевод. Однако Когган предлагает иную интерпретацию данного текста. Ученый считает, что *חָטָא* нужно переводить как “терять”, то есть Иов не потеряет ничего из своего имущества³³³. Это учтено в переводе РБО 2011 года, где в этом месте сказано: “Ни в чем нет изъяна”.

И все же — как понимать термин *לחטוף* в культовых контекстах? Традиционным переводом термина является “жертва за грех” (sin-offering, Sündopfer), которым и мы условно пользуемся в настоящей работе, как устоявшимся вариантом перевода. Однако, как справедливо подчеркивает С.В. Тищенко, данный вариант, “возможно восходящий к переводу LXX, не отражает существа дела”³³⁴. Действительно, в 4-5 главах книги Левит жертва *לחטוף* описывается как жертва, приносимая за проступки частного лица или всего народа. Однако в Ветхом Завете можно найти целый ряд контекстов, где данная жертва приносится в том случае, если жертвователь не совершил никакого проступка. Например, эта жертва предписывается женщине после родов³³⁵, прокаженному, очистившемуся от проказы³³⁶, человеку, у которого произошло истечение из тела³³⁷, назорею, осквернившемуся прикосновением к мертвому телу³³⁸. Подробный анализ подобных случаев можно найти в монографии Киучи³³⁹. Как мы видим, в вышеобозначенных контекстах говорится о том, что жертва *לחטוף* являлась необходимым условием при ритуальном очищении. Поэтому Милгром разумно предлагает переводить древнееврейский термин как “очистительная жертва” (purification offering). Как убедительно показывают исследования, основное назначение жертвы

³³³ Coggan 1951

³³⁴ Тищенко 1999:135.

³³⁵ Лев. 12:6-7.

³³⁶ Лев. 14:19,22,31.

³³⁷ Лев. 15:14-15.

³³⁸ Чис. 6:14.

³³⁹ Kiuchi 1987:14 et sqq.

לְקַטֵּף – восстановить ритуальную чистоту общества или члена данного общества³⁴⁰. Данное понимание термина можно объяснить и чисто лингвистически. Как уже было сказано, рассматриваемый культовый термин образован от глагола קָטַף. Основное значение глагола в породе Qal – “грешить, совершать проступок”. Однако в породе Pi‘el глагол означает “очищать, искуплять”³⁴¹.

Милгром предлагает понимать смысл жертвы לְקַטֵּף следующим образом: грех человека является не просто проступком, но грех запятнывает также и святыню, “а с разрушением святыни человек встречает и свою собственную гибель”³⁴². Поэтому очистительная жертва призвана прежде всего очистить святыню, в частности, жертвенник от греха. Эта теория была сформулирована ученым еще в 1976 году³⁴³. При изложении данной гипотезы Милгром проводит аналогии с романом Оскара Уайльда “Портрет Дориана Грея”, где изменение поведения человека отражается на его портрете, а в конце романа с гибелью человека происходит преобразование портрета. Данная гипотеза получила название “гипотеза Дориана Грея”. То есть жертва לְקַטֵּף, согласно Милгрому, никоим образом не призвана очистить человека, совершившего грех, но очищает от скверны лишь святыню. Однако она вызывает в среде ученых споры. Так, Гейн в статье 2008 года доказывает, что хотя в ряде случаев речь может идти об очищении святыни, но все же это не всегда так³⁴⁴. Гейн убедительно показывает, что Милгром оперирует в своей аргументации прежде всего анализом деталей ритуала, но уделяет мало места лингвистическому анализу, в частности употреблению предлогов с термином לְקַטֵּף. Гейн справедливо считает, что употребление предлога מִן (“от”) с

³⁴⁰ Milgrom 1983, Kiuchi 1987.

³⁴¹ BDB 306-307, Levine 1974:103-104

³⁴² Milgrom 1991:160.

³⁴³ Milgrom 1976.

³⁴⁴ Gane 2008.

рассматриваемым термином³⁴⁵ указывает как раз на очищение человека от греха.

Существуют и другие, менее убедительные варианты понимания термина לִקְחָהּ. Так, Маркс считает нужным переводить термин как “разделительная жертва”, так как לִקְחָהּ отделяет грешника от греха, снимает с него грех³⁴⁶, а Баумгартен в свою очередь предлагает вариант “восстановительная жертва”, потому что принеся подобную жертву, грешник восстанавливает свой статус³⁴⁷.

Кроме того, необходимо подчеркнуть, что словом לִקְחָהּ в МТ обозначается не только сам ритуал жертвоприношения, но также метонимически животное, приносимое в жертву за грех³⁴⁸.

III.2.

Передача термина לִקְחָהּ в LXX

III.2.1.Регулярный случай - ἁμαρτία

В LXX древнееврейский глагол לִקְחָהּ практически всегда передается как ἁμαρτάνω, а существительное לִקְחָהּ – как ἁμαρτία и ἁμαρτήμα, причем и в культовых, и не в культовых контекстах.

К сожалению, точная этимология ἁμαρτάνω/ ἁμαρτία точно не известна. Ясно лишь то, что однокоренным является прилагательное νημερτής (“непогрешимый, верный, надежный”), в котором представлен

³⁴⁵ Лев. 4:26, 5:6,10, 16:34, Чис. 6:11.

³⁴⁶ Marx 1988:183-198

³⁴⁷ Baumgarten 1996:337-342

³⁴⁸ Лев. 4:8, 25, 33, 34 и др.

невокализованный слоговой сонант³⁴⁹. Зоммер предложил возводить греческий корень *ἀμαρτ-* к индоевропейскому **smer-*, содержащемуся в греческом глаголе *μείρομαι* (‘‘получать долю’’), а начальное *ἀ-* объясняется как *alpha privativum*³⁵⁰, однако данная этимология является весьма спорной. По последним данным, исходный индоевропейский корень восстанавливается как *h₂mert-*. И хотя других слов в родственных языках не зафиксировано, корень считается индоевропейским³⁵¹.

В древнегреческой литературе корень *ἀμαρτ-* является высоко частотным и встречается практически у каждого из значимых авторов. Первое употребление зафиксировано уже в Илиаде Гомера³⁵²:

᾽Ως φάτο Σαρπηδῶν, ὃ δ' ἀνέσχετο μείλινον ἔγχος
Τληπόλεμος· καὶ τῶν μὲν ἀμαρτῇ δοῦρατα μακρὰ
ἐκ χειρῶν ἦϊξαν³⁵³.

Как мы видим, здесь глагол означает ‘‘промахиваться, не попадать в цель’’. Очевидно, что данное значение является изначальным для греческого *ἀμαρτάνω*. В той же песни Илиады встречается фраза *ἥμβροτες, οὐκ ἔτυχες*³⁵⁴ (‘‘ты промахнулся, не попал в цель’’), где глагол употреблен в том же самом значении, однако используется форма эолийского аориста.

Впоследствии слово *ἀμαρτία* стало обозначать всякую ошибку, проступок. Как справедливо заметил Н.П. Гринцер, два главных семантических поля слова *ἀμαρτία* – ‘‘промахи интеллектуальные и этические’’³⁵⁵.

Интересно рассмотреть значение слова *ἀμαρτία* у Аристотеля. Подробно это понятие рассматривается в ‘‘Поэтике’’. Под словом *ἀμαρτία* у Аристотеля

³⁴⁹ Chantraine 1968:71

³⁵⁰ Sommer 1905:30-38

³⁵¹ Beekes 2010:83

³⁵² Il. 5.656

³⁵³ Так говорил Сарпедон. Тлеподем ясеневую пику
Поднял. И разом из рук у обоих бойцов полетели
Пики огромные (Перевод В.В. Вересаева).

³⁵⁴ Il. 5.287

³⁵⁵ Гринцер 2010:122

понимается роковая ошибка главного героя трагедии, которая служит источником его мучений и нравственных терзаний и обостряет в нем чувство вины за содеянное³⁵⁶. Причем, эта ошибка зачастую совершается по неведению, незнанию главного героя. Так, царь Эдип в одноименной трагедии Софокла убивает своего отца и женится на собственной матери, сам того не осознавая. Дэйв, правда, замечает, что понятию ἁμαρτία Аристотель уделяет не так много места, как понятиям περὶπέτεια и ἀναγνώρισις, так что учение о гамартии не следует рассматривать как своеобразную доктрину³⁵⁷. По подсчетам Хей корень ἁμαρ- встречается у Аристотеля 130 раз, но из них только 5 раз у данного автора он означает моральное заблуждение³⁵⁸. Проблеме истолкования понятия ἁμαρτία у Аристотеля посвящены также труды Бремера, Синтона, Голдена и др³⁵⁹.

Поскольку ἁμαρτία является ошибкой, совершенной по неведению, то оно близко очень важному древнегреческому понятию ἄτη. Данное слово может означать как “преступление, злодеяние”, так и “горе, пагубу” и, наконец, безумие. Подробное рассмотрение понятия ἄτη можно найти в капитальном труде Эрика Робертсона Доддса “Греки и иррациональное”³⁶⁰. Прежде всего, подчеркивается, что ата – это слепой и злой рок, толкающий людей на необдуманные поступки. Так, именно действием ἄτη, слепой страсти, Агамемнон мотивирует похищение Брисеиды³⁶¹.

Еще одним важным словом данного семантического ряда является ὕβρις - “дерзость”, “высокомерие”, “гордыня”, “гипертрофированное самолюбие”. Известно, что этим словом традиционно обозначалось одно из худших проявлений человеческого характера. Доддс определяет ὕβρις как

³⁵⁶ Poet. 6.26

³⁵⁷ Dawe 1968:90

³⁵⁸ Hey 1928:137-164

³⁵⁹ Bremer 1969, Golden 1978, Sinton 1975

³⁶⁰ Dodds 1951, русский перевод - 2000

³⁶¹ II. 19.85

“высокомерие в словах, поступках и даже мыслях”³⁶² и называет его “первичным злом, грехом, за который полагается смерть.”³⁶³

Возвращаясь к передаче древнееврейского термина לַחַטָּא в LXX, скажем, что он передается как ἁμαρτία и в культовых, и в некультовых контекстах. Таким образом, в последнем случае ἁμαρτία представляет собой семантическую кальку с древнееврейского и приобретает в древнегреческом языке значение, не свойственное данному слову. При невнимательном чтении может сложиться впечатление, что переводчик книги Левит вообще никак не различает два значения древнееврейского לַחַטָּא – “грех” и “жертва за грех”. Например, Рендторфф констатирует: “Греческий переводчик не проводит различия между двумя словоупотреблениями לַחַטָּא и не вводит специального выражения для לַחַטָּא в значении *жертва*”³⁶⁴.

Однако это не так. При внимательном анализе можно обнаружить, что в тех контекстах, где в древнееврейском тексте לַחַטָּא означает “грех”, слово передается как ἁμαρτία, а в тех случаях, когда речь идет о жертве за грех, переводчик прибегает к использованию особых синтаксических оборотов: “τὸ τῆς ἁμαρτίας” или “τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας”, что можно буквально передать как “то, что касается греха/имеет отношение к греху”³⁶⁵. Отмечается также, что в тех контекстах, где речь идет о процессе жертвоприношения, используется преимущественно выражение περὶ τῆς ἁμαρτίας, а там, где в оригинале метонимически мыслится жертвенное животное, обычно дается перевод τὸ τῆς ἁμαρτίας³⁶⁶. Современный исследователь Дирк Бюхнер видит в подобных конструкциях разумную переводческую тенденцию, знаменующую отход от рабского буквализма³⁶⁷. Бюхнер в одной из своих работ также приводит пример подобной конструкции в “Истории”

³⁶² Доддс 2000, 52

³⁶³ Ibid., 53

³⁶⁴ Rendtorff 1990:101.

³⁶⁵ См. анализ у Daniel 1966: 301-303, а также Тищенко 1999:137-139.

³⁶⁶ Harlé, Pralon 1988:101.

³⁶⁷ Büchner 2009.

Полибия³⁶⁸. В анализируемом пассаже встречается выражение τὰ περὶ τῆς ἐρημίας (“то, что касается одиночества”). В этой фразе ученый видит параллель библейскому τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας³⁶⁹. Поскольку труд Полибия также, как и перевод LXX, является памятником эпохи эллинизма, то можно трактовать подобные конструкции как один из характерных элементов эллинистической прозы. В подобных конструкциях можно также предполагать эллипсис, как, к примеру, предлагают Арле и Пралон³⁷⁰. Возможно, после артикля было опущено некое слово среднего рода, например, ζῷον (“животное”).

При этом все же отмечается ряд контекстов, где ἁμαρτία в значении “жертва за грех” передается просто словом ἁμαρτία³⁷¹, без предложных конструкций. Чем это объяснить? Как замечает Рендторфф, в данных контекстах слово ἁμαρτία употребляется в резюмирующих формулах, завершающих описание жертвоприносительного ритуала, и в этих стихах слово ἁμαρτία следует, по видимому, понимать как “ритуал жертвы за грех”³⁷². Например, в Лев. 5:9 древнееврейское כִּי לֹא־זָבַח (“Это – жертва за грех”) перередано в LXX как ἁμαρτία ἐστίν. Таким образом, возможно, в подобных пассажах переводчик стремится акцентировать внимание на резюмирующем характере древнееврейской формулы. Если обычная передача термина ἁμαρτία в культовых контекстах описательными выражениями “τὸ τῆς ἁμαρτίας” или “τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας” дает основание рассматривать в них слово ἁμαρτία в значении “грех, проступок”, типичном для древнегреческого языка, то при передаче термина в заключительных формулах слово приобретает значение, не свойственное классическому древнегреческому языку (“жертва за грех”), таким образом, речь идет о явном семантическом сдвиге.

³⁶⁸ Polyb. 3.48.5.

³⁶⁹ Büchner 2010a:109.

³⁷⁰ Harlé, Pralon 1988:99.

³⁷¹ Лев. 4:21, 24, 5:9, 6:18.

³⁷² Rendtorff 1990:148.

Отметим, что не всегда ἁμαρτία в LXX передает именно древнееврейское слово חטא. Иногда оно может передавать древнееврейские слова, близкие по семантике к חטא. Так, в Исх. 29:14 как ἁμαρτία передано древнееврейское слово יָזַח (‘āwōn) также означающее “грех, преступление”. Оно образовано от глагольного корня חָו (‘wh), буквальное значение которого – “искривлять”, в переносном значении – “делать неправильным”. В некоторых случаях как ἁμαρτία передается древнееврейское עָשָׂה (reša‘) – “преступление, проступок, беззаконие”, например, в Псалме 88/89³⁷³. Данные древнееврейские слова, синонимичные חטא, образуют семантическую группу и выражают три базовых понятия для греха. Как подчеркивает С. Даниэль, эти слова обозначают проступки, которые могут быть искуплены³⁷⁴. Данным словам, как правило, в LXX соответствуют разные эквиваленты: חטא передается обычно как ἁμαρτία (“проступок, грех”), עָשָׂה в LXX чаще соответствует слову ἀδικία (“несправедливость, преступление”), а יָזַח чаще всего переводится в LXX как ἀνομία (“беззаконие”). Впрочем, эти три древнегреческих слова иногда взаимозаменяемы при переводе древнееврейских терминов. Отметим, что עָשָׂה и יָזַח при этом никогда не употребляются в культовых контекстах, и поэтому детальный анализ их перевода выходит за рамки настоящей работы.

Слово ἁμαρτία часто встречается и в Новом Завете. Оно употребляется там 172 раза.

При этом хотелось бы обратить внимание на один необычный для Нового Завета случай употребления данного слова. Речь идет о 2-м послании к Коринфянам³⁷⁵. В этом месте говорится следующее:

Τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

³⁷³ Пс. 88/89:33

³⁷⁴ Daniel 1966:311.

³⁷⁵ 2 Кор. 5:21

“Ибо не познавшего греха сделал он ради нас **грехом**, чтобы мы в нем сделали праведностью Бога”.

Данное место чрезвычайно трудно для перевода и для понимания. Как понимать, то, что Христос, сам не имевший греха, стал грехом? В Толковой Библии Лопухина это место понимается так, что Бог сделал Христа грехом в том смысле, что “возложил на Христа грехи всего мира и поступил с ним, как с действительным грешником. Через это правда Божия была удовлетворена, а люди сделали не только праведными, но самой правдою Божией, то есть самым действительным образом были оправданы в очах Божиих”. Однако существует гипотеза, согласно которой в данном стихе ἁμαρτία используется дважды в разных значениях: в первом случае оно обозначает “грех”, а во втором – “жертву за грех”. Такое прочтение, в частности, было предложено французским библеистом Сабуреном³⁷⁶. Тогда смысл стиха становится более ясным: Бог принес Христа, не имевшего греха, в жертву за грех ради искупления грехов человечества. В таком случае сопоставление крестной жертвы Христа и искупительной жертвы за грех вполне логично. Вспомним, что в жертву за грех приносились животные, не имевшие порока. Точно так же и Христос не имел греха. И ветхозаветные жертвы за грех, и жертва Христа несут, безусловно, искупительную функцию. Однако не все согласны с гипотезой Сабурена. Так, к подобной версии весьма скептически относится Колланж³⁷⁷. В качестве возражения он приводит следующие доводы: 1) ἁμαρτία не может иметь два значения в одном и том же стихе³⁷⁸ 2) Нигде больше в посланиях апостола Павла, как и во всем Новом Завете, ἁμαρτία не употребляется в значении “жертва за грех” 3) В стихе содержится антитеза ἁμαρτία - δικαιοσύνη, что также говорит против того, чтобы толковать ἁμαρτία как “жертву за грех”, поскольку противопоставляются здесь

³⁷⁶ Sabourin 1961

³⁷⁷ Collange 1972:176-178

³⁷⁸ Это утверждение, правда, является весьма спорным? См. Тищенко 1999:150.

моральные категории 4) На невозможность такого толкования указывает параллельное место в послании к Галатам (Гал. 3:13), где говорится, что Христос, избавив нас от проклятия, сам стал ради нас проклятием, что описывается по-гречески в похожих выражениях: “ Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα ”. Маргарет Тролл, автор большого комментария ко 2-му посланию Коринфянам, в качестве основного аргумента против понимания ἁμαρτία в значении “жертва за грех”, приводит то обстоятельство, что глагол ποιέω никогда не используется в культовых контекстах³⁷⁹. Однако это утверждение легко опровергнуть ссылками на ветхозаветный текст. В переводе LXX глагол ποιέω множество раз передает древнееврейский глагол פָּשַׁע (‘āšâ) в тех контекстах, где он означает “приносить жертву”, причем именно в тех местах, где говорится о жертве за грех.³⁸⁰ С.В. Тищенко в своей статье, посвященной подобному казусу, хотя не делает окончательных выводов относительно смысла данной сотериологической формулы, все же подчеркивает, что в данном пассаже явно присутствуют культовые коннотации, и “формулировка стиха допускает различные, но все же сосредоточенные вокруг очистительного жертвоприношения, толкования”³⁸¹.

Однако с этим утверждением можно поспорить. Хотя глагол ποιέω и употребляется, как уже было сказано, в контекстах, связанных с жертвоприношением, все же в LXX нигде не встречается выражение ποιέω ἁμαρτίαν в значении “приносить жертву за грех”, а в культовых контекстах существительное ἁμαρτία в чистом виде употребляется, как говорилось, лишь в резюмирующих клаузулах. Там же, где существительное соседствует с глаголом ποιέω, в LXX всегда используются описательные выражения: ποιέω τὸ τῆς ἁμαρτίας или ποιέω τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας. Саму конструкцию можно трактовать в таком случае как accusativus duplex, то есть Бог сделал

³⁷⁹ Thrall 1994:441.

³⁸⁰ Исх. 29:36, 38, 39 41, Лев. 14:19, 30 и т.д.

³⁸¹ Тищенко 1999:153.

Христа, не знавшего греха, грехом ради нас. В пользу такого понимания может говорить уже упомянутый 13-й стих 3-й главы послания к Галатам, где сказано, что Христос во имя избавления от проклятия сам стал проклятием, при этом явно использована конструкция *Nominativus duplex*. При этом, однако, возникает вопрос, как понимать подобные пассажи. Как пишет Тролл, в 21-м стихе 2-го послания к Коринфянам осуществляется своеобразная рокировка: Бог поставил Христа, принявшего человеческий образ, в положение людей, которые по природе являются грешниками, чтобы они в итоге стали праведниками³⁸². Точно так же Христос принял проклятие, лежащее на людях, ради того, чтобы стереть с них проклятие. Так это или нет, сказать сложно в виду трудности понимания анализируемых пассажей. Главное заключается в том, что трактовка ἁμαρτία во 2-м послании к Коринфянам как жертвы за грех при учете лингвистических факторов все же маловероятна.

III.2.2.

Нерегулярные случаи

III.2.2.1. Ἀγνισμός

Теперь остановимся на нерегулярных случаях перевода древнееврейского термина לטאף. Прежде всего их можно обнаружить в книге Чисел. В Чис. 8:7 в МТ сказано следующее:

וְכֹה תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטֹהָרָם, הִזָּה עָלֵיהֶם מִי חֲטָאתָ; וְהַעֲבִירוּ תַעֲרֹ

עַל-כָּל-מִבְשָׁרָם, וְכִבְּסוּ מִבְּגָדֵיהֶם וְהִטְהָרוּ

³⁸² Thrall 1994:442.

“И так сделай ты им, чтобы очистить их: окропи их водой очищения, и они обреют все свое тело и вымоют свои одежды и будут чисты”.

Перевод LXX в этом месте следующий:

Καὶ οὕτω ποιήσεις αὐτοῖς τὸν ἁγνισμόν αὐτῶν· περιρρανεῖς αὐτοὺς ὕδωρ ἁγνισμοῦ, καὶ ἐπελεύσεται ξυρὸν ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα αὐτῶν, καὶ πλυνοῦσι τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ καθαροὶ ἔσονται.

“И так ты сделаешь им их очищение. Ты окропишь их водой очищения, и бритва пройдет по всему телу их, и омоют они одежды их и будут чисты”.

Как мы видим, в этом месте в переводе LXX два древнееврейских слова переданы одним словом греческим. Если древнееврейский корень ḥṣ часто передается словами καθαρίζω/καθαρός или ἁγνίζω/ ἁγνισμός, то перевод слова ḥṣ как ἁγνισμός в этом месте довольно-таки необычен, хотя логически вполне обоснован: речь идет о воде, обладающей очистительной функцией. В этом месте ḥṣ хотя и употребляется в религиозном контексте, однако не обозначает жертву за грех в том смысле, как она описана в книге Левит. Речь идет, однако, о ритуальном очищении, а если понимать ḥṣ не только как грех, но и как искупление, очищение³⁸³, то контекст становится вполне понятен. Заметим, что и переводчики здесь не следуют прямому буквализму и не передают ḥṣ традиционным ἁμαρτία, но правильно понимая смысл стиха, дают вариант ἁγνισμός (“освящение, очищение”). Переводчики передают ḥṣ как ἁμαρτία прежде всего в тех контекстах, где идет речь о жертве за грех животного происхождения. А в анализируемом нами стихе говорится о ритуальном очищении левитов, за которым, однако, должно последовать жертвоприношение. И уже в следующем, 8-м стихе главы, где

³⁸³ См. выше рассуждения об этом с ссылками на работы Милгрона

говорится о принесении жертвы за грех, в LXX дается традиционный вариант перевода - ἁμαρτία. При этом справедливо замечено, что перевод LXX книги Чисел является более свободным, чем переводы остальных книг Торы, и поэтому в Числах наблюдается большая вариативность при передаче тех или иных древнееврейских слов³⁸⁴. Что касается передачи в данном стихе в МТ очистительного омовения левитов словом לָחֹץ, то Милгром замечает по этому поводу, что очистительный ритуал при помощи воды появился раньше, чем искупительная животная жертва, и обозначался тем же словом³⁸⁵.

В 21-м стихе той же 8-й главы книги Чисел манера перевода LXX схожа с манерой перевода 7-го стиха. В нем говорится об исполнении левитами обряда очищения водой. В МТ сказано וַיִּתְחַטְּטוּ הַלֵּוִיִּם (“и очистились левиты”), в LXX дается перевод - καὶ ἡγνίσαντο οἱ Λεῦῖται, древнееврейский глагол передается по-гречески как ἡγνίζω.

Что касается слова ἡγνισμός, то оно встречается в переводе LXX достаточно редко, всего 6 раз, из них 5 – в книге Чисел. В Чис. 6:5 словом ἡγνισμός передано понятие נִזְיָה (nāzîr), точнее говоря, выражение נִזְיָה נָדָר (peder nāzîr, “обет назорейства”) передано как εὐχή ἡγνισμοῦ, что является достаточно логичным, поскольку נִזְיָה означает “посвященный”. Кроме того, слово נִזְיָה может обозначать “длинные волосы”³⁸⁶. Вспомним, что назорей, человек посвятивший себя Богу, не должен был остригать или сбривать волосы³⁸⁷. Однако заметим, что в 6-й книге Чисел, где чаще всего употребляется слово נִזְיָה, по-гречески оно чаще передается как εὐχή (“обет”), однако в анализируемом 5-м стихе ему предшествует слово נָדָר, также часто передаваемое в LXX словом εὐχή, поэтому в данном стихе во избежание тавтологии переводчик прибегает к описательному обороту. Однокоренное

³⁸⁴ Wevers 1998:120-121

³⁸⁵ Milgrom 1990:158-160

³⁸⁶ Иер. 7:29

³⁸⁷ Чис. 6:5

слово מִטְרָא может обозначать “царский венец”³⁸⁸, при этом в разных книгах в этом значении переводится по-разному: в книге Исход – как *μίτρα*³⁸⁹, в исторических книгах – как *βασιλείον*³⁹⁰ или оставляется без перевода и транслитерируется как *veṣer*³⁹¹. По всей видимости, давая прямую транслитерацию, переводчик акцентирует внимание на том, что имеется в виду конкретная реалья, атрибут царской власти. Помимо этого, מִטְרָא может метафорически означать царскую власть³⁹².

Слово ἁγνισμός употребляется дважды в уже анализировавшемся нами 7-м стихе 6-й главы. Далее ἁγνισμός встречается в 19-й главе той же книги Чисел, где речь идет о принесении в жертву рыжей телицы. Отметим, что жертвоприношение рыжей телицы названо жертвой за грех³⁹³. Мы не станем подробно останавливаться на ритуале принесения в жертву рыжей телицы, подробно описанном в 19-й главе книги Чисел, отметим только один важный момент: священник, приносящий в жертву телицу, считался нечистым до вечера, и должен был для того, чтобы очиститься, омыть свои одежды и тело. Точно так же, как и в Чис. 8:7, в Чис. 19:17 словом ἁγνισμός передано древнееврейское מִטְרָא. Здесь усматриваются явные параллели с Чис. 8:7, поскольку и в ритуале очищения левитов, и в ритуале очищения священника после принесения в жертву рыжей телицы, непременно использовалась вода для омовения³⁹⁴. Однако заметим, что в переводе LXX Чис. 8:7 словом ἁγνισμός названа очистительная вода, а в Чис. 19:17 так назван пепел сожженной телицы. Как бы то ни было, переводчик книги Чисел в обоих случаях верно уловил смысл מִטְרָא как очистительной жертвы.

³⁸⁸ 2 Цар. 1:10, 4 Цар. 11:12, 2 Паралип. 23:11

³⁸⁹ Исх. 29:6

³⁹⁰ 2 Цар. 1:10

³⁹¹ 4 Цар. 11:12

³⁹² Притч. 27:24

³⁹³ Чис. 19:9,17

³⁹⁴ Milgrom 1990:438-443

В последний раз в книге Чисел существительное ἁγνισμός, а также глагол ἁγνίζω можно встретить в 31-й главе книги Чисел³⁹⁵, где также говорится о ритуальном очищении огнем и водой. В МТ говорится, что всякий может очиститься водой: מִן־הַמַּיִם הַזֵּה יִטְהַר – “водой искупительной очистится”. В LXX - τῷ ὕδατι τοῦ ἁγνισμοῦ ἁγνισθήσεται, то же самое. Однако обратим здесь внимание на манеру переводчика. В МТ даны два слова разных частей речи, хотя и со схожей семантикой очищения, искупления, при этом – слова не однокоренные. В LXX переводчик предпочел передать их словами одного корня, что создает тавтологию, однако при этом следует признать удачным тот факт, что לַחֲטָא правильно понято как очистительная жертва.

Единственный раз за пределами книги Чисел существительное ἁγνισμός можно встретить в книге пророка Иеремии³⁹⁶, где данным словом передается древнееврейское מַרְגֹּם (marəḡōm – “покой, отдых”), однако перевод LXX не отражает здесь семантику древнееврейского существительного. Как пишет Т. Мураока, в данном контексте ἁγνισμός нужно понимать, как религиозную и моральную чистоту³⁹⁷. Чем обусловлен подобный перевод в данном контексте, сказать сложно, потому что ἁγνισμός нельзя трактовать как “отдых”. Вероятно, здесь имеет место либо переводческая вольность, либо можно говорить о том, что в Vorlage, с которого сделан перевод LXX, стояло другое слово.

III.2.2.2. Ἀδικέω

Аномальные случаи перевода древнееврейского לַחֲטָא можно обнаружить и в других книгах Септуагинты. В Исх. 5:16, где надзиратели сынов Израилевых жалуются фараону на невыносимые условия работы, в МТ сказано:

³⁹⁵ Чис. 31:23

³⁹⁶ Иер. 6:16

³⁹⁷ Muraoka 2009:6

מִכֶּן אֵין נָתַן לַעֲבָדֶיךָ, וְלַבָּנִים אֲמָרִים לָנוּ עָשׂוּ; וְהִנֵּה עֲבָדֶיךָ מִכֶּם וְחֻטָּא עֲמָךְ

“Солома не выдается рабам твоим, но нам говорят: “Делайте кирпичи”. И вот рабов твоих избивают. И грех народу твоему”.

Перевод LXX следующий:

Ἀχυρον οὐ δίδοται τοῖς οἰκέταις σου, καὶ τὴν πλίνθον ἡμῖν λέγουσι ποιεῖν, καὶ ἰδοὺ οἱ παῖδες σου μεμαστῖγώνται· ἀδικήσεις οὖν τὸν λαόν σου.

“Солому не дают твоим рабам, и кирпич нам говорят делать, и вот слуги твои были избиты; и ты будешь несправедливо поступать со своим народом”.

Как мы видим, существительное לַחֲטָא здесь передано глаголом ἀδικέω вместо привычного ἁμαρτία. С чем это связано? Обратим внимание на то, что в данном месте слово употреблено не в религиозном контексте. Однако и в подобных случаях обычно в LXX оно передается как ἁμαρτία. Что касается слов со сложной основой ἀδικ-, то они передают чаще всего слова древнееврейского корня כָּשָׁ (pš‘), так существительным ἀδικία передается чаще всего в LXX слово עֲשָׂה (reša‘), относящееся к тому же семантическому полю, что и לַחֲטָא и означающее “преступление, проступок, беззаконие”, кроме того, עֲשָׂה может употребляться в значении “восстание, бунт”, а также как юридический термин – “спор о собственности”. Той же семантикой обладает и однокоренной глагол ἀδικέω. В принципе, употребление сложной основы ἀδικ- здесь оправдано, поскольку корень принадлежит к тому же семантическому полю, но перевод существительного глаголом, безусловно, является ошибкой, которую, впрочем, легко объяснить. Как известно, LXX имели дело с неогласованным еврейским текстом, и могли принять форму לַחֲטָא не за существительное, а за форму 2-го лица единственного числа мужского рода перфекта, а стоящий перед ним “vav” истолковать как waw consecutivum, что меняет значение перфекта на имперфект, и поэтому перевели привычно будущим временем.

III.2.2.3. ἱλασμός/ἐξιλασμός

Кроме того, нерегулярные случаи перевода древнееврейского לִחַטֹּף можно обнаружить в последних главах книги пророка Иезекииля. В Иез. 44:27 говорится о том, что священник будущего Храма перед тем, как войти в святыню, должен принести жертву за грех. В МТ сказано (цитирую конец стиха):

$\text{וְהָיָה כִּי יִבְרָךְ הַכֹּהֵן אֶת הָעָם וְהָיָה לִחַטֹּף אֶת הַזֶּהָבִית$

“Да принесет он свою жертву за грех”, - сказал Господь Яхве”.

Перевод LXX:

...προσοίσουσιν ἱλασμόν, λέγει Κύριος ὁ Θεός.

“Принесут они умиловительную (жертву)”, - говорит Господь Бог”.

Во-первых, мы можем заметить, что LXX, в отличие от МТ, использует здесь множественное число вместо единственного. Во-вторых, לִחַטֹּף передается здесь словом ἱλασμός. Слово ἱλασμός в LXX обычно передает древнееврейское כִּפּוּרִים (kiprûîm) – “очищение”. Вообще в LXX заметна тенденция перевода слов древнееврейского корня כפר (kpr) словами, производными от глагольного корня ἱλασκ- (глаголы ἱλάσκομαι, ἐξιλάσκομαι, существительные ἱλασμός, ἐξιλασμός, ἱλαστήριον). Что касается еврейского глагола כָּפַר , не имеющего породы Qal, то он буквально означает “покрывать”. Данный корень встречается и в других семитских, языках: например, арабское kafara (“покров”), вавилонское kurruḡi (“покров, очищение”)³⁹⁸. Есть гипотеза, что кораническое kaffara (“милость Аллаха”), употребленное в 5-й (“Аль-Маида”)³⁹⁹ и 8-й (“Аль-Анфаль”)⁴⁰⁰ сурах, было заимствовано из

³⁹⁸ Lang 1995:288

³⁹⁹ 5:12

⁴⁰⁰ 8:29

иудаизма⁴⁰¹. В МТ зафиксирован ряд слов корня: глагол כָּפַר (“покрывать, метафорически – очищать”), существительное כַּפֹּתֶיךָ (kapporet, “крышка ковчега завета”), то есть – то, что покрывает, также это слово может означать “очищение”. Отсюда – название иудейского праздника Йом-Киппур, “день очищения”.

Все эти слова передаются в LXX при помощи корня ἱλασκ-, даже крышка ковчега Завета по-гречески обозначается как ἱλαστήριον, хотя в данном случае семантика древнееврейского корня отражена явно неверно.

Вообще существительные и глаголы древнегреческого корня ἱλασκ- отражают скорее идею умилоствления, чем очищения⁴⁰². Однако есть в греческой литературе ряд контекстов, в которых на первый взгляд речь может идти об очищении. Что наиболее интересно, данные контексты обнаруживаются прежде всего в эллинистической литературе и эпиграфике, следовательно, относятся ко времени, близкому к созданию перевода LXX. Так, во 2-й песни “Аргонавтики” царь Лик, радушно принимающий аргонавтов, говорит следующее:

Νόσφι δὲ Τυνδαρίδαις, Ἀχερουσίδος ὑψόθεν ἄκρης

εἴσομαι ἱερὸν αἰπύ, τὸ μὲν μάλα τηλόθι πάντες

ναυτίλοι ἄμ πέλαγος θεεύμενοι ἱλάσσονται⁴⁰³

Здесь глагол ἱλάσκομαι имеет при себе прямое дополнение ἱερὸν (“святилище, храм”). Брейтенбах, цитируя это место, утверждает, что у Аполлония речь идет о ритуальном очищении храма, а ἱλάσκεσθαι следует понимать в значении καθαρίζειν (“очищать”)⁴⁰⁴. Аналогичный пример можно

⁴⁰¹ Lang 1995:289

⁴⁰² LSJ 1996, s.v. ἱλάσκομαι

⁴⁰³ Для Тиндаридов же я наверху Ахеронтского мыса

Храм высокий воздвигну, И на море все мореходы,

Издали видя его, поклоняться им станут в грядущем (Перевод Г.Ф. Церетели).

⁴⁰⁴ Breitenbach 1989:85.

найти у Посидиппа, чьи строки цитируются в сочинении Афинейя “Пирующие мудрецы” (7.318d):

Τοῦτο καὶ ἐν πόντῳ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέλφου
Κύπριδος ἰλάσκεσθ' ἱερὸν Ἀρσινόης⁴⁰⁵.

И в издании фрагментов Колина и Бастианини⁴⁰⁶, и в русском переводе, процитированном по ссылке выше, глагол ἰλάσκεσθαι понимается в значении “приносить жертвы”, возможно, очистительные. Однако в двух приведенных местах из античных авторов из контекста никак не явствует, что речь идет об очистительных обрядах или жертвоприношениях. Скорее всего, греческий глагол у Аполлония и Посидиппа следует понимать в обычном значении “оказывать милость”. Дирк Бюхнер в недавней подробной статье, посвященной анализу древнегреческого корня в переводе Пятикнижия, останавливаясь на употреблении корня у античных авторов, пишет, что в обоих случаях речь идет скорее о милости, то есть “почтении”, проявляемом по отношению к богам или героям и в доказательство приводит параллельное место из Геродота (4.7), где говорится о почтении к храмовому золоту⁴⁰⁷.

Более интересна надпись с мыса Сунион в Аттике⁴⁰⁸, где говорится о почитании бога Мена. В 15-й строке надписи читаем:

ὅς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσῃται, ἀμαρτίαν
ὀφειλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι.

Надпись датируется серединой II в. н.э.⁴⁰⁹ Данная надпись примечательна тем, что в ней глагол ἐξειλάσασθαι соседствует с существительным ἀμαρτία и таким образом, можно было бы предположить, что в древнегреческом языке

⁴⁰⁵ В храм Филадельфовой славной жены Арсинои-Киприды
Морем и сушей нести жертвы спешите свои (Перевод Н.Голинкевича).

⁴⁰⁶ Colin, Bastianini 2002:153

⁴⁰⁷ Büchner 2010b:242.

⁴⁰⁸ IG² 1366

⁴⁰⁹ Sokolowski 1969:106.

вне LXX корень ἰλάσκ- может нести в себе семантику очищения, избавления от греха. Хорсли предлагает следующий перевод надписи⁴¹⁰.

“Всякий, кто вторгается или вмешивается во владения бога, да навлечет на себя грех против Мена Тирана, который он не сможет искупить”.

Примечательно также то, что в этой надписи говорится о жертвах, которые нужно принести Мену Тирану. Поэтому невольно напрашивается сопоставление данной надписи с иудейскими практиками, описанными в книге Левит и возникают мысли об очистительной функции жертвы в Древней Греции.

Однако здесь не все так просто. Во-первых, надпись, как уже было сказано, датируема II в. н.э., то есть временем уже после создания перевода LXX. Во-вторых, все же неочевидна трактовка глагола ἐξιλάσασθαι как “искуплять”. Как убедительно доказывает Дирк Бюхнер, здесь речь идет не об очищении от греха, но об умилоствлении бога Мена⁴¹¹. Ученый обращает внимание на то, что в других надписях, где идет речь о почитании бога Мена, в основном, в надписях из Лидии, прямым объектом глагола ἐξειλάσασθαι является преимущественно слово θεός (“бог”), таким образом, основной функцией жертвоприношений Мену является умилоствление божества, а не искупление жертвователя от грехов. Что касается относительного местоимения ἧν в надписи из Суниона, то исследователь рассматривает его как анаколуф⁴¹².

Таким образом, нельзя говорить о том, что существительные корня ἰλάσκ- в небиблейском греческом языке несут в себе семантику очищения от греха. Следовательно, подобное значение глаголы и существительные данного корня приобретают в LXX.

⁴¹⁰ Horsley 1978:21.

⁴¹¹ Büchner 2010b: 247.

⁴¹² Ibid.

Возникает вопрос, почему все же древнееврейский корень כפר в LXX передается словами корня ἰλάσκ-? Каким образом рассматриваемый корень в LXX приобрел подобное значение? Как указывает Дирк Бюхнер, ключевым здесь является перевод Быт. 32:20, где Иаков собирается умиловить Исава дарами⁴¹³. В этом месте в древнееврейском тексте употреблен глагол כפר, а в LXX – глагол ἐξίλάσασθαι. Как уже было сказано, первое значение древнееврейского корня – “покрывать”. Так, в Быт. 6:14, где говорится о строительстве Ноева Ковчега, глагол означает – “покрывать смолой, осмаливать”. Таким образом, семантика древнееврейского корня связана с покрытием, залатыванием прорех. В этом же смысле можно метафорически трактовать данный корень и в Быт. 32:20. Таким образом, у него можно заметить значение “умиловить”. Затем, в Жреческом кодексе, корень כפר приобретает значение “искупления”⁴¹⁴, и в подобных случаях в переводе LXX греческое слово приобретает несвойственное ему значение.

Чем можно объяснить передачу לַחֲטָאָתָא как ἰλασμός в 44-й главе книги Иезекииля? Вероятно, подобный перевод можно обосновать тем, что в главе описан ритуал, сходный с ритуалом праздника Йом-Киппур, обязательным элементом которого было принесение жертвы за грех⁴¹⁵. Таким образом, и здесь LXX точно передали смысл жертвы за грех как искупительной.

Та же переводческая манера прослеживается и в 43-й главе (19-й стих) Иезекииля, где לַחֲטָאָתָא передается как ἐξίλασμός. При этом отмечается, что в LXX сохранена игра слов, присущая и древнееврейскому тексту: переводчик сосредоточил внимание на употреблении термина לַחֲטָאָתָא в данном стихе и глагола חָטָא в следующем, двадцатом стихе (в LXX передан как ἐξίλάσασθαι)⁴¹⁶.

⁴¹³ Büchner 2010b:252.

⁴¹⁴ Лев. 1:4, 4:20, 26,31,35, 5:6 и т.д.

⁴¹⁵ Чис. 29:11

⁴¹⁶ O'Hare 2010:151

Помимо жертвы за грех, к разряду искупительных относится также жертва повинности. Собственно говоря, жертва повинности может рассматриваться как особая разновидность жертвы за грех⁴¹⁷. Однако, в отличие от жертвы за грех, жертва повинности приносилась за грехи, совершенные неосознанно, по неведению. В отдельных случаях в дополнение к жертве повинности приносящий ее уплачивал еще 20%-ный налог тому человеку, против которого согрешил приносящий жертву повинности⁴¹⁸.

В. ЖЕРТВА ПОВИННОСТИ

III.3.

Значение термина אָשָׁם ('āšām)

В МТ жертва повинности передается слово אָשָׁם ('āšām) восходящим к трехсогласному корню אָשָׁם ('šm) В Ветхом завете этот корень встречается 103 раза. Помимо упомянутого существительного אָשָׁם зафиксировано также синонимическое существительное женского рода אָשָׁמָה, прилагательное אָשָׁם ('āšēm, “виновный”) и глагол состояния אָשָׁם ('āšēm, “быть виновным”). Корень засвидетельствован в других семитских языках. Среди родственных слов следует назвать арабский глагол 'aṭima (“совершать грех, проступок”), а также однокоренное существительное 'iṭm (“грех, проступок”). Эти слова часто встречаются и в доисламской арабской поэзии, и в Коране⁴¹⁹. Долгое время считалось, что подобный корень есть в эфиосемитских языках. Однако сейчас соотнесение амхарского ḥašāmā и тигре ḥašāmā с рассматриваемым

⁴¹⁷ Лев. 5:17

⁴¹⁸ Лев. 5:16-24

⁴¹⁹ Ringgren 1966 101-103

древнееврейским корнем вызывает большие споры⁴²⁰. В 1964 году Келлерман предложил гипотезу, согласно которой 'tm , зафиксированное в угаритских религиозных текстах из Рас-Шамра, родственно древнееврейскому נִשָּׂא ⁴²¹. Отметим, что в угаритских документах слово используется для обозначения жертвоприношения овец и лошадей. Однако не все согласны с данной гипотезой. Некоторые исследователи считают, что слово было заимствовано в угаритский из хурритского языка⁴²².

В Ветхом Завете существительное נִשָּׂא имеет два основных значения: 1) “вина, провинность” 2) *terminus technicus* для обозначения жертвы повинности.

В первом значении корень в МТ встречается нечасто. נִשָּׂא Глагол в значении “быть виновным” можно обнаружить в книге Судей, в 21-й главе, где рассказывается комическая история о похищении людьми из колена Вениаминова девушек из города Шило (в Синодальном переводе - Силом). Старейшины дают совет похитить сынам Вениаминовым силомских девиц и при этом говорят, что если отцы или братья похищенных девушек придут к старейшинам с жалобой на сынов Вениаминовых, то старейшины скажут, что отцы девушек **виновны** в том, что не дали вениаминитянам жен во время войны⁴²³.

Помимо этого, во 2-й книге Паралипоменон говорится, что повинность является нарушением завета, конкретно – споров с братьями “о кровопролитии, законе, заповеди, указах и о правосудии”⁴²⁴. В МТ в данном контексте также использован глагол נִשָּׂא .

⁴²⁰ KBL2 92b

⁴²¹ Kellerman 1964

⁴²² Von Soden 1967:294

⁴²³ Суд. 21:22

⁴²⁴ 2 Паралип. 19:10

Существительное חַטָּאת в значении “вина” можно обнаружить в Пс. 34:21-22, где четко виден контраст между искуплением вины и наказанием за проступок.

В большинстве контекстов древнееврейский термин обозначает жертву повинности (так – в Синодальном переводе, в Вульгате – *sacrificium pro delicto*, в английских переводах – *guilt offering*, *trespass offering*, в немецком Лютеровском переводе – *Schuldopfer* и т.д.). Рендторфф предлагает вариант перевода *Schulddarbringung*⁴²⁵ Ряд исследователей, основываясь на том, что необходимым элементом жертвы повинности являлась 20%-ная компенсация ущерба, предлагают переводить термин как “жертва возмещения”⁴²⁶ (в переводе РБО 2011 года – “возместительная жертва”).

III.4.

Передача термина חַטָּאת в LXX

III.4.1. Регулярные случаи - πλημμέλεια, ἁμαρτία

В LXX древнееврейский корень חַטָּאת чаще всего переводится словами сложной основы πλημμελ- (глагол πλημμελέω, существительные πλημμέλεια, πλημμέλημα, πλημμέλησις и прилагательное πλημμελής). Для передачи термина חַטָּאת самым часто используемым вариантом перевода является слово πλημμέλεια. Оно является композитным и образовано от предлога πλήν (“кроме”) и существительного μέλος (“песня”). Первоначальное значение слова πλημμέλεια связано с музыкой. Музыкальный термин πλημμέλεια означает фальшивую, неправильно взятую ноту⁴²⁷ и является антонимом слова ἑμμέλεια (“стройность, благозвучие”). Данная этимология является

⁴²⁵ Rendtorff 1985: 195

⁴²⁶ Marx 1988:188, Milgrom 1976:119

⁴²⁷ LSJ 1996:1418

фактически устоявшейся⁴²⁸. Однако предпринимались и другие попытки объяснения значения слова. Так, блаженный Августин ошибочно возводит этимологию слова к глаголу μέλω (“заботить”)⁴²⁹. Кроме того, слово πλημμέλεια у многих античных авторов употребляется в метафорическом смысле и означает “оплошность, ошибку, заблуждение”. У античных авторов встречаются следующие слова сложной основы πλημμέλ-: глагол πλημμελέω, существительные πλημμέλεια и πλημμέλημα, прилагательное πλημμελής и наречие πλημμελῶς. Пример употребления слова πλημμέλεια в “Апологии Сократа” Платона:

Καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν⁴³⁰

“И эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была”⁴³¹.

Речь здесь идет о судебной ошибке. Иногда πλημμέλεια может означать ошибку в метрике⁴³², непочтение к богам⁴³³ и т.д. Одним словом, πλημμέλεια в античной литературе означает ошибку, зачастую несознательную. Подробный анализ семантики корня πλημμελ- можно найти в недавней статье Бюхнера⁴³⁴

В LXX словом πλημμέλεια обозначается часто и жертва повинности. Причем в данном случае можно увидеть параллели с переводом термина לַחֲטָא. Точно также, как и ἁμαρτία, πλημμέλεια в контекстах, связанных с жертвоприношением, употребляется в несвойственном для данного слова в греческом языке значении и представляет собой семантическую кальку. И точно так же, как и в случае жертвы за грех, переводчики различают те контексты, где ὀψις употребляется в значении “вина” и те места, где слово

⁴²⁸ Beekes 2010:1209

⁴²⁹ Quaest. in Lev. III.20

⁴³⁰ Apol. 22e

⁴³¹ Перевод В.Соловьева

⁴³² Plu. 2.396d

⁴³³ Arist. VV 1251a31

⁴³⁴ Büchner 2013: 534-537.

используется в качестве технического термина жертвоприношения. В последнем случае используются описательные обороты “τὸ τῆς πλημμελείας” или “περὶ τῆς πλημμελείας”⁴³⁵.

В LXX встречается также существительное πλημμέλῃσις. Оно, в отличие от других слов рассматриваемой сложной основы, за пределами LXX больше нигде не зафиксировано. Люст считает данное слово неологизмом⁴³⁶. И в самом переводе LXX данное слово встречается всего три раза⁴³⁷.

Иногда חַטָּאת передается существительным ἁμαρτία или глаголом ἁμαρτάνω, также имеющими значение греха. Как было подробно сказано выше, ἁμαρτία в основном служит для перевода технического термина חַטָּאת. Однако жертва повинности представляет собой вариант жертвы за грех, и поэтому понятно, что в сознании переводчиков эти жертвы часто воспринимались, как явления одного порядка. Современный исследователь Мешель справедливо пишет, что часто термины חַטָּאת и חַטָּאת в МТ являются синонимичными и порой между ними не проводится ясного различия⁴³⁸.

Чаще всего основа ἁμαрт- используется для передачи חַטָּאת в исторических книгах Библии. Однако подобные примеры можно обнаружить и в Пятикнижии. Проанализируем Лев. 5:7: в этом стихе неимущим людям дается предписание приносить в жертву двух горлиц либо голубиных птенцов. В МТ в данном месте текст следующий:

וְאִם לֹא תִגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׁהָיָה בְּיָדוֹ אֶת אֶשְׁמוֹ אֶשְׁרֵי חֲטָאתוֹ
שְׁתֵּי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בָנִי - יוֹנָה לִיהוָה אֶחָד לְחֲטָאתוֹ וְאֶחָד לְעֹלָה

“И если он не может принести овцы, то пусть он принесет חַטָּאת за то, что согрешил: двух горлиц и двух птенцов голубиных для Яхве, одних в жертву за грех, а других во всесожжение”.

⁴³⁵ Подробный анализ словоупотребления см. в Daniel 1966:141-161

⁴³⁶ Lust 2003, s.v

⁴³⁷ Дважды – в Лев. 5:19 и в Езд. 10:19

⁴³⁸ Meshel 2014:121

Данный контекст чрезвычайно интересен, поскольку в данном стихе встречается сразу несколько терминов жертвоприношения, связанных между собой. Вызывает интерес использование здесь слова נָשָׂא и само выражение $\text{נָשָׂא לַיהוָה מִנְחָה}$, нигде больше в Библии не встречается. В данном месте термин נָשָׂא явно использован в контексте жертвоприношения. Однако сама конструкция необычна, прежде всего, грамматически. В анализируемой конструкции встречается союз אֲשֶׁר ('ăšer), который, как известно, чаще всего вводит определительное предложение. Однако здесь, видимо, его следует понимать каузально⁴³⁹. Такое употребление в МТ встречается нечасто, однако все же зафиксировано: в качестве параллельного места можно привести 11-й стих этой же главы, где встречается выражение “(принести) жертву свою, так как он согрешил”

($\text{קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר הָטָא}$). Кроме этого, следует отметить Быт 31:49, где интерпретируется одно из названий холма (Мицпа), на котором Лаван заключил союз с Иаковом:

$\text{וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר יִצְחָק יְהוָה בֵּינִי וּבֵינָךְ}$

“И [другое название холма] – Мицпа, потому что он сказал: “Пусть надзирает Яхве за мной и за тобой [дословно - “между мной и между тобой”]”. Здесь אֲשֶׁר также употребляется в каузальном смысле.

То есть данное выражение стиха 7-го нужно понимать следующим образом: “пусть он принесет жертву повинности, поскольку согрешил”. Обратим внимание, что נָשָׂא здесь стоит рядом с глаголом הָטָא , таким образом, видна синонимия двух корней. Заметим также, что попытки интерпретировать נָשָׂא в данном месте как компенсацию или возмещение ущерба сейчас в основном отвергнуты, поскольку נָשָׂא больше нигде в Библии не обозначает компенсацию в чистом виде, когда употребляется с глаголом נָשָׂא в каузативной породе Hiph'îl , а указывает на вид жертвоприношения, частью которого являлась данная компенсация. В

⁴³⁹ Meshel 2014:125

данном стихе речь идет явно о термине жертвоприношения. Интересно также то, что זָחַל здесь соотносится с другими жертвами: жертвой за грех (זָחַל) и жертвой всесожжения (זָחַל). Действительно, жертва повинности имеет с ними много общего: что касается жертвы за грех, то ее ритуал почти полностью совпадает с ритуалом жертвы повинности, а у жертвы всесожжения общим с жертвой повинности является тот факт, что в обоих случаях кровь наносилась на рога жертвенника.

Не менее интересна интерпретация данного стиха в LXX:

Ἐὰν δὲ μὴ ἰσχύῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ τὸ ἱκανὸν εἰς τὸ πρόβατον, οἴσει περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, ἧς ἤμαρτε, δύο τρυγόνας, ἢ δύο νεοσσοὺς περιστερῶν Κυρίῳ, ἓνα περὶ ἁμαρτίας καὶ ἓνα εἰς ὀλοκαύτωμα.

“А если не способна рука его на овцу, он принесет за грех свой, которым он согрешил, двух горлиц и двух птенцов голубей Господу, одного за грех, а другого – во всесожжение”.

Здесь и זָחַל , и זָחַל переданы словами сложной основы ἁμαρτ- . На основании того, что здесь дается ἁμαρτία вместо традиционного πλημμέλεια , предполагается, что в Vorlage текст был иным, и в Biblia Hebraica Stuttgartensia в критическом аппарате предложена эмендация זָחַל זָחַל זָחַל вместо זָחַל זָחַל זָחַל . Однако подобное исправление вызывает споры. Предполагается, что в данном случае в переводе происходит простая контаминация двух еврейских терминов, поскольку жертва повинности является разновидностью жертвы за грех⁴⁴⁰. Кроме того, если принять подобную эмендацию, то нарушается логика повествования: выражение זָחַל זָחַל זָחַל никогда в Ветхом Завете не употребляется применительно к жертве за грех, но исключительно по отношению к самому греху - “грех, которым он согрешил”. Здесь же явно подразумевается культовый контекст. Заметим, что при переводе в LXX меняется смысл: исходя из LXX, можно понять, что имеется в виду сам грех, а

⁴⁴⁰ Meshel 2014:125

не жертва за грех, таким образом, переводчики проигнорировали техническое значение термина, и даже встречающийся здесь же предлог *περί*, употребляющийся в контекстах, связанных с жертвоприношением, в данном случае на это не указывает. Заметим также, что и в параллельном 11-м стихе той же книги *קָרְבָּנוֹ שֶׁשָּׂאָה־קָרְבָּן* в LXX передано неверно: *καὶ οἴσεται τὸ δῶρον αὐτοῦ, περὶ οὗ ἥμαρτε* не отражает смысл древнееврейского текста, и более того, подобный прямой буквализм (“и принесет дар свой, которым он согрешил”) в данном случае оказывается лишенным логического смысла.

III.4.2.

Нерегулярные случаи

III.4.2.1. ἄγνοια

Обратимся к нерегулярным случаям перевода древнееврейского термина *נִשְׁכָּח*. Иногда оно передается в LXX как *ἄγνοια*. Слово *ἄγνοια* (встречается также староаттический вариант *ἀγνοία*) образовано от глагола *γινώσκω* (“знать”) и буквально означает “незнание, неведение”, и находится в семантическом ряду слов, рассмотренных нами при анализе жертвы за грех. У античных авторов слово означает не только незнание определенных вещей, но может означать также незнание вообще, и следовательно - необразованность, бескультурье⁴⁴¹, и является синонимом таких слов, как *ἀμαθία* и *ἀπαιδευσία*⁴⁴². Понятие *ἄγνοια* у Платона является антонимом к таким словам, как *γνώσις*, *σοφία* и *ἐπιστήμη*, обозначающим знание и мудрость. Согласно учению стоиков, *ἄγνοια* является выражением слабости и источником бед, в то время как источником добродетелей является

⁴⁴¹ Kittel 1985, s.v.

⁴⁴² Plat. Theaet., 176c, Prot. 360b

ἐπιστήμη⁴⁴³. В древнегреческой трагедии ἄγνοια может означать роковое незнание и следовательно, роковую ошибку. Так, в трагедии Эсхила “Агамемнон” этим словом обозначен роковой поступок Фиеста, который, обманутый Атреем, съел мясо собственных детей, не зная об этом⁴⁴⁴. Рассматриваемое слово также может означать ошибку, оплошность вообще, и, что примечательно, может соотноситься со словами сложной основы ἄμαρτ-. Так, у Ксенофонта зафиксировано выражение “ἄγνοια ἐξαμαρτάνειν”⁴⁴⁵. Кроме того, ἄγνοια еще может являться юридическим термином и означать незнание закона, а древнегреческая юридическая формула κατ’ ἄγνοιαν соответствует латинской судебной формуле per ignorantiam⁴⁴⁶.

В LXX ἄγνοια передает слова שגגָה (šəgâgâ, “ошибка, заблуждение”)⁴⁴⁷, פֶּשַׁע (peša‘, “проступок, преступление, беззаконие”)⁴⁴⁸, а также интересующую нас лексему חֲטָאָה. Чаше всего חֲטָאָה передается как ἄγνοια в книге пророка Иезекииля, в последних главах, начиная с сороковой⁴⁴⁹. Например, в Иез. 40:39 читаем в МТ:

וּבְאֵלֶּם הַשַּׁעַר, שְׁנַיִם שְׁלֹחָנוֹת מִפּוֹ וּשְׁנַיִם שְׁלֹחָנוֹת מִפּוֹ לְשִׁחוּט אֲלֵיהֶם הָעוֹלָה

וְהַחֲטָאָה וְהַשְּׂחָט

“И в притворе ворот находятся два стола с одной стороны, и два стола – с другой, чтобы закалывать на них жертву всесожжения, жертву за грех и жертву повинности”.

Перевод данного места в LXX следующий:

⁴⁴³ Diog. Laert. VII, 93

⁴⁴⁴ Ag. 1596

⁴⁴⁵ Cyr. 3.1.38

⁴⁴⁶ Polyb. 12.12, 4 и 5. Анализ юридического термина см. в Steinleiter 1913:43

⁴⁴⁷ Лев. 22:14

⁴⁴⁸ Пс. 24:7

⁴⁴⁹ Иез. 40:39, 42:13, 44:29, 46:20

38 τὰ παστοφόρια αὐτῆς καὶ τὰ θυρώματα αὐτῆς καὶ τὰ αἰλαμμο αὐτῆς ἐπὶ τῆς
πύλης τῆς δευτέρας ἔκρυσις, 39 ὅπως σφάζουσιν ἐν αὐτῇ τὰ ὑπὲρ ἁμαρτίας καὶ τὰ
ὑπὲρ ἀγνοίας·

“Ее комнаты для священников, и ее ворота, и ее улам, на вторых воротах
место для стекания крови, чтобы закалывать на нем жертвы за грех и жертвы
повинности”.

Как нетрудно заметить, перевод LXX в данном случае радикально отличается от Масоретского текста. Во-первых, здесь иное разделение на стихи, и произведена контаминация. Часть стиха 38-го в LXX взята из того же стиха в МТ, где говорится о священнических комнатах и воротах. Во-вторых, используется слово ἔκρυσις (в LXX – ἡραx legomenon)⁴⁵⁰, которое передает, по всей видимости, וְיִטְּלוּ (“и они омоют” (жертву всесожжения от крови); ἔκρυσις, по всей видимости, может означать место для стока крови (от глагола ἐκρέω). Предполагается, что в этом месте речь идет о ритуальном омовении жертвы⁴⁵¹. В знаменитом письме Аристее Филократу (параграфы 88-91), сообщается, что во Втором Храме имелась также целая сеть мелких каналов для стока крови жертвенных животных. Возможно, что эта деталь связана также с тем, что перевод LXX, созданный в эпоху Второго Храма, отразил реалии, присущие конкретно этому храму, в частности, ритуальное стекание (ἔκρυσις) жертвенной крови в источники⁴⁵². Кроме того, в стихе встречается прямая транслитерация древнееврейского слова עֹלָם (’ulām, “столб, притвор”) как αἰλαμμο. Транслитерацию можно объяснить тем, что здесь отражается специфическое слово из культовой лексики (“притвор храма”). Причем в данном месте дается необычная транслитерация, транслитерируется не только само слово, но и соединенный с ним

⁴⁵⁰ Слово ἔκρυσις встречается в “Географии” Страбона и означает впадение реки в озеро или море (1.3.6). В LXX глагол ἐκρέω встречается во Втор. 28:40 и в Ис. 64:5. В Иез. 40:40 встречается слово того же корня רֹאץ

⁴⁵¹ O’Hare 2010:92

⁴⁵² Ibid.97

местоименный суффикс 3-го лица единственного числа, который отсутствует в МТ в 39-м стихе, но присутствует в стихе 38-м. Обратим внимание также на то, что в LXX ничего не говорится о столах, на которых должны были закалываться жертвы, то есть жертвы в LXX закалываются не на столах, а в самом притворе, на месте стока крови. Почему здесь не упоминаются столы для заклания жертв (в LXX שֻׁלְחָן (šulḥān) обычно передается словом τράπεζα)? Удовлетворительного объяснения этому нет. О'Хар предполагает, что это сознательная вольность переводчика, для которого было важно подчеркнуть, что жертвоприношение происходит именно в притворе⁴⁵³.

Наконец, чем объяснить здесь передачу שֻׁלְחָן как ἄγνοια? Прежде всего обратим внимание на то, что часто нестандартные эквиваленты для древнееврейских терминов жертвоприношения даются именно в книге пророка Иезекииля. Сюзанна Даниэль заметила по этому поводу, что в книге пророка Иезекииля часто даются нестандартные эквиваленты для древнееврейских слов, зафиксированные в Пятикнижии, а часто совершенно иные эквиваленты, и это связано, видимо, с тем, что переводчика не удовлетворяют стандартные схемы⁴⁵⁴. Точно так же, как и в случае жертвы за грех⁴⁵⁵, для перевода слова, обозначающего жертву повинности, переводчик Иезекииля использует другие слова. Заметим, правда, что в этом же стихе жертва за грех обозначается традиционным словом ἁμαρτία, в то время как жертва повинности в переводе книги Иезекииля ни разу не обозначена традиционным πλημέλεια. Сюзанна Даниэль также высказывает гипотезу, согласно которой ἄγνοια может обозначать не просто ошибку или оплошность, допущенную по неведению, но конкретно означает проступок, допущенный по отношению к ближнему⁴⁵⁶. В качестве аргумента исследовательница приводит место из книги премудрости Иисуса, сына

⁴⁵³ O'Hare 2010:94

⁴⁵⁴ Daniel 1966:321

⁴⁵⁵ См. Иезек. 43:19, 44:27

⁴⁵⁶ Daniel 1966:323-325

Сирахова⁴⁵⁷, которая, возможно, была создана примерно в одно время с переводом книги пророка Иезекииля и где ἄγνοια как раз используется в смысле обиды, причиненной ближнему. Исследовательница также полагает, что на переводчика Иезекииля мог оказать влияние перевод Лев. 5:18 и 22:14, где ἄγνοια употреблено в том же значении. Так это или нет, сказать трудно. Можно только строить гипотезы. Однако, как бы то ни было, ясно, что переводческая манера в книге Иезекииля отличается от стандартной схемы перевода Пятикнижия. Обратим внимание также на то, что здесь для обозначения жертвы повинности также вводится описательный оборот, однако с предлогом ὑπέρ вместо традиционного περὶ. Предлог ὑπέρ с названиями видов жертвоприношения засвидетельствован также в Иез. 43:22,25, 44:29, 45:17,22,23,25, 46:20. Однако в ряде мест в переводе Иезекииля встречается традиционное περὶ: 42:13, 43:19, 21. Данная вариативность также говорит о своеобразии переводческой манеры в LXX книги Иезекииля.

Вместе с тем, передачу אָפִּיחַ как ἄγνοια можно обнаружить и в Пятикнижии, в переводе книги Бытия⁴⁵⁸, где рассказывается история Исаака и Ревекки, обнаруживающая удивительные параллели с историей о пребывании Авраама и Сарры в Египте⁴⁵⁹: во время голода Исаак перебирается в Герар к филистимскому царю Авимелеху, и точно так же, как Авраам Сарру, Исаак называет Ревекку своей сестрой. Однако Авимелех догадался, что Ревекка – жена Исаака. Узнав об этом, царь говорит:

מָה – תַּאֲשִׁיחַ לָנוּ; כִּמְעַט שָׁכַב אֶחָד הָעָם אֶת – אִשְׁתּוֹ, וְהִבֵּאתָ עָלֵינוּ אָשָׁם.

“Что ты сделал с нами? Ведь едва не возлег один из народа с женой твоей, и ты навел бы на нас грех”.

⁴⁵⁷ Сир. 28:7

⁴⁵⁸ Быт. 26:10

⁴⁵⁹ Быт. 12:10-20

Перевод LXX в этом месте следующий:

Τί τοῦτο ἐποίησας ἡμῖν; μικροῦ ἐκοιμήθη τις ἐκ τοῦ γένους μου μετὰ τῆς γυναικός σου, καὶ ἐπήγαγες ἅν ἐφ' ἡμᾶς ἄγνοιαν.

“Что же ты сделал нам? Почти возлег один из рода моего с женой твоей, и ты ввел бы нас в заблуждение”.

Перевод LXX в данном месте почти точно отражает древнееврейский оригинал, единственным отличием является то, что в МТ сказано просто “из народа”, а в LXX – “из рода моего”, однако это не столь значительная деталь, поскольку и так подразумевается, что кто-то едва было не взял жену из народа филистимского. Отметим также, что древнееврейское **עַם** (“народ”), традиционно передаваемое в LXX как **λαός**, здесь переведено как **γένος**. Вероятно, выбор данного эквивалента обусловлен тем, что речь идет о языческом народе, а словом **λαός** обычно обозначается народ Израиля. Интересно в данном контексте употребление слова **ἄγνοια** вместо традиционного **πλημμέλεια**. Здесь оно представляется вполне логичным, поскольку речь идет о проступке, совершенном (точнее говоря – едва не совершенном) по незнанию, так как Исаак не сказал, что Ревекка – его жена. Давая подобный эквивалент, переводчик акцентирует внимание не просто на том, что поступок Исаака мог ввести народ в грех, но на том, что данная оплошность могла бы быть допущена по неведению, неосознанию факта супружеской связи между Исааком и Ревеккой. Заметим, что данное место из книги Бытия – редкий пример, где **עַם** в МТ встречается в контексте, не связанном с культом. При этом, как подчеркивает Брэйфорд в комментарии к книге Бытия, сам Авимелех не имел отношения ни к возможному греху (**ἁμαρτία**), ни к возможной трагической оплошности (**ἄγνοια**), связанной с поступком Исаака⁴⁶⁰. Тем не менее, Авимелех велит народу не трогать ни

⁴⁶⁰ Brayford 2007:347

Исаака, ни Ревекку, а те, кто не послушает повеление царя, должны быть немедленно казнены.

III.4.2.2. Βάσανος

Интересный вариант перевода можно обнаружить также в 1-й книге Царств (1-й книге Самуила)⁴⁶¹. В 5-й главе книги повествуется о том, что филистимляне украли у израильтян Ковчег Завета и перенесли его в Ашдод (в Синодальном переводе - Азот), и за это Бог поразил филистимлян: у них по всему телу выросли наросты. В LXX также сказано, что земля филистимская подверглась при этом нашествию мышей (например, в LXX – 1 Цар. 6:1 - καὶ ἐξέζεσεν ἡ γῆ αὐτῶν μύας), о чем не сказано в Масоретском тексте. Однако в 6-й главе филистимские жрецы советуют гражданам ради искупления своей вины принести жертву повинности, состоящую из пяти золотых наростов и пяти золотых мышей, по числу филистимских городов. Эти золотые изваяния наростов и мышей должны были быть отправлены в землю Израиля вместе с Ковчегом Завета. С чем связано упоминание мышей? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Вероятнее всего, упоминание мышей связано с тем, что именно грызуны были разносчиками заразы, как предполагает Боднер в современной комментарии к 1-2 книгам Царств (Самуила)⁴⁶². Это могли быть мыши или чумные крысы. LXX также, в отличие от МТ, конкретизирует симптомы болезни: в переводе Семидесяти сказано, что наростами были поражены седалища филистимлян (1 Цар. 5:9 - καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἑδρας αὐτῶν). Другой вопрос – упоминалось ли нашествие мышей в Vorlage? Данный вопрос остается риторическим. На него можно ответить двояко. Быть может, в Vorlage о нашествии мышей ничего не упоминалось, однако оно подразумевалось, поскольку мыши –

⁴⁶¹ 1 Цар. 6:3,8,17

⁴⁶² Bodner 2009:57

переносчики эпидемии, а LXX лишь внесли интерполяцию, конкретизировав контекст, либо все же нашествие мышей упоминалось в Vorlage, с которого был сделан перевод LXX. Относительно возможных вариантов можно лишь строить гипотезы.

Теперь обратимся непосредственно к тексту, к месту, где говорится о жертве повинности. В МТ в 1 Цар. 6:3 сказано:

וַיֹּאמְרוּ אֵם - מַשְׁלָחִים אֵת - אַרְוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רִיקָם כִּי הָשִׁב תְּשִׁיבוּ לוֹ

אֲשָׁם; אִז תִּרְפְּאוּ וְנוֹדַע לָכֶם; לָמָּה לֹא תִסּוּר יָדוֹ מִכֶּם

“И сказали: “Если вы отошлете ковчег Бога Израилева, не отсылайте его пустым, но принесите непременно ему жертву повинности. Тогда вы исцелитесь, и вам станет известно, что рука Его не отступит от вас”.

Золотые изваяния наростов и мышей названы здесь словом **אֲשָׁם**, то есть трактуются как жертва повинности, что является довольно логичным, если учитывать, что подобные предметы – своего рода возмещение, компенсация Израилю за причиненный ущерб, хотя данная жертва и отличается от иудейской жертвы повинности. С другой стороны, золотые изваяния наростов и мышей можно трактовать и как votivные предметы. Широко известен тот факт, что у многих народов в древности существовал (а у некоторых существует и до сих пор) обычай для исцеления от болезней или после исцеления приносить богам в качестве жертвы изваяния тех частей тела, которые были поражены болезнью. Например, в Греции широко практиковалось приношение подобных глиняных изваяний в честь Асклепия. Вероятно, и у филистимлян, которые были, кстати, по всей вероятности

родом с острова Крит (древнееврейское название острова – Кафтор, например – Втор. 2:23)⁴⁶³, существовали подобные обычаи.

Не менее интересен перевод данного стиха в LXX:

Καὶ εἶπαν· εἰ ἐξαποστέλλετε ὑμεῖς τὴν κιβωτὸν διαθήκης Κυρίου Θεοῦ Ἰσραήλ, μὴ δὴ ἐξαποστείλητε αὐτὴν κενήν, ἀλλ' ἀποδιδόντες ἀπόδοτε αὐτῇ τῆς βασάνου, καὶ τότε ἰαθήσεσθε, καὶ ἐξίλασθήσεται ὑμῖν, μὴ οὐκ ἀποστῇ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἀφ' ὑμῶν

“И сказали: “Если вы отошлете ковчег завета Господа Бога Израиля, не отошлите его пустым, но воздавая воздайте ему τῆς βασάνου. И тогда вы исцелитесь, и будет вам милостью то, что не отступит рука Его от вас”.

Здесь интересен перевод древнееврейского слова כִּבְוֹת. Оно передано как βάσανος вместо традиционного πλημμέλεια. Мы видим, что переводчик здесь не удовлетворен привычными схемами. Быть может, выбор данного эквивалента основан на том, что здесь подразумевается не традиционное иудейское жертвоприношение, но имеется в виду языческое вотивное подношение. Интересно также остановиться на анализе значений древнегреческого βάσανος. Возникает также закономерный вопрос: что означает βάσανος в данном контексте в переводе LXX? Слово βάσανος имеет негреческую этимологию: оно заимствовано из древнеегипетского языка. По-египетски bḥn означает черный камень с высоким содержанием кремнезема (SiO₂). От этого же корня происходит название минерала базальт, в котором доля содержания SiO₂ составляет до 52-53%. Правда, некоторые исследователи не считают βάσανος египетским заимствованием, исходя из того что египетское ḥ не могло передаваться по-гречески как σ⁴⁶⁴. Однако по

⁴⁶³ О происхождении филистимлян существует множество гипотез, однако критская версия – самая распространенная, см., например, одну из последних работ – Yasur-Landau 2010. Филистимляне часто отождествляются с жившим на Крите племенем пеласгов (греческое πέλασγοι и древнееврейское פִּלְשְׁתִּינִי могут быть обозначением одного и того же этнонима).

⁴⁶⁴ Fournet 1989:57

последним данным, все же βάσανος было заимствовано из древнеегипетского языка, однако не напрямую, а через посредничество лидийского языка⁴⁶⁵.

Примечателен тот факт, что слово проникло из древнеегипетского не только в древнегреческий, но возможно, и в древнееврейский: в Ис. 28:16 встречается слово בֹּחַן (boḥan), происходящее из древнеегипетского bḥn (ḥarax legomenon), которое, по мнению современных исследователей, например, Чайлдса, следует переводить как “пробный камень”⁴⁶⁶. Однако некоторые исследователи выражают сомнение в данном слова בֹּחַן и высказывают по этому поводу иные соображения. Нунан⁴⁶⁷ считает, что слово действительно заимствовано из египетского, но в древнеегипетском оно означает не “кремнезем”, а скорее “граувакка”⁴⁶⁸. Вместе с тем у пророка Иеремии⁴⁶⁹ встречается слово בִּחְוָן (bāḥōn) – “средство для определения пробы металлов”.

Что касается древнегреческого βάσανος, то оно часто может означать “пробный камень”⁴⁷⁰, то есть камень, при помощи которого определялось качество металлов. Слово было недаром заимствовано из лидийского языка, так как лидийцы были первым в истории народом, тестирувавшим металлы при помощи минерала, название которого они заимствовали из древнеегипетского языка. От них практику пробирования переняли греки. Возвращаясь к переводу LXX 6-й главы 1-й книги Царств, можно сказать, что одним из возможных значений слова βάσανος здесь может быть “пробный камень”. Действительно, в анализируемом контексте речь идет о приношении золотых предметов. Напомним, что в Ветхом Завете предписано выбирать для жертвоприношения все самое лучшее: отборных животных, не имеющих порока, муку высшего сорта, первые, то есть лучшие, плоды и т.д. В связи с

⁴⁶⁵ Beekes 2010:203.

⁴⁶⁶ Childs 2001: 202

⁴⁶⁷ Noonan 2013

⁴⁶⁸ Твердый песчаник палеозойского возраста

⁴⁶⁹ Иер. 6:27

⁴⁷⁰ LSJ 1996:308-309

этим можно предположить, что переводчик говорит здесь о лучшем золоте, золоте τῆς βασιάνου, “прошедшем пробу”, которое нужно принести для исцеления от страшной болезни. В поддержку этой гипотезы можно сослаться на Платона. В диалоге “Горгий” слово βάσανος используется для обозначения камня, применявшегося для определения пробы именно золота⁴⁷¹. Сократ в этом месте говорит:

Εἰ χρυσὴν ἔχων ἐτύγχανον τὴν ψυχὴν, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἂν οἶμι με ἄσμενον εὐρεῖν τούτων τινὰ τῶν λίθων ἣ βασανίζουσιν τὸν χρυσόν, τὴν ἀρίστην, πρὸς ἣντινα ἔμελλον προσαγαγὼν αὐτήν, εἴ μοι ὁμολογήσειεν ἐκείνη καλῶς τεθεραπεῦσθαι τὴν ψυχὴν, εὖ εἴσεσθαι ὅτι ἱκανῶς ἔχω καὶ οὐδέν με δεῖ ἄλλης βασιάνου

“Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота, — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это навверное и другого пробного камня уже не искать?”⁴⁷²

Далее Сократ говорит, что нашел подобный камень для пробирования души, и этот камень — Калликл, которого можно назвать индикатором мыслей и чувств Сократа. Итак, βάσανος в 6-й главе 1-й книги Царств в интерпретации LXX может означать “золото, прошедшее пробу”. Однако βάσανος здесь можно трактовать и иным образом.

Дело в том, что у древнегреческого βάσανος, помимо первоначального значения (“пробный камень”), имеются и иные. Из значения “пробный камень” развилось значение метафорическое — “испытание”. В таком значении слово можно встретить в 8-й Немейской оде Пиндара (стих 20), “Царе Эдипе” (стих 510) и “Эдипе в Колоне” (стих 835) Софокла, в “Законах

⁴⁷¹ Pl. *Grg.* 486e

⁴⁷² Перевод С.П.Маркиша.

Платона⁴⁷³. Развитие подобного метафорического значения обусловлено сравнением испытания человека с определением пробы металла. Соответственно, из семантики “испытания” развивается значение “мучение”, зафиксированное уже у Геродота⁴⁷⁴. Отметим, что в период эллинизма βάσανος означает преимущественно “мучение”.

В той же LXX, переводе эллинистической эпохи, βάσανος, помимо анализируемого контекста, встречается (не считая деутероканонических книг) только в переводе книги пророка Иезекииля (7 раз)⁴⁷⁵. В 3-й и 7-й главах книги Иезекииля в переводе LXX βάσανος передает древнееврейское מִכְשׁוֹל (mikšōl) – преткновение. Таким образом βάσανος в переводе LXX можно трактовать как препятствие, преграду на пути, своего рода испытание. В 12-й главе βάσανος передает גָּגְזָא (gāgəzā), нигде больше в Ветхом Завете не встречающееся. Древнееврейское слово גָּגְזָא можно перевести как “дрожь, трепет” (от глагола גָּגַז (gāgaz) – “дрожать”). В 12-й главе Бог велит Иезекиилю есть хлеб с трепетом, а воду пить с дрожью и печалью. В переводе LXX:

Υἱὲ ἀνθρώπου, τὸν ἄρτον σου μετὰ ὀδύνης φάγεσαι καὶ τὸ ὕδωρ σου μετὰ βασάνου καὶ θλίψεως πίεσαι

“Сын человеческий! Хлеб свой ты будешь есть с печалью, а воду свою будешь пить с мучением и скорбью”.

Таким образом, βάσανος здесь не передает семантику древнееврейского слова, но хорошо вписывается в контекст наряду со словами ὀδύνη и θλίψις. Здесь в переводе LXX βάσανος явно значит “мучение”.

В 16-й и 32-й главах книги Иезекииля в переводе LXX βάσανος передает древнееврейское כְּלִמָּה (kəlimâ) – “позор, бесчестие”. Таким образом, βάσανος

⁴⁷³ Pl. Leg. 648b

⁴⁷⁴ Hdt. 2.88.

⁴⁷⁵ Иез. 3:20, 7:19, 12:18, 16:52,54, 32:24,30.

в трактовке LXX в этих главах обозначает душевные муки, связанные с позором, поруганием.

Из девтероканонических книг, древнееврейскими текстами которых мы не располагаем, βάσανος можно встретить в книгах Маккавейских⁴⁷⁶. В них βάσανος всегда значит “мучение”. Так, это слово употребляется там, где говорится о зверских истязаниях семи мучеников Маккавеев, их матери Соломонии и старца-учителя Елеазара. Этим мукам их подверг царь Антиох Эпифан за то, что они отказались отправлять эллинистические культы. Кроме того, βάσανος можно обнаружить в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова⁴⁷⁷, где дается наставление наказывать провинившихся рабов. Слово βάσανος встречается также в книге Премудрости Соломона, где говорится о том, что нечестивцы испытывают праведника оскорблениями и мучениями⁴⁷⁸.

В Новом Завете слово βάσανος встречается всего 3 раза. Первый раз оно зафиксировано в Евангелии от Матфея⁴⁷⁹:

Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνευκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς

“И распространился слух о Нем по всей Сирии. И приводили к нему всех немощных, одержимых различными болезнями и муками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелил их”.

Кроме того, βάσανος дважды встречается в 16-й главе Евангелия от Луки и обозначает адские муки⁴⁸⁰. Место мучения грешников названо ὁ τόπος τῆς βασάνου.

⁴⁷⁶ 1 Макк. 9:56, 2 Макк. 7:8, 9:5, 3 Макк. 3:27, 4 Макк. 6:30,31, 7:2 и др.

⁴⁷⁷ Сир. 33:27.

⁴⁷⁸ Прем. Сол. 2:19.

⁴⁷⁹ Мф. 4:24

Таким образом, мы видим, что нигде в Библии βάσανος не употребляется в значении “пробный камень”, но означает “испытание”, “мучение”, “наказание”. Встречающиеся в Библии производные от βάσανος⁴⁸¹ везде в тех контекстах, где они употребляются, обладают семантикой мучения, истязания.

Возвращаясь к переводу 6-й главы 1-й книги Царств, можно предположить, что и в ней βάσανος может означать “мучение”. В пользу этой гипотезы может говорить также тот факт, что в анализируемом контексте использован описательный эллиптический оборот τῆς βασιάνου. Подобные обороты с эллипсисом характерны в LXX для передачи древнееврейских терминов жертвоприношения. Так, жертва за грех (לחטת) по-гречески передается как τὸ τῆς ἁμαρτίας, а жертва повинности (זבח) в большинстве случаев как τὸ τῆς πλημμελείας, таким образом, жертва за грех в трактовке LXX – “то, что касается греха”, а жертва повинности – “то, что касается повинности”, говоря шире – “то, что служит к искуплению греха или проступка”. Таким образом, и в анализируемом контексте переводчик, передавая термин זבח как τῆς βασιάνου, мог иметь в виду жертву, приносимую во имя освобождения от мучений, которым Бог подверг филистимлян. То есть выражение τῆς βασιάνου можно перевести как “жертва за мучение”.

Подводя итог, можно сказать, что βάσανος в переводе LXX в 6-й главе 1-й книги Царств означает, скорее всего, “мучение”, что следует из анализа употребления слова βάσανος в Ветхом и Новом Завете, а также из того, что в LXX в рассматриваемом контексте использован характерный описательный оборот. Если это не уникальный случай, что вовсе не исключено, то подобная переводческая трактовка представляется наиболее вероятной.

⁴⁸⁰ Лк. 16:23, 28.

⁴⁸¹ Глагол βασανίζω – “мучить, терзать”, существительное βασανιστήριον – “орудие пытки”.

III.4.2.3. Παράνομος

В заключение рассмотрим один любопытный контекст из книги Притч Соломоновых. В Притч 14:9 сказано:

אֱוֹלִים יִלִּיץ אָשָׁם; וּבֵין יִשְׁרִים רָצוֹן

“Глупцы высмеивают жертву повинности, а среди праведников - благоволение” (?).

Текст здесь темен и труден для понимания, особенно первая часть стиха. Ясно то, что в данном стихе, как и вообще в 14-й главе книги, дается противопоставление мудрых праведников и глупцов. Но как понимать смысл этой фразы? Прежде всего, следует отметить, что неясно само значение слова אָשָׁם в рассматриваемом стихе, и данное место представляет собой своего рода *sic*⁴⁸². Брюс Уолтке предлагает понимать фразу в том смысле, что глупцы смеются над грехом⁴⁸³. В данном месте, по его мнению, имеется в виду грех, который нуждается в искуплении, но глупцы лишь посмеиваются и не желают искупить свою провинность. Есть также мнение, что глупцы “смеются над грехом” в том смысле, что высмеивают чужие грехи, выставляя их напоказ⁴⁸⁴. Существительное אָשָׁם как “грех” понимает и Синодальный перевод, где сказано: “Глупые смеются над грехом”. Но в таком случае вызывает удивление то, что при существительном во множественном числе (אֲשָׁמִים, *’ěwilîm*) стоит глагол в единственном. Некоторые комментаторы, например, Клиффорд⁴⁸⁵ и Мерфи⁴⁸⁶ предлагают понимать древнееврейское слово в значении “жертва повинности”. Такое понимание содержится в современном русском переводе 2011 года: “Глупцы смеются над искупительными жертвами”. Но если придерживаться такого понимания, то в

⁴⁸² Fox 2009:576

⁴⁸³ Waltke 2004

⁴⁸⁴ Talmage 1990.

⁴⁸⁵ Clifford 1999.

⁴⁸⁶ Murphy 1998.

таком случае также остается непонятным употребление глагола в единственном числе при существительном во множественном, кроме того, странно, что в качестве дурного поступка названо высмеивание именно этого вида жертвы. Правда, ряд исследователей предлагает считать נִשְׁחָד субъектом, например, Делич⁴⁸⁷, который понимает древнееврейское слово в значении “жертва повинности”. Тогда получается, что жертва повинности высмеивает глупца, играет с ним злую шутку. Но и в этом случае смысл стиха не проясняется. Саадия также понимает слово как субъект при глаголе, но в значении “грех”⁴⁸⁸, таким образом “грех смеется над глупцом”, дурной поступок обличает глупого человека. В некоторых переводах נִשְׁחָד понят как субъект в значении “возмещение, компенсация”⁴⁸⁹, таким образом, глупцы обмениваются подношениями, но праведникам это не нужно, так как между ними всегда царит согласие. Но этот перевод никак нельзя считать верным, так как נִשְׁחָד в значении “возмещение, компенсация” никогда не относится к дарам, которыми обмениваются люди, но всегда означает подношение, приносимое Богу⁴⁹⁰, кроме того, понимание $\text{שָׁרַף$ как “mediate” (“служить средством”) в JPSV также нельзя считать правильным.

Таким образом, существует множество различных толкований данного стиха, но ни один из них нельзя признать абсолютно верным.

Не вносит ясности и перевод LXX. В греческом тексте сказано следующее:

$\text{Οἰκίαι παρανόμων ὀφειλήσουσι καθαρισμόν, οἰκίαι δὲ δικαίων δεκταί.}$

“Дома беззаконных будут нуждаться в очищении, а дома праведников приняты”.

Греческий перевод кардинально отличается от Масоретского текста. Кайль и Делич предполагают, что в оригинальном тексте вместо עֲוִילִים (’ēwilîm, “глупцы”) могло стоять אֹהֶלִים (’ohāl îm, “шатры”), а вместо בָּנִים (bên

⁴⁸⁷ Delitzsch 1873, repr.1983

⁴⁸⁸ Sa’adia 1976.

⁴⁸⁹ JPSV

⁴⁹⁰ Fox 2009: 576.

“между”) стояло בֵּית (bēṭ “дом”), а слово חַשְׁדָּן было понято как прилагательное חַשְׁדָּן (“виновный”), поскольку переводчики имели дело с неогласованным текстом, и поэтому дали вариант παράνομος⁴⁹¹. Майкл Фокс частично принимает чтение Септуагинты⁴⁹². Он, в соответствии с переводом LXX считает, что в оригинальном еврейском тексте стояло אֶהְיֶה (“шатры”), а также предлагает эмендацию חַשְׁדָּן (“насмешники”) вместо יִלְחָדוּ (“будут смеяться”) и считает, что παράνομοι передает здесь древнееврейское חַשְׁדָּן, а не חַשְׁדָּן, хотя и выражает сомнение в правильности своей эмендации. Перевод этого стиха Фоксом следующий: “В шатрах бесстыдников – грех, а среди праведников – благоволение”.

Также вызывает вопросы встречающееся в LXX выражение ὀφειλήσουσι καθαρίσμῳ, как и отглагольное прилагательное δεκτός, поскольку в дошедшем до нас МТ нет слов, которые бы могли им соответствовать. Это нельзя объяснить неправильным прочтением древнееврейских слов. Вместе с тем возможно, что в недошедшем до нас Vorlage, с которого делался греческий перевод смысл стиха мог быть идентичным смыслу в переводе LXX. Из предложенных учеными эмендаций мы можем предположить, что первоначальный древнееврейский текст отличался от дошедшего до нас Масоретского. Быть может, в оригинале речь и могла идти об очищении жилищ. Однако в виду того, что первоначальный текст не сохранился, а существующий МТ, по-видимому, испорчен и не имеет ясного смысла, в настоящее время дать ответы на поставленные вопросы чрезвычайно трудно, однако безусловно, восстановление первоначального смысла стиха является важной задачей, требующей пристального изучения и адекватного решения в перспективе.

⁴⁹¹ Keil, Delitsch 1982, VI 75

⁴⁹² Fox 2009: 575.

ВЫВОДЫ

Рассмотрев наиболее важные контексты употребления древнееврейских терминов חַטָּא'ת (ḥaṭṭā't) и אֲשָׁמ (ʾāšām), а также их эквиваленты в LXX можно прийти к следующим выводам. Оба термина употребляются в значении искупительных жертв, и оба слова обладают двойным значением: חַטָּא'ת может обозначать как грех, так и жертву за грех, а אֲשָׁמ – повинность, а также жертву повинности. В LXX стандартным эквивалентом для передачи חַטָּא'ת является слово ἁμαρτία, как в тех контекстах, где говорится о грехе, так и там, где речь идет о жертве за грех. Точно так же πλημμέλεια в LXX используется и там, где говорится о повинности, и там, где подразумевается жертва повинности. Однако все же там, где древнееврейские слова используются в контексте жертвоприношения, переводчики прибегают к использованию описательного оборота. В некоторых местах, однако, переводчики не следуют стандартной схеме. В ряде случаев это можно объяснить ошибкой в прочтении неогласованного текста, но иногда дается намеренно другой эквивалент: так, варианты ἁγνισμός в книге Чисел и ἰλασμός в книге пророка Иезекииля указывают на то, что переводчики подчеркивают искупительный смысл жертвы за грех. Особенно часто к нестандартным схемам прибегает переводчик книги пророка Иезекииля. Заслуживает внимания перевод слова אֲשָׁמ в 6-й главе книги Царств, где жертва повинности понимается как жертва во имя избавления от страданий. В ряде случаев, однако, трудно понять точное значение слова אֲשָׁמ, например, в 14-й главе книги Притч. Неясно также значение ἁμαρτία во Втором послании Коринфянам. При этом подобные контексты нуждаются в пристальном изучении для поиска возможных решений проблемы.

ГЛАВА IV. МИРНЫЕ ЖЕРТВЫ

“Мирная жертва” является одной из основных жертв, приносимых Богу еврейской общиной согласно Библии. Принесение “мирных жертв” выражало идею мирных отношений с Богом и зачастую сопровождалось принесением жертв всесожжения. Тоберн предполагает, что в мирной жертве выражена идея совместной трапезы с Богом. О концепции сопричастности Богу написано, в частности, следующее: “Участие жертвователя и его друзей в церемонии следует расценивать как наиболее характерную черту ритуала... Данная жертва являлась выражением дружеских отношений с Богом. Жертвователь выказывал свою сопричастность Богу, благословляя Его царство. Жертва приносилась с особенной радостью и весельем”⁴⁹³.

Детали принесения мирной жертвы описаны в третьей главе книги “Левит”. В отличие от жертвы всесожжения, греха и повинности, не были строго оговорены правила относительно того, каких именно животных нужно было приносить в жертву. Допускались практически любые чистые животные мужского либо женского пола⁴⁹⁴.

Однако, как и в случае вышеназванных жертв, животное не должно было иметь порока. Часто использовались опресноки, как, например, в случае принесения жертвы благодарения или при посвящении в назореи. Ритуал данного жертвоприношения во многом был схож с другими, однако животное закалывалось не на северной стороне жертвенника, а возле двери святилища, на внешнем дворе. Некоторые части жертвенного животного шли в пищу священнику. Каждое принесение мирной жертвы заканчивалось общей трапезой. Кроме частей, сжигаемых на алтаре, а также тех частей, которые шли в пищу священнику, мясо животного съедалось человеком, который приносил жертву.

⁴⁹³ Thoburn 1954, p.45

⁴⁹⁴ Лев. 3:1, 6:12

Различались несколько видов мирной жертвы: жертва благодарности, жертва хваления, жертва обета и добровольная жертва. Роули дает характеристику каждой из этих жертв в следующем абзаце: “Жертвы благодарения и хвалы являлись выражением чувства благодарности поклоняющегося человека, в надежде на то, что он обретет благодать Господа. Это была высшая форма поклонения, поскольку для него непосредственно могла воссиять милость Божия. Жертва обета была также связана с выражением благодарности за благодеяния, а кроме того, поклоняющийся давал Господу обет. Эта жертва была на ступень ниже, чем жертва благодарения. Наконец, добровольная жертва, приносимая без особой необходимости... занимает низшую ступень из всех мирных жертв.”⁴⁹⁵

IV.1.

Значение древнееврейского термина שְׁלָמִים

В МТ мирные жертвы обозначаются словом שְׁלָמִים (šəlāmîm) представляющим собой форму множественного числа от слова שֵׁלֶם (šelem), которое употребляется в значении “мирная жертва” всего один раз, в книге пророка Амоса⁴⁹⁶. В остальных случаях употребляется форма множественного числа.

Практически не вызывает сомнения, что название жертвоприношения восходит к общесемитскому корню šlm, который засвидетельствован практически во всех известных семитских языках. В древнееврейском языке зафиксировано несколько слов данного корня: существительные שָׁלוֹם (šālōm) и שֵׁלֶם (šelem) прилагательные שָׁלֵם (šālēm) и שָׁלֹם (šālum), глагол состояния שָׁלַם. Рассматриваемый корень в древнееврейском языке обладает полисемией. Наиболее частотное слово этого корня שָׁלוֹם, обычно переводимое как “мир” (в значении “отсутствие войны”, “спокойствие”),

⁴⁹⁵ Rowley 1956:76

⁴⁹⁶ Ам. 5:22

может также означать “здоровье”, “благополучие”, “благосклонность, дружелюбие”, а также “целостность, полнота, законченность”. Глагол לִשְׁלֹם означает “быть целым, нетронутым, обладать законченностью, полнотой”. Тот же глагол, употребленный в породе Pī'el , означает “делать полным, законченным, завершать”, а также “платить, отдавать сполна”. Отглагольное прилагательное לִשְׁלֹם означает “целый, нетронутый”, “исполненный, завершённый”. И это далеко не полный спектр значений древнееврейского корня. Анализ значения корня посвящено множество работ⁴⁹⁷. Педерсен разумно считает, что все значения корня можно свести к слову “гармония” во всех аспектах его значения⁴⁹⁸.

Среди ученых ведутся дискуссии о том, какое из значений корня, номинативное или вербальное, следует считать изначальным. Единого мнения по этому вопросу нет. Так, Айзенбайс считает, что לִשְׁלֹם является изначальным существительным, от которого в свою очередь образованы прилагательные и глагол⁴⁹⁹. Другие исследователи, в частности, Йенни, настаивают на том, что изначальным значением было глагольное (“быть завершённым”), и в свою очередь существительное לִשְׁלֹם является девербативным и означает прежде всего полноту, завершённость⁵⁰⁰.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: как правильно трактовать термин жертвоприношения זֶבַח שְׁלָמִים . Ответ на этот вопрос также не может быть очевидным, если учитывать полисемию корня. Традиционной во многих переводах является передача слова как “мирная жертва” (так – в Синодальном переводе, в латинской Вульгате – *victima pacificorum*, в английском (Библия короля Якова) – *peace offering*). Подобный перевод основан на том, что זֶבַח שְׁלָמִים рассматривается, вероятно, как множественное число слова שְׁלָמִים в значении “мир”. Существуют и другие варианты

⁴⁹⁷ Rinaldi 1969, Rost 1971, Scharbert 1961, Eisenbeis 1969, Shuts 1974, Steck 1972 и многие другие.

⁴⁹⁸ Pedersen 1963

⁴⁹⁹ Eisenbeis 1969: 52,55

⁵⁰⁰ Jenni 1988:42-43

передачи слова. Так, в некоторых старых работах, посвященных теме иудейских жертвоприношений, утверждается, что значение слова является производным от значения глагола породы Pi'el, таким образом, זָבַח понимается как отдание Богу должного, если так можно выразиться, “выплата Богу дани”⁵⁰¹. Как аргумент в поддержку этой версии приводится то, что глагол породы Pi'el часто встречается там, где речь идет о разновидностях мирной жертвы, например, в Псалме 41/42. Клаус Вестерманн считает, что значение термина производно от глагола состояния в породе Qal и означает, таким образом, “полная, всецельная жертва”⁵⁰². Некоторые современные исследователи, сводя весь спектр значений древнееврейского корня к общему понятию “благополучие”, предлагают перевод “жертва за благополучие”, например, Мешель (wellbeing offering)⁵⁰³. Некоторые предлагают перевод, не основанный на значении корня, а на описании самого жертвоприношения или же его символического значения. Например, современный русский перевод РБО 2011 года предлагает вариант “пиршественная жертва”, исходя из того, что неизменным атрибутом при жертвоприношении была всеобщая трапеза. Некоторые, например, Ролан де Во, основываясь на том, что жертва выражает идею общения человека с Богом, сопричастности Ему, предлагают переводить термин как “жертва сопричастности”⁵⁰⁴. С ним согласны и современные комментаторы книги Левит⁵⁰⁵. И.Р. Тантлевский во “Введении в Пятикнижие” предлагает передавать термин как “жертва воздаяния” или “жертва преданности”. Таким образом, видно, что нет единого точного варианта трактовки и перевода для рассматриваемого древнееврейского термина, но возможны разные вариации на эту тему. В настоящей работе везде сохранен наиболее устоявшийся и привычный вариант – “мирная жертва”.

⁵⁰¹ Knobel 1861:76 et al.

⁵⁰² Westermann 1964:199-200

⁵⁰³ Meshel 2014, *passim*

⁵⁰⁴ De Vaugh 1961:324

⁵⁰⁵ Deiana 2005 – sacrificio di comunione, *passim*.

IV.2.

Передача термина שְׁלָמִים в LXX

Обращаясь к проблемам передачи древнееврейского термина שְׁלָמִים в LXX, необходимо оговориться, что в данном случае нельзя говорить о некоем стандартном эквиваленте для передачи термина. В разных частях LXX слово передается по-разному. Вероятно, как подчеркивает Барух Левин, это связано с тем, что уже в то время переводчики затруднялись дать точный аналог для שְׁלָמִים, поскольку не могли угадать точную семантику древнееврейского корня⁵⁰⁶.

IV.2.1. שְׁלָמִים = σωτήριον

Одним из наиболее распространенных вариантов перевода древнееврейского слова является σωτήριον (чаще – во множественном числе – σωτήρια либо в тех контекстах, где дается словосочетание זֶבַח שְׁלָמִים (zeḇaḥ šəlāmîm)– θυσία σωτηρίου). Этот эквивалент задан греческим переводом Пятикнижия. Слово σωτήριον происходит от глагола σῴζω (“спасать, сохранять”), таким образом, мирная жертва в интерпретации LXX – это прежде всего спасительная жертва. Как объяснить выбор подобного эквивалента? Это может быть связано с несколькими обстоятельствами. Во-первых, можно предположить, что пользуясь данным вариантом, переводчики имеют в виду одно из значений древнееврейского корня – “быть целым, невредимым” и, следовательно, - сохраненным, спасенным. Однако скорее всего, подобная передача связана с совершенно другими обстоятельствами. Дело в том, что у древних греков существовал вид жертвы, называемой словом σωτήρια (Nominativus pluralis neutri generis). Σωτήρια в значении “жертва” можно встретить как у древнегреческих

⁵⁰⁶ Levine 1974:3

авторов, так и в эпиграфических источниках. Например, в 3-й книге “Анабасиса” Ксенофонта читаем⁵⁰⁷:

Καὶ ὁ Ξενοφῶν εἶπε· δοκεῖ μοι, ὦ ἄνδρες, ἐπεὶ περὶ σωτηρίας ἡμῶν λεγόντων οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος ἐφάνη, εὐξασθαι τῷ θεῷ τούτῳ θύσειν σωτήρια ὅπου ἂν πρῶτον εἰς φιλίαν χώραν ἀφικώμεθα, συνεπεύξασθαι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς θύσειν κατὰ δύναμιν⁵⁰⁸.

Важно заметить, что в данном месте несколько раз употреблен корень σωτηρ-. Спасительная жертва (σωτήρια) приносится в честь Зевса-спасителя (σωτήρ), дарующего спасение (σωτηρία). Подчеркивается также, что подобные жертвы во имя избавления должны быть принесены и в честь других богов.

О жертве σωτήρια упоминается и в греческих надписях. Так, данное слово встречается в надписи, найденной на острове Парос и впервые опубликованной Н.Кондолеоном в Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς в 1955 году⁵⁰⁹. Надпись датирована III в. до н.э. В ней говорится о том, что некоему Мнесиепу оракул повелел построить алтарь и принести на нем жертвы в честь различных божеств: муз и Аполлона Мусагета, Мнемосины, Зевса Гипердексиоса, Афины Гипердексии, Посейдона Асфалея, Геракла, Артемиды Эвклеи. Среди прочего дается повеление принести в Дельфах Аполлону благодарственную жертву σωτήρια (Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν). Примечательно, что точно такая же формула встречается в надписи из дорийской колонии Каллатис (современная Магалия в Румынии). Данная надпись была опубликована и проанализирована в 1995 году Александром Аврамом и Франсуа Лефевром⁵¹⁰. Надпись сильно повреждена, однако ясно, что в ней также предписано принести жертвы в честь богов, среди которых

⁵⁰⁷ Xen. Anab. 3.2.9

⁵⁰⁸ И Ксенофонт сказал: "Воины, в то время как мы говорили о спасении, появилось знамение Зевса-Спасителя, и потому я предлагаю дать обет в принесении благодарственной жертвы этому богу, когда мы впервые вступим на дружественную землю; в то же время мы обещаем принести жертвы и другим богам по мере наших возможностей (Перевод М.И.Максимовой).

⁵⁰⁹ SEG 15.517

⁵¹⁰ Avram, Lefèvre 1995:7-23

можно прочесть имена Диониса, Гермеса, Пана, Асклепия, Фемиды Агореи, Зевса Гипата, Афины Гипаты и некоторых других. В 4-й строке встречается формула, аналогичная той, что засвидетельствована в паросской надписи (Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν). Исследователи полагают, что паросская надпись могла быть в данном случае источником для надписи из Каллатис⁵¹¹. Использование слова σωτήρια в упомянутых надписях не является случайным. В обоих случаях речь идет о священном посольстве в Дельфы с посвятительными дарами. Дельфы издавна были одним из важнейших религиозных центров в Греции, местом почитания Аполлона и местом проведения Пифийских игр, в которых принимали участие граждане всех греческих полисов. Кроме того, большим авторитетом обладал дельфийский оракул. Более того, III век до нашей эры, время которым датируются данные надписи, - это, как известно, время благополучия Дельф. В 279 году город, находившийся тогда под властью Этолийского союза, подвергся нашествию галатов (галлов, кельтов) под предводительством царя Бренна. Однако нашествие варваров было отражено. В благодарность об избавлении города от галатов этолийцы учредили в Дельфах новый праздник, который получил, что примечательно, название σωτήρια (“избавление, спасение”). Сначала сотерия была не столь значительным праздником, однако в 250/249 г. до н.э. сотерия была объявлена праздником общеэллинского масштаба и проводилась раз в четыре года через год после Пифийских игр⁵¹². На праздник направлялись делегации из многих греческих полисов. Подробная информация о священных процессиях в Дельфы, в том числе и на праздник сотерии, изложена в труде Иэна Резерфорда⁵¹³. Во время сотерии устраивались гимнастические и музыкальные состязания. Естественно, большая роль отводилась жертвоприношениям, которые носили название σωτήρια. Полисы могли отправлять в Дельфы посвятительные дары,

⁵¹¹ Avram, Lefèvre 1995:10

⁵¹² Morgan 1998

⁵¹³ Rutherford 2013

в том числе жертвенных животных, через особо уполномоченных посланцев (феоров, греч. θεωρός)⁵¹⁴. Так что встречающееся в упомянутых надписях выражение Πυθῶδε τῷ Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν следует рассматривать как стандартную формулу, описывающую торжественную процессию в Дельфы для принесения благодарственных жертв. Помимо благодарственных жертв (σωτήρια) важную роль играло также принесение жертв ἀπαρχαί, начатков урожая, первых плодов, которые также посылались в Дельфы феорами (анализ понятия ἀπαρχαί см. в главе настоящей диссертации, посвященной хлебной жертве)⁵¹⁵.

Выбор эквивалента σωτήρια (θυσία σωτηρίου) для передачи מִנְחָה не является случайным. Как утверждает Сюзанна Даниэль, проанализировавшая случаи употребления термина в древнегреческой литературе и эпиграфике, подобный выбор вполне отражает иудео-эллинистическую концепцию и в общем отражает связь между иудейским и греческим жертвоприношением⁵¹⁶. Греческая жертва σωτήρια, так же, как и иудейская מִנְחָה представляла собой торжественный публичный ритуал. Кроме того, подчеркивается, что оба жертвоприношения выражали идею благодарности божеству, а также обладали спасительной функцией. Левин предполагает, что выбор данного эквивалента мог быть также результатом “протораввинистической” интерпретации древнееврейского термина⁵¹⁷.

Характерно, что эквивалент σωτήρια встречается прежде всего в переводе Пятикнижия. Первый раз выражение θυσία σωτηρίου встречается в книге Исход⁵¹⁸. Таким образом, древнегреческий термин встречается не только в pluralis (σωτήρια), но и в singularis (σωτήριον). В 24-й главе Бог велит Моисею, Аарону с сыновьями и 70 старейшинам из народа Израиля взойти на гору Синай и поклониться Господу. Перед восхождением Моисей

⁵¹⁴ Rutherford 2013:80

⁵¹⁵ Rutherford 2013:80

⁵¹⁶ Daniel 1966: 273-297

⁵¹⁷ Levine 1974:4

⁵¹⁸ Исх. 24:5

возвещает народу слова Господа, а затем устраивает жертвенник, на котором юноши из народа Израиля приносят всесожжения и мирные жертвы. Это первое упоминание мирных жертв в Библии. Как подчеркивает Уиверс, анализируя данное место, выбор эквивалента $\thetaυσία σωτηρίου$ представляется исключительно важным, поскольку подобная интерпретация проводит резкое различие между мирными жертвами и другими видами жертвоприношений. Данный вариант перевода, в отличие от эквивалентов для прочих жертв, является единственным, выражающим идею единения, завета с Богом во спасение народа⁵¹⁹.

Отметим однако, что в той же книге Исход термин זָבַח применяется не только по отношению к жертвоприношениям в честь Яхве, но может означать и жертвоприношения, осуждаемые Законом. Так, он употребляется в 32-й главе⁵²⁰, где применен по отношению к жертвоприношению в честь золотого тельца. Слово šlm в значении “жертвоприношения” встречается еще в угаритских документах начиная со 2-й половины II тысячелетия до н.э., где обозначает жертву в честь западносемитских божеств; в том же значении слово употребляется в единственном числе (šlm) в пунийских текстах IV-III вв. до н.э.⁵²¹. Следовательно, древнееврейское жертвоприношение имеет общесемитские корни. В рассказе о поклонении золотому тельцу переводчик, следуя логике, характерной для LXX Пятикнижия, по привычке передает термин словом σωτήρια , что также оправдано, поскольку само слово, как уже было сказано, является древнегреческим ритуальным термином и обозначает торжественное благодарственное жертвоприношение в честь языческих божеств.

⁵¹⁹ Wevers 1990:319

⁵²⁰ Исх. 32:6

⁵²¹ Levine 1974:5

IV.2.2. מִלְּשָׁ = εἰρηνικὴ θυσία

Термин מִלְּשָׁ передается как σωτήριον и в других книгах Пятикнижия: в Левите, Числах и Второзаконии. Однако не всегда переводчики предпочитают использовать σωτήριον. Так, переводчики исторических книг прибегают к совершенно иной стратегии. Они предпочитают использовать выражение εἰρηνικὴ θυσία (“мирная жертва”) для передачи выражения מִלְּשָׁ מִלְּשָׁ, таким образом, слово מִלְּשָׁ трактуется как множественное число от מִלְּשָׁ в значении “мир” (обычный перевод в LXX - εἰρήνη). Особенно часто перевод εἰρηνικὴ θυσία встречается в книгах Царств⁵²², а также в книге Притч Соломоновых⁵²³. Так, в 1 Цар. 11:15 говорится, что при избрании Саула на царство в Гилгале были принесены мирные жертвы. В МТ:

וַיָּלְכוּ כָּל-הָעָם הַגִּלְגָּל, וַיִּמָּלְכוּ שָׁם אֶת-שָׁאוּל לְפָנֵי יְהוָה בְּגִלְגָּל, וַיִּזְבְּחוּ-שָׁם

זִבְחִים שְׁלָמִים לְפָנֵי יְהוָה; וַיִּשְׁמַח שָׁם שָׁאוּל וְכָל-אֲנָשָׁיו שִׁירָאֵל עַד-מָאָד

“И пошел весь народ в Гилгал, и воцарили там Саула перед лицом Господа в Гилгале. И принесли там мирные жертвы перед лицом Господа. И возрадовались Саул и все люди Израиля весьма”.

Перевод LXX:

Καὶ ἐπορεύθη πᾶς ὁ λαὸς εἰς Γάλγαλα, καὶ ἔχρισε Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα ἐνώπιον Κυρίου ἐν Γαλγάλοις καὶ ἔθυσεν ἐκεῖ θυσίας καὶ εἰρηνικάς ἐνώπιον Κυρίου· καὶ εὐφράνθη Σαμουὴλ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ὥστε λίαν.

“И отправился весь народ в Галгал, и помазал там Самуил Саула на царство перед лицом Господа в Галгале и принес там жертвы и мирные (жертвы) перед лицом Господа. И возрадовался Самуил и весь Израиль весьма”.

⁵²² 1 Цар. 11:15, 13:9; 2 Цар. 6:17,18, 24:25; 3 Цар. 2:35, 3:15

⁵²³ Притч. 7:14

Сразу бросается в глаза то, что МТ здесь отличается в некоторых, однако существенных, деталях от LXX. В древнееврейском тексте сказано, что народ воцарил Саула, а в LXX говорится, что Самуил *помазал* (этот глагол отсутствует в МТ) Саула на Царство. В МТ говорится, что возрадовался народ Израиля и Саул, а в LXX сказано, что вместе с народом Израиля возрадовался и Самуил. Чем объяснить подобные изменения в греческом тексте? Сказать трудно, однако возможны два варианта, как часто бывает в подобных случаях:

1) греческий перевод представляет собой сознательную коррекцию древнееврейского текста, то есть Самуил сознательно введен в ткань повествования 2) греческий перевод является отражением не дошедшего до нас Vorlage. С точностью сказать невозможно. Необходимо обратить внимание на другую интересную деталь. Выражение $\text{מִן־הַזֵּבֻלִּים וּמִן־הַבְּרִיָּה}$ в данном случае передано не просто обычным для исторических книг $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\nu\iota\kappa\acute{\eta}\ \theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, но выражением через сочинительный союз $\kappa\alpha\acute{\iota}$: $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\rho\eta\nu\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$ (дословно – “жертвы и мирные”), то есть перевод в данном контексте представляет собой своего рода гендиадис, называние одного понятия через два, весьма характерное для древнегреческой словесности.

IV.2.3. $\text{מִן־הַזֵּבֻלִּים} = \tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$

Нельзя также не обратить внимание на один интересный контекст из 2-й книги Паралипоменон⁵²⁴. В 35-й главе говорится о религиозной деятельности благочестивого царя Езекии, возобновившего служение в Иерусалимском храме. Среди прочего царь велит восстановить традиционные жертвоприношения, в том числе вновь приносить мирные жертвы.

⁵²⁴ 2 Пар. 29:35

В 35-м стихе говорится:

וְגַם-עָלָה לַרֹב בַּחֲלָבִי הַשְּׁלָמִים, וּבַנְּסָכִים לְעֹלָה; וַתִּכּוֹן, עֲבֹדַת בֵּית-יְהוָה

“И (были) многочисленные всесожжения с туком мирных жертв и с возлияниями при всесожжении, и было восстановлено служение в доме Яхве”.

В данном контексте мирная жертва названа в качестве дополнения к основной – жертве всесожжения. Кроме того, в качестве дополнения ко всесожжению названо жертвенное возлияние.

Несколько необычен перевод этого места в LXX:

Καὶ ἡ ὀλοκαύτωσις πολλὴ ἐν τοῖς στέασι τῆς τελειώσεως τοῦ σωτηρίου καὶ τῶν σπονδῶν τῆς ὀλοκαυτώσεως· καὶ κατωρθώθη τὸ ἔργον ἐν οἴκῳ Κυρίου.

“И всесожжение великое в туке совершенства спасительной жертвы и возлияний всесожжения. И было исправлено служение в доме Господа”.

В общем и целом перевод здесь соответствует древнееврейскому тексту, и даже наблюдается обычная буквалистская тенденция: многозначный предлог בְּ (bə) здесь традиционно по-гречески передается как ἐν. Интересна также передача многозначного древнееврейского глагола [כּוֹן]⁵²⁵, который может означать “быть твердым”, “утверждать”, “укреплять”, “восстанавливать”, “приготавливать” и др.⁵²⁶. Переводчик для передачи глагола в данном случае выбрал употребленный в пассивном аористе глагол κατωρθόω “выпрямлять, исправлять, делать правильным”.

Однако наибольший интерес в данном случае представляет передача термина שְׁלָמִים. Переводчик здесь не удовольствуется обычным вариантом σωτήριον, но употребляет для передачи одного слова описательное

⁵²⁵ В породе Qal не встречается, зафиксирован только в породе Niph'al

⁵²⁶ Brown-Driver-Briggs 1907:487

выражение τελείωσις τοῦ σωτηρίου, буквально “совершенство/законченность мирной (спасительной) жертвы”.

Слово τελείωσις означает “завершение”, а также “совершенство” и представляет собой отглагольное существительное от τελειόω – “совершать, завершать, делать совершенным”⁵²⁷. Вообще слова корня *τελεσ- (существительные τέλος, τελειότης, τελείωσις, τέλεσις, τέλεσμα, прилагательные τέλειος, τέλεισιος, глаголы τελέω, τελειόω) несут в себе семантику окончания, цели, завершенности, совершенства. До LXX слово τελείωσις в древнегреческих текстах нигде не встречается.

В LXX существительное τελείωσις употребляется 14 раз⁵²⁸. Чаще всего слово встречается в 29-й главе Исхода и в 8-й главе Левита, причем в обоих случаях – в контексте принесения жертв. В данных местах речь идет о посвящении Аарона в священники. В обоих случаях τελείωσις передает древнееврейское מִלּוּאִים (millu’im), обычно понимаемое как “жертва посвящения”. Слово מִלּוּאִים представляет собой форму множественного числа от מָלַא (millē’) - “наполнение”, “исполнение”, а также “совершенство”. Слово מָלַא употребляется в Ветхом завете в связи с разными видами жертвоприношений. Так, в книге Левит часто говорится о наполнении руки священника жертвенным материалом. Эта процедура обозначается в МТ словосочетанием יָד מִלְאָה (millē’ yad) Жертва посвящения מִלּוּאִים может рассматриваться как особая категория посвященных жертвоприношений. Подчеркивается, что жертва посвящения относится к мирным жертвам⁵²⁹, поскольку часть жертвы была использована в пищу. Что касается самого слова מָלַא, то оно в LXX передается чаще как πλήρωμα либо πλήρωσις, словами, также выражающими смысл наполненности. Однако в 29-й главе Исхода и в 8-й главе Левита переводчики предпочитают использовать слово

⁵²⁷ LSJ 1996:1770

⁵²⁸ Исх. 29:22,26,27,31,34; Лев. 7:37; 8:22,26,28,29,31,33; 2 Пар. 29:35; Иер. 2:2.

⁵²⁹ Rainey et al. 2007:643

τελείωσις, видимо, для того, чтобы подчеркнуть употребление термина в особом контексте, связанном с жертвоприношением, а также подчеркнуть завершенность, законченность ритуала.

Возвращаясь к анализируемому контексту из 2-й книги Паралипоменон, скажем, что это место – единственное в исторической части Библии, где в переводе LXX в качестве эквивалента для древнееврейского מְלִיץ встречается слово τελείωσις. Выбор данного эквивалента наряду с встречающимся в том же стихе традиционным σωτήριον может быть обусловлен тем, что переводчик хочет показать, что речь идет не о простой мирной жертве, но о жертве особой, совершенной, поскольку в главе говорится о возобновлении законных жертвоприношений в иерусалимском Храме.

Что касается употребления слова τελείωσις во 2-м стихе 2-й главы книги пророка Иеремии, то оно в данном случае передает древнееврейское כְּלוּלָה (kəlulōt). Это древнееврейское слово представляет собой haphaz legomenon и нигде больше в МТ не встречается. Вероятное его значение – “статус невесты до замужества”⁵³⁰. Поскольку слово больше нигде не встречается, то переводчик, видимо, посчитал его не производным от כָּלָה (kallâ, “невеста”), но от כֹּל (kol, “весь, целый”), и в связи с этим дали вариант перевода τελείωσις.

IV.2.4. מְלִיץ = σαλαμιν

Наконец, необходимо рассмотреть еще один заслуживающий особого внимания контекст из книги Иисуса Навина⁵³¹. В 22-й главе говорится о том, что сыны колен Рувима и Гада, а также некоторые люди из колена Манассии соорудили возле Иордана жертвенник. Остальные сыны Израиля их за это порицают, считая этот жертвенник языческим, а колена Рувима, Гада и

⁵³⁰ Brown-Driver-Briggs 1907:483

⁵³¹ Ис.Нав. 22:29

частично Манассии богоотступниками. По этой причине Иисус Навин призывает к себе представителей упомянутых колен и велит объяснить свой поступок. В ответ он услышал, что жертвенник сооружен не в честь языческих богов, но является жертвенником Бога Израилева.

В МТ читаем:

קָלִילָהּ לָנוּ מִמָּוֶזוּ לְמֶרֶד בַּיהוָה, וְלָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי יְהוָה, לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ לְעֹלָה

לְמִנְחָה וּלְזָבַח מִלֶּבֶד מִזְבֵּחַ יְהוָה אֲלֵהֵינוּ אֲשֶׁר לִפְנֵי מִשְׁכָּנוֹ

“Да не будет с нами того, чтобы мы восстали против Бога и отвернулись от Него сегодня, и построили жертвенник для всесожжения, и хлебной жертвы, и для жертвоприношений, разве только жертвенник Яхве Бога, который находится перед скинией его”.

Однако перевод LXX в данном месте отличается от МТ:

Μὴ γένοιτο οὖν ἡμᾶς ἀποστραφῆναι ἀπὸ Κυρίου ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἀποστῆναι ἀπὸ Κυρίου, ὥστε οἰκοδομῆσαι ἡμᾶς θυσιαστήριον τοῖς καρπώμασι καὶ ταῖς θυσίαις σαλαμιν καὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ σωτηρίου, πλὴν τοῦ θυσιαστηρίου Κυρίου, ὃ ἐστὶν ἐναντίον τῆς σκηνῆς αὐτοῦ.

“И пусть не будет, чтобы мы отвернулись от Господа в сегодняшний день, чтобы мы построили жертвенник для жертв первых плодов, и жертв шламим, и спасительной жертвы, кроме жертвенника Господа, который напротив скинии Его”.

В LXX говорится об иных видах жертв по сравнению с МТ. Во-первых, в греческом переводе употребляется слово κάρπωμα, которое, как мы показали в I главе, употребляется чаще всего для обозначения частично сжигаемой жертвы и иногда – для обозначения жертвы всесожжения. Кроме того, в МТ ни разу не упомянуты мирные жертвы, а в LXX о них говорится

даже дважды: один раз дан традиционный вариант $\thetaυσία σωτηρίου$, и кроме того, встречается прямая транслитерация древнееврейского סִלְחָנִים как $\sigma\alpha\lambda\alpha\mu\iota\nu$. Чем обусловлена такая интерпретация? Дать ответ на этот вопрос трудно, однако необходимо сказать, что греческий перевод книги Иисуса Навина во многих местах отличается от МТ. Эти отступления проанализированы в работе де Тройера. Этот ученый, сопоставляя древнееврейский текст с греческим переводом, приходит к выводу, что LXX книги Иисуса Навина является отражением иного, не-масоретского Vorlage⁵³². Возможно, в более древнем еврейском тексте говорилось не о хлебных, а о мирных жертвах. Представляется загадочным также то, что о мирной жертве в LXX говорится дважды. С чем это связано, в точности сказать невозможно. Быть может, помимо собственно мирных жертв в Vorlage говорилось о некоей разновидности мирной жертвы, например, благодарственной жертве или жертве обета. Загадочна и прямая транслитерация древнееврейского термина. Быть может, она обусловлена тем, что переводчик решил акцентировать внимание на конкретной реалии древнееврейского культа. Заметим также, что греческая транслитерация здесь не отражает привычного масоретского фонетического облика древнееврейского слова, так же, как и транслитерация $\mu\alpha\nu\alpha\alpha$ ⁵³³.

IV.3.

Анализ употребления в МТ и передачи в LXX терминов, обозначающих разновидности мирной жертвы

Необходимо также проанализировать термины, обозначающие три разновидности мирной жертвы: жертву благодарения, жертву обета и добровольную жертву.

⁵³² De Troyer 2006:105-118

⁵³³ См. об этом подробно в главе, посвященной хлебной жертве.

IV.3.1. Анализ термина תָּדָא (tōdâ)

Для обозначения жертвы благодарения в древнееврейском языке используется слово תָּדָא (tōdâ). Оно встречается в Ветхом Завете 29 раз. Необходимо подчеркнуть, что תָּדָא в древнееврейском языке, в отличие от современного иврита, где слово значит просто “спасибо”, употребляется для указания не на всякую благодарность, но только на благодарность, выраженную человеком Богу⁵³⁴. Данное существительное является deverbativом от глагольного корня תָּדָא (ydh). Этот глагол нигде не встречается в породе Qal, но употребляется в породах Hiph'îl и Hitpa'êl. Глагол имеет два основных значения: “восхвалять, славить” и “признаваться, исповедаться”. Кроме того, он обладает и семантикой благодарности, которая, как подчеркивают исследователи, вытекает непосредственно из семантики хвалы⁵³⁵. В связи с этим Бах предлагает переводить слово в контекстах, связанных с жертвоприношением как “жертва хвалы”⁵³⁶. Причем, как замечено, в Ветхом Завете нет четкого разграничения между двумя значениями глагола, который встречается в Библии свыше 100 раз, но при этом в породе Hiph'îl он часто, хотя и далеко не всегда, обозначает “хвалить”, а в породе Hitpa'êl – “исповедаться”⁵³⁷. Помимо древнееврейского языка, корень встречается только в арамейском (в частности, в книге пророка Даниила, 2:23, 6:11) и арабском языках⁵³⁸. К этому же корню часто возводится и имя Иуда (יְהוּדָא, yəhūdâ), что находит отражение и в книге Бытия⁵³⁹. Когда Лия родила Иакову четвертого сына, то дала ему имя Иуда, сказав: “Теперь-то я восхваляю Господа”⁵⁴⁰. В связи с этим местом из Ветхого Завета стала традиционной трактовка имени Иуды как “славы Божией”.

⁵³⁴ Westermann 1965:26-27

⁵³⁵ Rendtorff 1967:153

⁵³⁶ Bach 1978:19

⁵³⁷ Mayer, Bergmann, von Soden 1986:427

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ Быт. 29:35

⁵⁴⁰ Синодальный перевод

Характерно, что испанский средневековый экзегет и полемист XIII века Рамон Марти, один из первых теологов, который стал при толковании Библии опираться на древнееврейский оригинал, а также Талмуд, в трактате “*Capistrum Iudaeorum*”, возражая иудеям, утверждающим, что Мессия еще не пришел, говорит, что иудеи тем самым направляют “стрелы” (*sagittas*) не только против Иисуса Христа, но и против себя самих, поскольку уже в самом имени Иуда заложена идея прославления Бога. Иуда значит “я восхваляю [Бога]” или “я исповедаюсь [Богу]”, а Христос, происходивший из колена Иуды, своей жизнью и крестными страданиями доказал смысл имени родоначальника того колена, к которому Он принадлежал⁵⁴¹. Примечательно, что экзегет приводит оба значения древнееврейского корня. Хотя данная версия происхождения имени Иуды в основном является общепринятой, однако относительно этимологии имени высказывались и иные гипотезы: так, Мейер предположил, что имя Иуда имеет языческое происхождение и первоначально звучало как Йехудиэл, восходя к слову *ḥōd* (חֹד) “величие” и имени верховного ханаанского бога Эла, то есть означает “да будет возвеличен Эл”⁵⁴². Леви считает, что первая часть имени содержит имя Бога Яхве, а во второй присутствует хурритский притяжательный суффикс –*di/-da*, то есть Иуда – “принадлежащий Яхве”⁵⁴³. Разумеется, истинность данных предположений под вопросом.

Возвращаясь к слову *ḥōd*, отметим, что оно связано с глаголом породы *ḥiph‘il* и имеет в МТ несколько значений, связанных с прославлением Бога: 1) прославление Бога⁵⁴⁴ 2) благодарственная песнь в честь Бога⁵⁴⁵ 3) благодарственная жертва⁵⁴⁶. В 12-й главе книги Неемии слово *ḥōd* во множественном числе обозначает “хор” (прославляющий Господа). Там же

⁵⁴¹ *Prima nequitia*, &3. В издании Raymundus Martini 1993:24

⁵⁴² Meyer 1906:441

⁵⁴³ Lewy 1938:54

⁵⁴⁴ В основном, в Псалтири: Пс. 25:7, 49:14, 55:13, 68:31 и др., а также Ис. 51:3, Иер. 30:19, Ион. 2:10

⁵⁴⁵ Пс. 41:5, 146:7, Неем. 12:27

⁵⁴⁶ Лев. 7:12, 13, 15; 22:29; 2 Пар. 29:31, 33:16, Иер. 17:26, 33:11, Ам. 4:5

встречается и слово-нарах того же корня נִחַר , также обозначающее “хор”⁵⁴⁷. В книге Иисуса Навина один раз во всем Ветхом Завете נִחַר значит “исповедание”⁵⁴⁸, и таким образом, может быть истолковано как девербатив от породы $\text{Nitra}^{\prime}\text{el}$.

В LXX для перевода נִחַר чаще всего используется слово $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (“хвала”), причем как в тех местах, где древнееврейское слово обозначает “хвала”, так и там, где оно употребляется в значении “благодарственная жертва”. Слово $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ представляет собой девербатив от глагола $\alpha\acute{\iota}\nu\acute{\epsilon}\omega$ (“хвалить, прославлять”). Обратим внимание, что до LXX $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ в древнегреческих текстах ни разу не встречается. Возможно, оно является неологизмом, образованным по продуктивной модели при помощи суффикса $-\sigma\iota\varsigma$, который служит в древнегреческом языке для образования *nomina actionis*. В тех случаях, где в МТ встречается выражение $\text{נִחַר} \text{בִּבְרִית}$, оно вполне предсказуемо передается в LXX как $\theta\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha} \tau\eta\varsigma \alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$.

Однако в ряде случаев в LXX встречаются другие варианты перевода древнееврейского термина. Так, в Лев. 22:29 в МТ читаем:

$\text{וְכִי - תִזְבֹּחַ וְזָבַח - תֹּדֶה לַיהוָה לְרִצְוֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ}$

“И если вы будете приносить жертву благодарности Яхве, приносите ее так, чтобы она была принята”.

Перевод LXX в этом месте следующий:

$\text{Ἐὰν δὲ θύσῃς θυσίαν εὐχὴν χαρμοσύνην Κυρίῳ, εἰσδεκτὸν ὑμῖν θύσετε αὐτό}$

“А если ты будешь приносить Господу жертву по обету благодарности, приносите ее, чтобы она была для вас принята”.

⁵⁴⁷ Неем. 12:8

⁵⁴⁸ Иис. Нав. 7:19

Перевод, как можно заметить, отличается от МТ. Во-первых, в придаточном предложении глагол употреблен в единственном числе, в то время как в МТ – во множественном. Однако в главном предложении, как и в МТ, использованы формы множественного числа. Во-вторых, интерес вызывает передача термина $\pi\tau\iota\lambda$. В LXX использовано выражение $\epsilon\upsilon\chi\eta\ \chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$. Что касается первого слова ($\epsilon\upsilon\chi\eta$), то оно в древнегреческом языке может иметь значения “мольба”, а также “обет”. В LXX термин употребляется в контекстах, связанных с жертвоприношением и означает “жертву обета”, о чем речь пойдет ниже. Слово $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ очень редкое. В древнегреческой литературе его можно встретить разве что у поздних авторов, например, у Плутарха. Однако ясно, что оно связано с корнем $\chi\alpha\rho$ -/ $\chi\alpha\rho$ -, обладающем семантикой радости, благодарности, благодати. У Геродота встречается прилагательное $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\omicron\varsigma$, означающее “радостный”, а также “благодарный”. Например, выражение $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\alpha\ \pi\omicron\iota\epsilon\epsilon\iota\nu$ у него означает “устраивать благодарственный праздник”⁵⁴⁹. В LXX слово $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ встречается редко, всего 7 раз, в том числе 3 раза – в девтероканонических книгах Иудифи и пророка Варуха⁵⁵⁰. Из канонических книг оно используется дважды в переводе книги пророка Иеремии⁵⁵¹, а также в 1-й книге Царств⁵⁵². Во всех трех случаях $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ передает древнееврейское слово $\pi\eta\pi\eta\psi$ – “радость, ликование”. В анализируемом контексте из книги Левит можно, однако, говорить о значении “благодарность”, исходя из значения древнегреческого корня и учитывая то, что в описываемом контексте речь идет о благодарственной жертве. Кроме того, может вызвать споры то, чем здесь является $\chi\alpha\rho\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ – существительным или прилагательным в женском роде? Однако последний

⁵⁴⁹ Hdt. 3.27

⁵⁵⁰ Иуд 8:6, Вар. 2:23, 4:23

⁵⁵¹ Иер. 31:33, 40:11

⁵⁵² 1 Цар. 18:6

авторитетный словарь Мураоки считает *χαρμοσύνη* в Лев. 22:29 существительным⁵⁵³.

Весьма интересен один контекст из книги пророка Амоса⁵⁵⁴. В 4-й главе Бог устами пророка приказывает израильтянам идти в Бет-Эль и Гилгал и приносить несправедливые жертвы, как они привыкли. Здесь слышен явный сарказм по отношению к народу Израиля. В 5-м стихе в МТ говорится, в частности, следующее:

וְקִטְרַת מִחְמִץ תִּזְדָּה וְקִרְאוּ נִדְבוֹת הַשְּׂמִיעוּ : כִּי כֵן אָהַבְתֶּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נֶאֱמַר אֲדֹנָי יְהוִה

“И сжигайте квасное в качестве благодарственной жертвы, и кричите о добровольных жертвах, разглашайте [о них], ведь вы любите это, сыны Израиля, - говорит Господь Яхве”.

Перевод LXX:

Καὶ ἀνέγνωσαν ἔξω νόμον καὶ ἐπεκαλέσαντο ὁμολογίας. ἀπαγγείλατε ὅτι ταῦτα ἠγάπησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος.

“И прочли они снаружи закон, и призвали благодарение (?). Возвестите, что это возлюбили сыны Израиля, - говорит Господь”.

Как мы видим, в переводе LXX здесь совершенно иной смысл, чем в МТ. Джонсон называет греческий перевод данного места “почти безнадежным”⁵⁵⁵. Причем, как считают ученые, подобный перевод здесь вряд ли обусловлен тем, что перед глазами переводчика был иной текст, отличный от Масоретского. Скорее всего, переводчик Амоса просто не понял древнееврейский оригинал⁵⁵⁶. Возможно, переводчику был неясен смысл первых трех слов, и он дал здесь наиболее для него удобную интерпретацию,

⁵⁵³ Muraoka 2009:729

⁵⁵⁴ Ам.4:5

⁵⁵⁵ Johnson 1936:33

⁵⁵⁶ Glenny 2009:87-88

какую он посчитал нужной⁵⁵⁷. В самом деле, слово חָמֵץ (hāmēṣ, “квасной хлеб”) нигде, кроме анализируемого места, в пророческих книгах больше не встречается, и его значение могло быть просто неизвестно переводчику, поэтому он перевел его как ἔξω, возможно, исходя из некоторого созвучия древнееврейского и древнегреческого слов. Что касается первого глагола во фразе, то непонятно, почему он переведен не как “сжигать”, но как “читать”. Быть может, переводчик спутал его с несколько похожим по написанию глаголом קָרָא, одно из значений которого – “читать”, следовательно, по-гречески передал его глаголом ἀναγινώσκω. Однако это маловероятно. Во-первых, глаголы קָטַר (qtr “сжигать”)⁵⁵⁸ и קָרָא (qārā, “кричать, звать, читать”) хотя и похожи по написанию, но все же не слишком. Во-вторых, глагол קָטַר в МТ встречается довольно часто; он употребляется в Ветхом Завете 119 раз, в том числе 5 раз – в книгах малых пророков, и в LXX практически всегда переводится адекватно (чаще всего как θυμιάω). Что касается передачи термина חָמֵץ как νόμος, то это также можно объяснить, с одной стороны, ошибкой в чтении (переводчик мог прочесть вместо חָמֵץ חֲמֵץ, учитывая схожесть еврейских букв далет и реш). Однако, согласно современным предположениям, это сделано намеренно. Похоже, переводчик Амоса в данном месте допускает сознательное изменение смысла. В 4-й главе пророк обличает жителей Самарии. В связи с этим Гленни в комментарии на греческий перевод книги Амоса высказывает гипотезу, согласно которой в LXX переводчик Амоса обличает самаритян, признававших из всего писания лишь Пятикнижие Моисеево, и чтение ими так называемого Самаритянского Пятикнижия⁵⁵⁹. Иными словами, основываясь на непонимании ряда терминов, переводчик решил дать принципиально иную трактовку стиха. Исследователь также подчеркивает, что переводчики малых пророков, скорее

⁵⁵⁷ Gelston 2002:494

⁵⁵⁸ В породе Qal не встречается, употребляется в основном в породе Pi’ēl

⁵⁵⁹ Glenn 2013:80

всего, вообще не понимали значение редких терминов жертвоприношения⁵⁶⁰. Вызывает вопросы также то, какой смысл вложен здесь в LXX в слово ὁμολογία. Оно встречается в LXX 7 раз и в основном значит “исповедь, признание вины или греха”. Эммануэль Тов считает, что слово можно перевести также как “благодарность”⁵⁶¹. Ясно только то, что данный вариант перевода не соответствует смыслу древнееврейского לִבְבוֹלָה (“добровольные жертвы”). К анализу данного термина мы обратимся ниже. Обратим также внимание на то, что в анализируемом стихе в LXX изменен не только смысл, но даже грамматика по сравнению с МТ. Если в МТ глаголы даны в императиве, то в LXX мы видим третье лицо активного аориста, таким образом, в греческом переводе сглаживается ирония, характерная для древнееврейского текста.

Кроме того, в книге пророка Иеремии один раз⁵⁶² תָּנִיחַ передается как δῶρα, таким образом выбран самый общий термин для жертвоприношения. Словом δῶρον, как уже было сказано в работе (см. главу о хлебной жертве) обычно переводится либо общий термин жертвоприношения קֹרְבָן (qorban), либо слово מִנְחָה (minḥâ), обычно в контекстах, не связанных с жертвоприношением, а там, где оно означает “подарок”. Почему переводчик Иеремии избрал в 11-м стихе 40-й главы самый общий термин, не конкретизировав его? Быть может, это связано с высказанным ранее предположением о том, что переводчикам пророческих книг могло быть неизвестно точное значение редких терминов жертвоприношения, поэтому они выбирали либо общие эквиваленты, либо даже давали перевод, не соответствующий семантике древнееврейского слова, в чем мы уже убедились выше при анализе контекста из книги пророка Амоса. Хотя, возможно, в данном стихе из книги Иеремии также допущена сознательная

⁵⁶⁰ Glenny 2009:88

⁵⁶¹ Tov 1999:104

⁵⁶² Иер. 40:11

коррекция смысла. В стихе говорится о принесении благодарственных жертв в дом Божий, а переводчик, быть может, решил сделать обобщение, и поэтому написал, что в восстановленный Храм сыны Израиля понесут дары (καὶ εἰσοίσουσι δῶρα εἰς οἶκον Κυρίου), среди которых могут быть и жертвенные приношения. В связи с этим воссоздается более целостная картина возобновления богослужений в восстановленном храме.

Напоследок скажем о передаче термина תָּחַן в контекстах, не связанных с культом. Основным переводом термина в этих случаях является так же, как и в контекстах, связанных с жертвоприношением, вариант αἰνεσις, однако не всегда. Так, в книге пророка Ионы, во 2-й главе, где Иона молится Богу из чрева большой рыбы и кается в своих грехах, сказано следующее:

וְאֲנִי בְּקוֹל תִּזְבָּחַת - לְךָ אֶשָּׂא נְדָרַי אֲשַׁלֶּמָּה יְשׁוּעָתָה לִי הָיָה

“И я голосом хвалы принесу Тебе жертву. То, что я обещал, воздам. Спасение в Яхве”.

Перевод этого стиха в LXX:

Ἐγὼ δὲ μετὰ φωνῆς αἰνέσεως καὶ ἐξομολογήσεως θύσω σοι, ὅσα ἠὺξάμην ἀποδώσω σοι εἰς σωτηρίαν μου τῷ Κυρίῳ.

“А я с голосом хваления и исповеди принесу Тебе жертву; то, что я обещал, воздам Тебе, Господу, во спасение мое”.

Рассматриваемый стих замечателен тем, что само восхваление Бога здесь сравнивается с жертвоприношением, хотя формально хвала и не является жертвой. Примечательно, что в МТ здесь используется сразу три корня, имеющих отношение к жертвенной лексике: слово תָּחַן, глагол נָדָר (“обещать, давать обет”), связанный с жертвой обета, о которой речь пойдет ниже, а также שָׁלַם, глагол породы Pi‘ēl, означающий “платить, отдавать дань,

воздавать”. Возможно, от этого глагола, как уже было сказано, происходит название мирных жертв – זְשִׁלְמִים .

Не менее важно обратить внимание здесь на перевод LXX. Мы видим, что древнееврейское הוֹדָה передано здесь по-гречески не одним словом, а сразу двумя: $\alphaἴνεσις$ (“хвала”) и $\epsilonἰςομολόγησις$ (“исповедь, признание”). Как уже было сказано, это – два основных значения древнееврейского слова. Возможно, переводчик сознательно дает два эквивалента для одного и того же слова. Вероятно, это связано с желанием конкретизировать смысл молитвы пророка Ионы. Переводчик, давая сразу два возможных варианта перевода одного слова, акцентирует внимание на том, что молитва Ионы – не просто хвала Господу, но также, и прежде всего, покаянная молитва, исповедь пророка в грехах.

IV.3.2. Анализ термина נָדָר (nēḏar)

Другой важной жертвой, относящейся к разряду мирных, была жертва обета, обозначаемая в МТ словом נָדָר (nēḏar). В древнееврейском языке слово может означать обет, а также жертву обета. נָדָר связано с корнем ndr , который встречается в Ветхом Завете 91 раз. В МТ зафиксирован также глагол נָדַר (nāḏar, “давать обет”). Встречается также ритуальная формула נָדַר נָדָר (nāḏar nēḏar - “давать обет”), представляющая собой типичную для Библии *figura etymologica*⁵⁶³. Глагол рассматриваемого корня встречается в МТ 31 раз, существительное – 60 раз. Корень ndr зафиксирован в других семитских языках, в частности, в угаритском, финикийском, арамейском, арабском, сирийском и мандейском⁵⁶⁴. Практически во всех языках он имеет семантику обета или посвящения. Примечательно также, что в угаритском языке выражение ndr dbḥ означает жертву, принесенную по обету⁵⁶⁵. Что касается слов נֶזֶר (nezar, “посвящение”) и נָזִיר (nāzîr, “посвященный Богу, назорей”), то

⁵⁶³ Быт 31:13, Чис. 6:2, Ион. 1:16 и др.

⁵⁶⁴ Kaiser 1998:242

⁵⁶⁵ Xella 1981:181

они могут быть связаны с этим корнем, хотя подобная связь остается под вопросом⁵⁶⁶. Необходимо сказать, что рассматриваемый корень появляется в Ветхом Завете в тех случаях, когда речь идет об обете, даваемом Богу, אָנָה никогда не обозначает обет, даваемый одним человеком другому⁵⁶⁷. В этом можно усмотреть параллель с употреблением термина אָנָה, который, как было сказано выше, также означает благодарность человека Богу. В Ветхом Завете אָנָה практически всегда означает обет, даваемый Яхве, и лишь один раз, в книге пророка Иеремии, слово используется для обозначения обета языческому божеству, так называемой владычице неба (מַלְאֲכַת הַשָּׁמַיִם, maləkaṭ haššāmayim)⁵⁶⁸. Подобные языческие обеты, безусловно, осуждаются пророком.

Что касается передачи термина אָנָה в LXX, то данное слово почти всегда переводится по-гречески как εὐχή, как в тех контекстах, где говорится об обете, так и там, где речь идет о жертве обета. Исключения крайне редки. Что касается слова εὐχή, то его основное значение – “мольба, молитва, просьба”. Однако то же слово может употребляться в древнегреческих текстах и в значении “обет”⁵⁶⁹. При этом оба значения слова в равной степени присутствуют у греческих авторов. Впервые слово встречается у Гомера. В “Одиссее”, в 10-й песне, Кирка дает Одиссею наставления относительно жертв, которые тот должен принести, когда спустится в подземное царство. Так, Одиссей должен принести Тирессию в жертву барана, перед этим помолившись об умерших. В этом месте используется выражение εὐχῆσι λίσσομαι (“умилостивлять молитвами”)⁵⁷⁰. Обратим внимание на то, что слово употреблено в контексте, связанном с жертвоприношением. В свою

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Kaiser 1998:244

⁵⁶⁸ Иер. 44:25

⁵⁶⁹ LSJ 1996:739

⁵⁷⁰ Od. 10.526

очередь у Гесиода в “Теогонии” слово означает “обет”⁵⁷¹. Здесь εὐχή употребляется по отношению к Гекате, которая получила то, что ей обещали боги. Слово можно встретить у многих греческих авторов, в том числе у трагиков, историков, философов, а также в древнегреческих надписях, в обоих значениях – “молитва” и “обет”. Причем иногда нельзя точно сказать, в каком именно значении употреблено слово в том или ином контексте. Анализу слова посвящена масса исследований. Из последних актуальных работ на эту тему следует назвать диссертацию Де Лонг, посвященную теме восхваления Бога в книге Деяний Апостолов, большая часть которой посвящена анализу слова εὐχή⁵⁷² как у античных авторов, так и в библейских текстах.

Заметим, что в LXX εὐχή в основном означает “обет” или “жертву обета” и передает древнееврейское רָנָה. Тех случаев, где εὐχή употребляется в значении “молитва”, не зафиксировано. Как исключение стоит назвать одно место из книги Второзаконие⁵⁷³ и одно место из 4-й книги Царств⁵⁷⁴. В обоих контекстах встречается глагол εὐχόμεν в значении “молиться”. В обоих случаях как εὐχόμεν передается древнееврейское הִתְפַּלֵּל (hitpallēl) – “молиться”. Регулярным словом для обозначения молитвы в LXX служит, как правило, префиксальное производное προσευχή, передающее древнееврейское תְּפִלָּה (təfilâ) – “молитва”.

Как уже было отмечено, רָנָה почти всегда в LXX передается как εὐχή, и исключения крайне редки. Однако все же можно обнаружить несколько случаев нерегулярного перевода древнееврейского термина.

⁵⁷¹ Theog. 419

⁵⁷² De Long 2007

⁵⁷³ Втор. 9:26

⁵⁷⁴ 4 Цар. 20:2

Прежде всего, обратимся к 44-й главе книги пророка Иеремии⁵⁷⁵. В МТ говорится:

כֹּה אָמַר יְהוָה - צָבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַתֶּם וְנִשְׁיֵיכֶם וְהַדְּבָרָנָה בְּפִיכֶם

וּבִידֵיכֶם מִלְּאֲתֶם לֵאמֹר עָשָׂה נַעֲשֶׂה אֶת-נִדְרֵינוּ אֲשֶׁר נִדְרָנוּ

לְקַטֹּר לַמֶּלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, וּלְהַסִּיד לָהּ נִסְכִּים; הִקִּים תְּקִימָנָה אֶת-נִדְרֵיכֶם

וְעָשָׂה תַעֲשִׂינָה אֶת-נִדְרֵיכֶם

“Так сказал Яхве Воинств, Бог Израиля: “Вы и жены ваши говорили устами своими и руками вашими исполняли. Вы говорили: “Давайте принесем обеты, которые мы обещали – кадить царице неба, и возливать ей возлияния. Твердо держитесь ваших обетов, и твердо выполняйте обеты ваши”.

Отметим, что корень *ndg* в цитируемом стихе встречается целых 4 раза.

Перевод LXX следующий:

Οὕτως εἶπε Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ· ὑμεῖς γυναῖκες τῷ στόματι ὑμῶν ἐλαλήσατε καὶ ταῖς χερσὶν ὑμῶν ἐπληρώσατε λέγουσαι· ποιοῦσαι ποιήσομεν τὰς ὁμολογίας ἡμῶν, ὥς ὁμολογήσαμεν, θυμιᾶν τῇ βασιλίσσει τοῦ οὐρανοῦ καὶ σπένδειν αὐτῇ σπονδάς· ἐμμείνασαι ἐνεμείνατε ταῖς ὁμολογίαις ὑμῶν καὶ ποιοῦσαι ἐποιήσατε.

“Так сказал Господь Бог Израиля: “Вы, жены, говорили устами вашими и руками вашими исполняли, говоря: “Мы сделав, сделаем наши исповедания (?) которые мы исповедали, кадить царице неба и возливать ей возлияния. Пребывая, вы пребыли в ваших исповеданиях, и делая, сделали”.

Здесь перевод LXX, как часто бывает, буквально передает древнееврейский текст. При этом следует заметить, что древнееврейское *נָדַג* здесь единственный раз во всей Библии передано как *ὁμολογία* (дважды в стихе). Чем объяснить подобный выбор? Как мы уже сказали выше, при

⁵⁷⁵ Иер. 44:25

анализе Ам. 4:5, слово ὁμολογία встречается в LXX редко, всего 7 раз, и более того – нельзя точно сказать, какой смысл в него вложен. Вероятно, в большинстве контекстов оно значит “исповедь, признание”, однако точно мы сказать не можем. Как было уже сказано при анализе места из пророка Амоса, употребление ὁμολογία может быть обусловлено тем, что переводчикам пророческих книг не был известен точный смысл редких терминов жертвоприношения, и поэтому они выбирали нестандартные варианты. Однако употребление ὁμολογία в анализируемом стихе из Иеремии можно объяснить и иначе. Рискнем предположить, что выбор эквивалента может быть связан с тем, что рассматриваемый стих довольно необычен. Здесь единственный раз во всей Библии говорится о принесении обетов не Яхве, но языческому божеству. Поэтому можно выдвинуть гипотезу, согласно которой передача נָדָה греческим ὁμολογία является намеренной и связана с тем, что переводчик пытается разграничить обеты, даваемые Богу и обеты, даваемые царице неба, и поэтому в греческом переводе специально выбирает редкое слово.

Рассмотрим также два интересных случая, где в LXX встречается слово εὐχή, однако в МТ при этом не говорится об обете или жертве обета.

В 11-й главе книги пророка Иеремии⁵⁷⁶ читаем:

מָה לִּידִידִי בְּבֵיתִי עֲשׂוּתָהּ הַמְזֻמָּתָה הָרַבִּים וּבִשָּׁר - קִדָּשׁ יַעֲבֹרוּ מֵעֲלֶיךָ

כִּי רָעַתְכִי אֶז תַּעֲלֶזִי.

“Что возлюбленной Моей в доме Моем, если в нем творит она многие мерзости? И жертвенное мясо отнимут у тебя, ведь как только ты совершишь зло, сразу радуешься”.

Перевод LXX:

⁵⁷⁶ Иер. 11:15

Τί ἡ ἡγαπημένη ἐν τῷ οἴκῳ μου ἐποίησε βδέλυγμα; μὴ εὐχαὶ καὶ κρέα ἅγια ἀφελοῦσιν ἀπὸ σοῦ τὰς κακίας σου, ἢ τούτοις διαφεύξῃ

“Что же возлюбленная в доме Моем сделала мерзость? Или обеты и священное мясо не отвратят от тебя зол твоих, или ты избежишь их?”.

Перевод отличается от древнееврейского текста, однако объяснить разночтения здесь довольно легко. Появление слова εὐχαὶ может быть обусловлено тем, что в рукописи, с которой делался перевод LXX, вместо הַרְבֵּי (harabbîm “многочисленные”) переводчик мог прочесть близкое по написанию הַנְּדָרִים (hannəḏārîm, “обеты”)⁵⁷⁷. Также ошибочным чтением можно объяснить и появляющееся в LXX διαφεύξῃ. Вероятно, переводчик прочел вместо תִּלְוִי (ta‘ălōzî, “ты будешь радоваться”) תִּלְוִי (talozî, “ты будешь избегать”)⁵⁷⁸.

Еще одно подобное место содержится в книге Иова⁵⁷⁹:

וּמִצֵּהָרִים יָקוּם חָלָד; תִּעֲפֶה כְּבֹקֶר תְּהִיָּה

“Ярче полдня станет жизнь твоя; мрак станет, словно утро”.

Перевод LXX:

Ἡ δὲ εὐχή σου ὥσπερ ἑωσφόρος, ἐκ δὲ μεσημβρίας ἀνατελεῖ σοι ζωή

“Молитва же твоя (обет же твой) словно утренняя звезда, с полудня (юга) взойдет жизнь для тебя”.

Появление здесь εὐχή также, вероятно, обусловлено неверным прочтением. Переводчик мог прочесть вместо חָלָד (“мрак”) תְּפִלָּה (“молитва”) и в связи с этим дать эквивалент εὐχή⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ Lust 2003:556

⁵⁷⁸ Lust 2003:352

⁵⁷⁹ Иов 11:17

⁵⁸⁰ Lust 2003:556

IV.3.3. Анализ термина נָדָבָה (nəḏābâ)

Последней и самой низшей из разряда мирных жертв была так называемая добровольная жертва, обозначаемая по-древнееврейски словом נָדָבָה (nəḏābâ). Постановления относительно данной жертвы не являются строгими. В отличие от жертвы благодарности и жертвы обета в добровольную жертву разрешалось принесение животных, не вполне правильно сформированных, например, со слишком короткими или наоборот – слишком длинными ногами⁵⁸¹. Термин נָדָבָה восходит к корню ndb. Этот корень встречается лишь в северо-западных семитских языках, древнееврейском и арамейском, а также в одном южноаравийском языке⁵⁸². В древнееврейском языке этот корень встречается в глаголе נָדַב (nāḏab, “быть добровольным, оказывать благоволение”)⁵⁸³, существительном נָדָבָה (“добровольная жертва”), а также прилагательном נָדִיב (nāḏîb), которое лишь в ряде мест имеет значение, соответствующее основному смыслу корня. Так, в книге Исход⁵⁸⁴ נָדִיב означает добровольные приношения для строительства скинии. В остальных случаях נָדִיב имеет иной смысл – “князь, знатный человек”.

На первый взгляд, данное значение не связано с исходным смыслом корня. Однако этому можно найти объяснение. Так, Нюстрём считает, что это связано с особенностями организации общества у семитских народов. Так, у бедуинов знатные и богатые люди, в особенности, главы общин, обычно тратят свои средства, не руководствуясь узко эгоистическими целями, но используют свое богатство для поддержания общины и для оказания гостеприимства странникам⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ Лев. 22:23

⁵⁸² Conrad 1998

⁵⁸³ Глагол трижды встречается в породе Qal и 14 раз – в породе Hitpa'el

⁵⁸⁴ Исх. 35:5

⁵⁸⁵ Nyström 1946:132-134

Интересующее нас слово נָדָבָה встречается в МТ 25 раз. У данного термина можно выделить три основных значения. Наиболее часто слово употребляется именно в значении “добровольная жертва”. Добровольная жертва стоит в последнем ряду религиозных приношений и представляет собой жертву, приносимую человеком добровольно, “по велению сердца”. В Библии не прописаны подробно детали принесения данной жертвы, лишь говорится о нестрогих требованиях к жертвенным животным. Некоторые считают, что данная жертва вообще находится за пределами официальной системы жертвоприношений⁵⁸⁶. Кроме того, נָדָבָה может означать “добровольное пожертвование”, например, предметы для строительства скинии, наряду со словом того же корня נָדַב⁵⁸⁷. Третье значение слова – “добровольное решение, волеизъявление”. Так, например, в песне Деворы названо дерзание, рвение Израиля, желание народа вступить в битву с Сисарой⁵⁸⁸. Кроме того, корень ndb встречается в ряде личных имен, таких, как Надав, Йехонадав, Авинадав, Ахинадав, Аминадав. В подобных именах данный корень либо встречается в чистом виде (Надав), либо соединен с именем Бога (Йехонадав), а также со словами, означающими термины родства – отец, брат, мать (Авинадав, Ахинадав, Аминадав). Вероятно, имена несут особый элемент: рождение сына рассматривается как добрая воля Бога, поэтому данные имена можно рассматривать как теофорные⁵⁸⁹.

В LXX для передачи термина נָדָבָה всегда используется субстантивированное прилагательное τὸ ἐκούσιον. Имеется в виду τὸ ἐκούσιον δῶρον (“добровольный дар”). Прилагательное ἐκούσιος встречается в древнегреческих текстах в значении “добровольный”⁵⁹⁰, например, у

⁵⁸⁶ Conrad 1998:221

⁵⁸⁷ Исх. 35:29, 36:3

⁵⁸⁸ Суд. 5:2,9

⁵⁸⁹ IPN 192f

⁵⁹⁰ LSJ 1996:514

Ксенофонта, Аристотеля⁵⁹¹, однако гораздо чаще в древнегреческой литературе употребляется другое прилагательное того же корня - ἑκών, с тем же значением. Однако между ἑκών и ἐκούσιος существует тонкая семантическая разница: как подчеркивает Киттель, ἑκών употребляется всегда с одушевленными существительными и указывает на добрую волю лица, а ἐκούσιος в свою очередь употребляется с неодушевленными существительными и обозначает добровольное действие, например, как в LXX, добровольное жертвоприношение⁵⁹².

Для передачи נָדָבָה почти везде в LXX устойчиво используется субстантиват τὸ ἐκούσιον, исключений нами не выявлено. Лишь в книге пророка Амоса, в рассмотренном нами контексте⁵⁹³, термин передается как ὁμολογία. Трудно понять смысл ὁμολογία в данном стихе, однако, как мы предположили выше, переводчик в данном месте, возможно, прибегает к сознательной корректировке древнееврейского текста.

Рассмотрим еще один заслуживающий внимания контекст из книги Притч Соломоновых⁵⁹⁴. В МТ сказано:

נֶאֱמָנִים פָּצְעֵי אוֹהֵב וְנִעְמָרוֹת נְשִׁיקוֹת שׂוֹנֵא

“Искренни раны друга и чрезмерны поцелуи ненавидящего⁵⁹⁵”.

Перевод LXX следующий:

Ἀξιοπιστόστερά εἰσι τραύματα φίλου ἢ ἐκούσια φιλήματα ἐχθροῦ

“Более искренни раны друга, чем добровольные поцелуи врага”.

В древнееврейском тексте не сказано о добровольном акте, однако в древнегреческом переводе появляется ἐκούσια. С чем это связано? Проблема

⁵⁹¹ Xen. Mem. 2.1.18, Arist. EN 1109b31

⁵⁹² Kittel 1985, s.v. ἑκών

⁵⁹³ Ам. 4:5

⁵⁹⁴ Притч. 27:6

⁵⁹⁵ Т.е. раны, нанесенные другом

кроется в понимании древнееврейского נִפְתָּרֹן. Возможно, это причастие породы Niph'al от глагола נָפַח, означающего “просить, умолять”, а также “заискивать, льстить”. В переводе РБО 2011 года – “ненавистник целует – из лести”. В связи с данной трактовкой Люст предлагает в тексте LXX читать вместо ἐκούσια ikéusia (“умоляющие, льстивые”)⁵⁹⁶. Однако возможно, נִפְתָּרֹן имеет иное значение. Как пишет Фокс, слово следует понимать как арамеизм⁵⁹⁷. В арамейском языке глагол того же корня означает “быть чрезмерным, преувеличивать”. В МТ глагол в этом значении употребляется еще один раз в породе Niph'il – в книге пророка Иезекииля⁵⁹⁸. Уолдмэн также находит здесь параллели с аккадским watāru – “преувеличение, ложь”⁵⁹⁹. Таким образом, можно дать интерпретацию “поцелуи врага лживы”. Греческое ἐκούσια в данном случае не соответствует ни одному из вышеприведенных вариантов трактовки древнееврейского слова. Возможно, переводчику не было известно точное значение корня, и поэтому им был дан приблизительный эквивалент.

ВЫВОДЫ

Чрезвычайно сложный для понимания термин שְׁלָמִים (šəlamîm) допускает разные варианты трактовки. В связи с этим разные переводчики в LXX дают разные эквиваленты: так, переводчики Пятикнижия предпочитают вариант σωτήριον, а переводчики исторических книг используют эквивалент εἰρηνικὴ θυσία, что связано с различными возможностями интерпретации древнееврейского корня. Один раз древнееврейский термин передается по-гречески словом τελείωσις, тем самым дается указание на совершенство, завершенность. Это можно также связать с одним из значений

⁵⁹⁶ Lust 2003:419

⁵⁹⁷ Fox 2009:805

⁵⁹⁸ Иезек. 35:13

⁵⁹⁹ Waldman 1976:143

древнееврейского корня, однако, есть вероятность того, что нестандартный вариант обусловлен особым контекстом: во 2 Пар. 29:35 речь идет о возобновлении богослужений и жертвоприношений в Иерусалимском храме при Езекии, поэтому переводчик дает понять, что речь идет об особой, совершенной жертве. Один раз в книге Иисуса Навина встречается прямая транслитерация *σαλαμν*, быть может, для отражения специфической детали, связанной с древнееврейским культом. Для передачи терминов, означающих разновидности мирной жертвы, в LXX используются конкретные слова (*αἴνεσις* для жертвы благодарности, *εὐχή* для жертвы обета и *ἐκούσιον* для добровольной жертвы), однако в ряде случаев встречаются иные варианты, обусловленные чаще всего неправильным прочтением древнееврейского слова, но наряду с этим в переводе LXX встречается, возможно, сознательное изменение смысла оригинала, как, например, в Ам. 4:5.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе были рассмотрены основные 8 лексем Ветхого Завета, связанных с жертвоприношением и проанализированы все варианты их перевода в LXX. На основании проведенной работы можно сделать следующие выводы о переводческой технике LXX:

1. Образец для передачи тех или иных терминов жертвоприношения задан переводом Пятикнижия. В LXX Пятикнижия термин לָזַע в основном передается как $\delta\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha/\delta\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\iota\varsigma$, קָרָן как $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ или $\delta\omega\tilde{\rho}\omicron\nu$, חַטָּאת как $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ или чаще описательными оборотами с этим словом, עֲוֹן описательными оборотами со словом $\pi\lambda\eta\mu\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$, זָבַח как $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ ($\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$), זָבַח - описательным оборотом со словом $\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ $\text{רָחַץ$ – словом $\epsilon\upsilon\chi\acute{\eta}$, а термин קָרָן отражается в LXX как $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$.
2. При передаче древнееврейских эквивалентов в основном находят или стараются найти слова, отражающие реалии греческого культа. Так, слово קָרָן в LXX в контекстах, связанных с жертвоприношением, точно соответствует древнегреческому $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, для обозначения жертвы всесожжения в LXX используются слова сложной основы $\delta\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau$ - ($\delta\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\mu\alpha$, $\delta\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\iota\varsigma$), зафиксированной у Ксенофонта и в древнегреческих надписях, древнееврейский термин זָבַח в переводе Пятикнижия обычно передается термином $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$, также имеющим отношение к древнегреческому культу.
3. При передаче ряда терминов жертвоприношения переводчики, однако, не находят соответствующего греческого эквивалента, а используют семантические кальки. Это касается, прежде всего передачи терминов חַטָּאת и עֲוֹן . Первое слово в МТ может означать как “грех”, так и “жертву за грех”, а второе – как “повинность”, так и “жертву повинности”. Первый термин в обоих значениях в LXX обозначается

словом ἁμαρτία, а второй – словом πλημείλεια. В последнем случае слово приобретает несвойственное ему в древнегреческом языке значение. Правда, переводчики нередко стараются разграничивать различные значения указываемых древнееврейских слов при помощи введения описательного оборота: περὶ τῆς ἁμαρτίας для жертвы за грех и περὶ τῆς πλημείλειας для жертвы повинности.

4. Перевод древнееврейских терминов, заданный Пятикнижием, служит в основном образцом при переводе прочих книг LXX, однако в ряде случаев встречаются отступления от заданного Пятикнижием образца, в основном в исторических и пророческих книгах.
5. В LXX в ряде случаев для передачи древнееврейских терминов могут использоваться неологизмы: так, явный неологизм представляет собой употребляющийся в ряде случаев в LXX слово ὀλοκάρπωμα, представляющий собой гибрид терминов ὀλοκαύτωμα и κάρπωμα). Используемое для обозначения жертвы благодарности слово αἴνεσις до LXX в древнегреческих текстах нигде не встречается. Возможно, оно также является неологизмом, образованным суффиксальным способом по продуктивной модели.
6. Иногда переводчики используют прямую транслитерацию: מִנְחָה 18 раз передается как μαννα, מִלְחָמָה один раз – как σαλαμιν. Особенно много транслитераций встречается в переводах исторических книг Библии. Транслитерация, по всей видимости, вводится для того, чтобы акцентировать внимание на специфических для древнееврейского культа терминах.
7. Зачастую один и тот же древнееврейский термин передается в LXX по-разному. Обычно переводчики разных книг используют разные эквиваленты. Так, сложный для трактовки термин מִלְחָמָה в Пятикнижии передается как σωτήρια, а в переводах исторических книг – как εἰρηνικὴ θυσία. При этом мы видим, что переводчики по-разному трактуют

смысл одного и того же древнееврейского корня. Особенно необычен перевод книги пророка Иезекииля. В нем можно обнаружить много нестандартных вариантов передачи древнееврейских терминов: так, לַחֹטֵא в Иез. 44:27 передается как ἱλασμός, а חַטָּאת как ἁγνοια. Этим переводчик Иезекииля подчеркивает смысл и значение жертв: жертва за грех является искупительной, а жертва повинности приносится за проступок, совершенный по неведению.

8. Иногда выбор того или иного эквивалента обусловлен контекстуально. В одной и той же книге один и тот же термин может передаваться разными способами. Так, в 4-й главе книги Бытия חַטָּאת передается как θυσία для обозначения жертвы Каина и как δῶρον для обозначения жертвы Авеля. В данном контексте можно говорить о логически обусловленном выборе эквивалента. Видно стремление переводчика разграничить две разные жертвы: в то время как жертвоприношение Каина было лишь формальным актом, жертва Авеля стала подлинным даром Богу. Употребление слова βάσανος для обозначения жертвы повинности в 6-й главе 1-й книги Царств можно также объяснить необычностью контекста: речь идет о принесении филистимлянами votivных золотых даров.
9. Порой переводчики, особенно в книгах пророков, дают неточные, приблизительные эквиваленты для передачи терминов. Например, вызывает много вопросов употребление слова ὁμολογία у Амоса и Иеремии. Быть может, это связано с тем, что переводчики пророческих книг не понимали точного смысла редких древнееврейских терминов жертвоприношения. Правда, вариант ὁμολογία для передачи древнееврейского חַטָּאת в Иер. 44:25 также можно объяснить особым контекстом: в данном стихе говорится о языческом жертвоприношении.

10. Иногда выбор нетипичного эквивалента можно объяснить стилистическими соображениями. Так, в Пс. 39/40:7 термин מְנַחֵם единственный раз в LXX передается как проσφορίᾱ вместо ожидаемого θυσία. Подобный перевод сделан во избежание повтора: в том же стихе встречается слово נָחַם, также регулярно передаваемое в LXX словом θυσία.
11. В LXX выбор определенного эквивалента можно иногда объяснить даже фонетически, исходя из принципа гомеофонии. Так, передачу מְנַחֵם словом ὀλοκαύτωμα можно объяснить фонетическим сходством древнееврейского и древнегреческого слов.
12. В ряде случаев в передаче терминов встречаются явные ошибки, которые обусловлены неправильным прочтением древнееврейского слова (могли быть спутаны похожие по начертанию буквы или же ошибку можно объяснить исходя из неогласованности текста, которым пользовались переводчики): так, во 2. Цар. 14:17 вместо מְנַחֵם (“в утешение”) было прочитано מִנְחָה (“в жертву”), поэтому в LXX в данном контексте встречается слово θυσία. Точно так же в Иер 11:15 вместо הַרְבֵּי (“многочисленные”) могло быть прочитано הַנְּדָרִים (“обеты”), отсюда в LXX перевод εὐχαί.
13. Иногда в контекстах, связанных с культом и жертвоприношением, можно говорить даже о сознательной коррекции смысла древнееврейского оригинала. Например, в Ам. 4:5 переводчик, давая иную трактовку стиха, возможно, сознательно полемизирует с самаритянами. В Иез. 40:39 в LXX, в отличие от МТ, описано не устройство Храма, являющееся пророку в видении, а конкретные детали, характерные для Второго Храма, существовавшего в эпоху перевода LXX.
14. Наконец, иногда разночтения между МТ и LXX объяснить чрезвычайно трудно, например в очень сложном для понимания месте

из книги Притч (14:9). Объяснить это можно либо непониманием переводчиком текста оригинала, либо тем, что перевод отражает текст иного Vorlage.

Настоящая работа, посвященная анализу лексики жертвоприношения, была выполнена на основе сопоставления двух текстов: Масоретского текста и Септуагинты. Для дальнейшей работы в этом направлении весьма важно будет обратиться к Кумранским свиткам и сохранившимся фрагментам других греческих переводов Ветхого Завета (Акилы, Симмаха, Феодотиона), сохранившихся в Гекзаплах Оригена. При дальнейшем анализе необходимо будет привлечь также переводы Библии на другие языки, комментарии иудейских и христианских экзегетов, а также проанализировать все поле лексики, связанное с иудейским культом. Это поможет внести еще большую ясность в понимание текстов Священного Писания, пролить свет на актуальные проблемы, связанные с иудейским жертвоприношением во всех его аспектах. Однако и проведенного нами анализа достаточно для того, чтобы понять, насколько важна лексика жертвоприношения в Ветхом Завете и насколько интересна переводческая техника LXX. В работе было показано, что стиль и манера переводчиков индивидуальны, их методы передачи терминов жертвоприношения разнообразны и необычны, и данное исследование проливает свет на многие актуальные проблемы, связанные с аспектами передачи древнееврейских лексем по-гречески.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица еврейско-греческих соответствий для терминов жертвоприношения

הֶלֶב	όλοκαύτωμα (Исх. 10:25, 18:13, 20:24, 24:5; Лев. 1:3,6,10, 3:2,5, 4:7; Чис. 6:11, 16, 7:15 etc.) όλοκαύτωσις (Исх. 29:35; Лев. 4:34, 6:1, 7:8; Чис. 15:5 etc.) κάρπωμα (Исх. 30:9; Лев. 1:4,9,13,14,17) όλοκάρπωμα (Чис. 15:3) όλοκάρπωσις (Быт. 8:20, 22:2,3,4,6,7) ἀναφορά (Пс.50:21)
הַקְדָּשָׁה	θυσία (Быт. 4:3,5; Исх. 29:41, 30:9; Лев. 2:1,3,4,5,6,8,9 etc.) δῶρον (Быт. 4:4; 1 Пар.16:29; 2 Пар.32:23; Ис. 66:20) προσφορά (Пс. 39/40:7) σεμίδαλις (Ис. 1:13, 66:3) μαναα (4 Цар. 8:8,9, 17:3,4, 20:12; 2 Паралип. 7:7; Иезек. 45:25, 46:5,7,11,14 (bis),15,20), ξένιον (Ос. 10:6)
חַטָּאת	ἁμαρτία (Лев. 4:3 (bis),8, 14 (bis), 20 (bis), 21(bis), 24; Чис. 6:11,16, 7:16 etc.) ἁμάρτημα (Лев. 4:29) ἄγνισμός (Чис. 8:7) ἵλασμός (Иез. 44:27) ἐξίλασμός (Иез. 43:19) ἀδικέω (Исх. 5:16)
חַטְּאָה	πλημμέλεια (Лев. 5:15, 16,18, 6:10; Чис. 6:12 etc.) ἁμαρτία (Лев. 5:7; Ис. 53:10) ἄγνοια (Иез. 40:39, 42:13, 44:29, 46:20) βάσανος (1 Цар. 6:3,4,8,17) παράνομος (Притч. 14:9)
חַטְּאָה	σωτήριον (Исх. 20:24, 24:5, 29:28; Лев. 3:1,3,6,9, 4:10; Чис. 6:14,16,18 etc.) εἰρηνικὴ θυσία (1 Цар. 10:8, 11:15,

	13:9, 2 Цар. 6:17,18; 3 Цар. 3:15, 8:63,64, 4 Цар. 16:13) τελείωσις (2 Паралип. 35:35)
תִּזְכֶּה	αἴνεσις (Лев. 7:12,13,15; 2Паралип. 29:31, 33:16) ἐξομολόγησις (Ис. Нав. 7:19, Пс. 42:5, 95:2, 100:4, 147:7, Ион. 2:10) εὐχή χαρμοσύνη (Лев. 22:29) δῶρον (Иер. 40:11) νόμος (Ам. 4:5)
נִדָּה	εὐχή (Лев. 7:16, 22:18,21,23 etc.) ὁμολογία (Иер. 44:25)
נִדְּבָה	ἐκούσιον (Лев. 7:16, 22:18,21,23, Чис. 15:3, 29:39 etc.)
נִסְדָּה	σπονδή (Быт. 35:14, Исх. 29:40, 41, Лев. 23: 13, 18, Чис. 4:7 etc.)
קִטְרֶה	θυμίαμα (Исх. 30:1, 7, 8, 9, 31:11, 15, Лев. 4:7, 10:1 etc.)
קָרְבַּן	δῶρον (Лев. 1:2, 2:1, 4, 12, 13, Чис. 7:17, 23 etc.), ξυλοφορία (Неем. 10:35)
חֲבִי	θυσία (Быт. 31:54, Исх. 12:27, 13:15, Лев. 3:1, 4:10, 26 etc.)

Таблица греческо-еврейских соответствий для терминов жертвоприношения

LXX	MT
ἀγνισμός	תִּזְכֶּה (Чис. 8:7, 19:17), נִדָּה (Чис. 6:5), נִדְּבָה (Иер. 6:16)
ἄγνοια	נִסְדָּה (Быт. 26:10, Иез. 40:39, 42:13, 44:29, 46:20), תִּזְכֶּה (Лев. 5:8, 22:14, Еккл. 5:5), קָרְבַּן (Дан. 9:16), חֲבִי (Пс. 25:7)
αἴνεσις	תִּזְכֶּה (Лев. 7:12, 13, 15, 2 Паралип. 29:31, 33:16 etc.), תִּזְכֶּה (Неем. 9:5, Пс. 9:15, 33:1, 34:2, 48:11 etc.), תִּזְכֶּה (Ис. 12:2, 51:3)
ἁμαρτία/ ἁμάρτημα	תִּזְכֶּה (Лев. 4:3 (bis), 8, 14 (bis), 20 (bis), 21(bis), 24, 29; Чис. 6:11,16, 7:16 etc.), קָרְבַּן (Быт. 15:16, Исх. 20:5, 28:43, Лев. 5:1,17, 7:18 etc.), חֲבִי (Пс. 19:14, Притч. 12:13, 28:2, 29:16, 22 etc.), נִסְדָּה

	(Быт. 42:21, Лев. 5:7, 2 Цар. 12:17, Ис. 53:10)
ἀναφορά	עֲלֵה (Пс. 50:19), מַשָּׁח (Чис. 4:19)
βάσανος	מִשְׁכָּה (1 Цар. 6:3, 4, 8, 17), מְלִימָה (Иез. 16:52, 54, 32:24, 30), מְשֹׁל (Иез. 3:20, 7:19), הַגָּר (Иез. 12:18)
δῶρον	מִנְחָה (Быт. 4:4; 1 Пар.16:29; 2 Пар.32:23; Ис. 66:20 etc.), קָרְבַּן (Лев. 1:2, 3, 10, 14 (bis), 2:1, 4, 12, 13, Чис. 7:17, 23 etc.) שְׁחָט (Исх. 23:8, Втор. 10:17, 16:19, 27:25, 1 Цар. 8:3 etc.), עֹלָה (Лев. 21:6,8,17,21,22 etc.), מִתְּנָה (Притч. 15:27, Иез. 20:39)
εἰρηνικὴ θυσία	שְׁלָמִים 1 Цар. 10:8, 11:15, 13:9, 2 Цар. 6:17,18; 3 Цар. 3:15, 8:63,64, 4 Цар. 16:13
ἐκούσιον	נִדְבָה (Лев. 7:16, 22:18,21,23, Чис. 15:3, 29:39 etc.)
ἐξομολόγησις	תּוֹדָה (Ис. Нав. 7:19, Пс. 42:5, 95:2, 100:4, 147:7, Ион. 2:10), הֹדָה (Пс. 96:6, 104:1, 111:3, 148:13), הִתְהַלָּה (2 Паралип. 20:22)
εὐχή	נִזְרָה (Лев. 7:16, 22:18,21,23 etc.), נִזְרָה (Чис. 6: 4,6,7,8,9,12,13,18,19,21), תְּפִלָּה (Иов 16:17, Притч 15:18,29)
θυμίαμα	קֶטֶר (Исх. 30:1, 7, 8, 9, 31:11, 15, Лев. 4:7, 10:1 etc) עֹבֵר (Исх. 34:25, 1 Цар. 2:29, 3:14)
Θυσία	מִנְחָה (Быт. 4:3,5; Исх. 29:41, 30:9; Лев. 2:1,3,4,5,6,8,9 etc.), עֹבֵר (Быт. 31:54, Исх. 12:27, 13:15, Лев. 3:1, 4:10, 26 etc.), מִשְׁחָה (Лев. 1:9, 13,17, 2:2).
ἰλασμός/ ἐξιλασμός	כִּפּוּרִים (Исх. 30:10, Лев. 23:27,28), תַּטְהָרָה (Иез. 43:19, 44:27)
κάρπωμα/κάρπωσις	עֲלֵה (Исх. 30:9; Лев. 1:4,9,13,14,17), מִשְׁחָה (Исх. 29:25, 41, Лев. 2:9, 10,16, 3:3 etc.)
μαναα	מִנְחָה (4 Цар. 8:8,9, 17:3,4, 20:12; 2 Паралип. 7:7; Иезек. 45:25, 46:5,7,11,14 (bis),15,20)
ξένιον	מִנְחָה (2 Цар. 8:2,6, Ос. 10:6), מִנְחָה (Езд.

	1:6)
όλοκάρπωμα/ όλοκάρπωσις	הָלֶבֶט (Быт. 8:20, 22:2,3,4,6,7, Чис. 15:3)
όλοκαύτωμα/όλοκαύτωσις	הָלֶבֶט (Исх. 10:25, 18:13, 20:24, 24:5, 29:35; Лев. 1:3,6,10, 3:2,5, 4:7,34; Чис. 6:11, 16, 7:15 etc.), הָלֶבֶט (Исх. 30:20, Лев. 4:35, 5:12, 23:8, 25,27, 36, Чис. 15:3, 28:19)
πλημμέλεια.πλημμέλημα	הָלֶבֶט (Лев. 5:15, 16, 18, 25, 6:10, 7:1 etc.), הָלֶבֶט (Лев. 22:16, 2 Паралип. 33:23, Езд. 9:7,13,15, 10:10), הָלֶבֶט (4 Цар. 12:17), הָלֶבֶט (1 Цар. 24:14)
προσφορά	הָלֶבֶט (Пс. 39/40:7), הָלֶבֶט (3 Цар. 7:18)
σαλαμιν	הָלֶבֶט (Vorlage (?) Ис. Нав. 22:29)
σεμίδαλις	הָלֶבֶט (Быт. 18:6, Исх. 29:2, 40, Лев. 2:2, 4,5,7, 5:11 etc.), הָלֶבֶט (1 Цар. 1:24), הָלֶבֶט (Лев. 9:4, Ис. 1:13, 66:3), הָלֶבֶט (Лев. 7:12)
σπονδή	הָלֶבֶט (Быт. 35:14, Исх. 29:40, 29:41, 30:9, Лев. 23:13, 18, 37 etc.)
σωτήριο	הָלֶבֶט (Исх. 20:24, 24:5, 32:6, Лев. 3:1, 3, 6,9), הָלֶבֶט (Пса. 9:16, 13:6, 14:7, Ис. 12:3, 26:1 etc.)
τελείωσις	הָלֶבֶט (Исх. 29:22,26,27,31,34, Лев. 7:37, 8:22, 28, 29, 31,33), הָלֶבֶט (2 Паралип. 29:35)

БИБЛИОГРАФИЯ

I.

Издания и переводы Библии

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Москва, 1991.
 2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. Москва, 2011.
 3. Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graeciae interpres, editio A.Ralfs. Stuttgart, 1971.
 4. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritae Academiae Scientiarum Gottingensis editum. John William Wevers. *Genesis*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1974
- John William Wevers. *Exodus*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 2,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- John William Wevers. *Leviticus*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 2,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- John William Wevers. *Numeri* [Numbers]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 3,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- John William Wevers. *Deuteronomium* [Deuteronomy]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 3,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Udo Quast. *Ruth*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 4,3. Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. [Buy from](#)
- Robert Hanhart. *Esdrae liber I* [1 Ezra]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 8,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Robert Hanhart. *Esdrae liber II* [Ezra - Nehemiah]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 8,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Robert Hanhart. *Esther*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 8,3. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Robert Hanhart. *Iudith* [Judith]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 8,4. Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Robert Hanhart. *Tobit*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 8,5. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Werner Kappler. *Maccabaeorum liber I* [1 Maccabees]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 9,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Robert Hanhart. *Maccabaeorum liber II* [2 Maccabees]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 9,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Robert Hanhart. *Maccabaeorum liber III* [3 Maccabees]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 9,3. Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Alfred Rahlfs. *Psalmi cum Odis* [Psalms and Odes]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 10. Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Joseph Ziegler. *Iob* [Job]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 11,4. Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Joseph Ziegler. *Sapientia Salomonis* {Wisdom of Solomon}. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 12,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

Joseph Ziegler. *Sapientia Jesu filii Sirach* [Sirach]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 12,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

Joseph Ziegler. *Duodecim Prophetiae* [Minor Prophets]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 13. Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Joseph Ziegler. *Isaias* [Isaiah]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 14. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Joseph Ziegler. *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae* [Jeremiah, Baruch, Lamentations, and the Epistle of Jeremiah]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 15. Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Joseph Ziegler, with supplement by Detlef Fraenkel. *Ezechiel*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 16,1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Joseph Ziegler. *Susanna, Daniel, Bel et Draco* [Susanna, Daniel, Bel and the Dragon]. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, Band 16,2. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

4. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A.Schenker. Stuttgart, 1997.

II

Список использованной литературы

5.Алексеев 2007: Алексеев А.А. Септуагинта и ее литературное окружение// Богословские труды 41. Москва, 2007. Сс. 212-259.

6.Вдовиченко 2014: Вдовиченко А.В. Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания/автореферат диссертации доктора филологических наук. М.,2014.

7. Вевюрко 2013: Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013.

8. Грей 2003: Грей Дж. Ханаанцы. Москва, 2003.

9. Гринцер 2010: Гринцер Н.П. В чем ошибся Эдип?//ΝΥΝΦΩΝ ΑΝΤΡΟΝ. Вопросы классической филологии, выпуск XV. Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. М., 2010.

10.Десницкий 1997: Десницкий А.С. Переводческая техника Септуагинты в контексте эволюции эллинистической поэтики (анализ песен и благословений Пятикнижия)/автореферат диссертации кандидата филологических наук. М., 1997 .

11. Доддс 2000: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

12. Корсунский 1897: Корсунский Н. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад 1897.

13. Латышев 1897-1899: Латышев В.В. Очерк греческих древностей. СПб.,1897-1899

14.Лазаренко 2008: Лазаренко О.М. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири на материале ментальной лексики/автореферат диссертации кандидата филологических наук. М., 2008.

15. Покровский 1888: Покровский Гедеон. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888.

16. Селезнев 1996: Селезнев М.Г. Иудаизм и эллинизм: встреча культур//Азия. Диалог цивилизаций. СПб., 1996.
17. Селезнев 2008: Селезнев М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода?// XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I Москва, 2008.
18. Селезнев 2012: Селезнев М.Г. 50-й псалом: Современный поэтический перевод с филологическими комментариями // Журнал Московской Патриархии. Москва, 2012.
19. Селезнев 2015: Селезнев М.Г. Самое знаменитое слово Септуагинты//Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2015.
20. Тантлевский 1994: Тантлевский И. Р. История и идеология кумранской общины. СПб., 1994.
21. Тантлевский 2000: Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. Москва, 2000.
22. ТБЛ 1904-1913: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П.Лопухина. Санкт-Петербург, 1903-1913.
23. Тищенко 1999: Тищенко С.В. Лев 4-5 в переводе LXX и сотериологическая формула Павла в 2 Кор 5:21// Библия: литературоведческие и лингвистические исследования, стр. 133-157. М., 1999.
24. Тов 2001: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001.
25. Томахин 1997: Перевод как межкультурная коммуникация//Перевод и коммуникация. Москва, 1997.
26. Adams, Mallory 1997: Adams D.Q., Mallory J.P. Encyclopedia of Indo-European Culture. London, 1997.
27. Aejmelaeus 1993: Aejmelaeus A. What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?// On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays, Kampen 1993, pp. 77-115.

28. Allen 2011: Allen J. The Mixed Economies of Cain and Abel: An Historical and Cultural Approach// Conversation with the Biblical World XXXI, 2011.
29. Amphoux, Dorival 2006: Amphoux Ch., Dorival G. Des oreilles, tu m'as creusées » ou « un corps, tu m'as ajusté » ? À propos du psaume 39 (40 TM), 7// Φιλολογία . Mélanges offerts à Michel Casevitz, 315-327. Lyon, 2006.
30. Arnold 1992: Arnold P.M. Beth-aven// Anchor Bible Dictionary, v. I. p. 682, 1992
31. Ausloos 2012: Ausloos H. Judges 3:12-30. An Analysis of the Greek Rendering of Hebrew Wordplay// Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint, pp. 53-68. Leiden-Boston, 2012.
32. Avram, Lefèvre 1995: Avram A., Lefèvre F. Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes// Revue des Études Grecques, 108 (1), pp.7-23, 1995
33. Bähr 1837: Bähr K.Ch.F.W. Symbolik des Mosaischen Cultus. Heidelberg, 1837
34. Barr 1979: Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations//MSU(11), pp. 279-325, 1979.
35. Barthélemy 1974: Barthélemy D. Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?// On Language, Culture and Religion, pp.23-41. The Hague-Paris, 1974.
36. Battaglia 1989: Ἄρτος: il lessico della panificazione nei papiri greci //Bibl. Aevum Antiquum, 2. Milano, 1989.
37. Baumgarten 1996: Baumgarten A.I. Haṭṭā' t Sacrifices//Revue Biblique 103, pp. 337-342, 1996.
38. Beekes 2010: Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden-Boston, 2010.
39. Beentjes, P.C. The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Leiden, 1997.
40. Bodner 2009: Bodner K. 1 Samuel: A Narrative Commentary. Phoenix, 2009.
41. Brayford 2007: Brayford S.A. Genesis. Leiden, Boston, 2007.

42. Breytenbach 1989: Breytenbach C. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie ...* Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
43. Bremmer 1969: Bremmer J.M. *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy.* Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969.
44. Brock et al. 1997. Brock S. P., Fritsch Ch.T., Jellicoe S. *A Classified Bibliography of the Septuagint.* Leiden, 1997.
45. Brown-Driver-Briggs 1907 (BDB): Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Oxford, 1907.
46. Brueggemann 1998: Brueggemann W. *Isaiah.* Louisville, Kentucky, 1998.
47. Burckert 1985: Burckert W. *Greek religion.* Harward University Press, 1985.
48. Büchner 2008: Büchner D. *The Thysia Soteriou of the Septuagint and the Greek Cult: Representation and Accommodation*//*Florelegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino Garcia Martinez*, pp.85-100. Leuven, 2008.
49. Büchner 2009: Büchner D. *A cultic term (ἁμαρτία) in the Septuagint: its meaning and use from the third century B.C.E. until the New Testament*// *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 42, pp.1-17, 2009.
50. Büchner 2010a: Büchner D. *Some reflexions on writing commentary on the Septuagint of Leviticus/ "Translation is required: the Septuagint in retrospect and prospect"*, pp.107-118. Atlanta, 2010.
51. Büchner 2010b: Büchner D. *Ἐξιλάσασθαι: Appeasing God in the Septuagint Pentateuch*//*Journal of Biblical Literature* 129 No.2, pp. 237-260, 2010.
52. Büchner 2013: Büchner D. *Writing a Commentary on the Septuagint*//*XIV Congress of IOSCS, Helsinki 2010*, pp. 525-539. Atlanta, 2013.
53. Byron 2011: Byron J. *Cain and Abel in Text and Tradition.* Leiden-Boston, 2011.
54. Caird 1976: Caird, G. B. *"Homoeophony in the Septuagint."* in *Greeks, Jews and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honor of William David Davies*, pp. 74-88, 1976.

55. Carasik 2005: Carasik M. The Commentators' Bible: Exodus. Philadelphia, 2005.
56. Cardellini 2001: Cardellini I.I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni. Milano, 2001.
57. Carr 1980: Carr G.Lloyd. "Mnh" // Theological Word Book of the Old Testament . Chicago, 1980.
58. Casabona 1967: Casabona J. Recherches sur le vocabulaire des *sacrifices* en grec. Paris, 1967.
59. Chantraine 1968: Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968.
60. Childs 2001: Childs B.S. Isaiah: A Commentary. Louisville, Kentucky, 2001.
61. Coggan 1951: Coggan F. The Meaning of נָחַם in Job 5.24//Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 17, 1951.
62. Collange 1972: Collange J.F. Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Cambridge, 1972.
63. Conrad 1968: Conrad D. Studien zum Altargesetz. Marburg, 1968.
64. Conrad 1998: Conrad J. נָחַם// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. IX, pp. 219-227. Grand Rapids, Michigan, 1998.
65. Dahood 1983: Dahood M. Psalms I: 1-50. Garden City, New York, 1983.
66. Daniel 1966 : Daniel S. Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante. Paris, 1966.
67. Dawe 1968: Dawe R.D. Some Reflections on Ate and Hamartia// Harvard Studies in Classical Philology 72, pp. 89-123, 1968.
68. Del Olmo Lete 2003: Del Olmo Lete G., Sanmartin J. A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Parts I-II. Leiden – Boston, 2003.
69. De Long 2007: De Long B.M. Surprised by God: Praise Responses in the Narrative of Luke-Acts. Notre Dame, Indiana, 2007.
70. De Vaux 1964: Vaux R.de. Studies in Old Testament Sacrifice, Cardiff, 1964.

71. Deiana 2005: Levitico. Nova versione, introduzione e commentario di Giovanni Deiana. Milano, 2005
72. Deissmann 1908: Deissmann A. The Philology of Greek Bible. London, 1908.
73. Detienne, Vernant 1989: Detienne M., Vernant J.-P. The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks. Chicago, 1989.
74. Dillman 1865: Dillman Chr.F.A. Lexicon Linguae Aethiopicae. Lipsiae, 1865.
75. Dorival 1994: Dorival G. Barc B., Faverelle G., Petit M., Tolila J., La Bible d'Alexandrie. IV. Les Nombres. Paris, 1994.
76. Driver 1969: Driver G.R. Ugaritic and Hebrew Words// Ugaritica 6, pp. 181-184, 1969.
77. Dussaud 1941: Dussaud R. Les origines cananéennes du sacrifice Israélite. Paris, 1941.
78. Eckhardt 2014: Eckhardt B. "Bloodless Sacrifice": A Note on Greek Cultic Language of the Imperial Era//Greek, Roman and Byzantine Studies 54, 2014.
79. Eisenbeis 1969: Eisenbeis W. Die Wurzel [transliterated: šlm] im Alten Testament. Berlin, 1969.
80. Enslin 1967: Enslin M.S. Cain and Prometheus // Journal of Biblical Literature 86.1 pp. 88-90, 1967.
81. Février 1955: Février J.G. Le vocabulaire sacrificiel punique//Journal asiatique I, pp. 49-63, 1955.
82. Fishbane 1985: Fishbane A. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985.
83. Fournet 1989: Fournet J.-L. Les *emprunts* du grec à l'égyptien//Bulletin de la Société de Linguistique de Paris 84, 1989
84. Fox 2009: Fox M.V. Proverbs 10-31. Yale, 2009.
85. France 2002: France R.T. The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 2002.
86. Franxman 1979: Franxman Th.W. Genesis and the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus// Bibbiae Oriente 35. Rome, 1979.

87. Friesen 2009: Friesen I.D. Isaiah (Believers Church Bible Commentary). Waterloo, Ontario, 2009.
88. Frisk 1960: Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960.
89. Fritsch 1973: Fritsch Ch. T. Homophony in the Septuagint//Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, I, pp.115-120, Jerusalem, 1973.
90. Gane 2008: Gane R. Privative Preposition מִן in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of "Dorian Gray"// JBL 127, no.2, pp/ 209-222, 2008.
91. Gelston 2002: Gelston A. Some Hebrew Misreadings in the Septuagint of Amos// Vetus Testamentum 52(4), pp. 493-500, 2002.
92. Ginsberg 1954: Ginsberg H.L. Composition of the Book of Daniel// Vetus Testamentum 4, pp. 246-275, 1954.
93. Glenny 2009: Glenny W.E. Finding Meaning in the Text. Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos. Leiden-Boston, 2009.
94. Glenny 2013: Glenny W.E. Amos: A Commentary based on Amos in Codex Vaticanus. Leiden-Boston, 2013.
95. Golden 1978: Golden L. Hamartia, Ate, and Oedipus// Classical World, Vol. 72, No. 1 (Sep., 1978), pp. 3–12, 1978.
96. Grabbe 1977: Grabbe L., Comparative Philology and the Text of Job—A Study in Methodology //Society of Biblical Literature Dissertations Series 34, pp. 179-197, 1977.
97. Gray 1925: Gray G.B. Sacrifice in the Old Testament .Oxford, 1925.
98. Grelot 2001: Grelot P. ‘Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante’, *RB*, vol. 108, no. 2 (2001), pp.210–213.
99. Grintz 1961: Grintz J.M. Ai, which is beside Beth-Aven//Biblica 42 (1961), pp. 201-216, 1961.
100. Gunkel 1922: Gunkel H. Genesis übersetzt und erklärt . Göttingen, 1922.
101. Hamp et al.1974: Hamp V., Bergman J., Krecher J. מִן// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. I, pp. 418-429. Grand Rapids, Michigan, 1974.

102. Harl, Dorival, Munnich 1988: Harl M., Dorival G., Munnich O. *La Bible Grecque des Septante*. Paris, 1988
103. Haussleiter 1935: Haussleiter J., *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin, 1935.
104. Hayward 2009: Hayward, C. T. R. "What Did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Genesis 4:3–6." Pp. 101–123 // *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*. Leiden, 2009.
105. Hengstenberg 1852: Hengstenberg E.W. *Die Opfer der Heil*. Berlin, 1852.
106. Hepner 2002: Hepner G. *The Sacrifices in the Covenant between the Pieces Allude to the Laws of Leviticus and the Covenant of the Flesh*//*Biblische Notizen* 112, pp. 38-73, 2002.
107. Hess 2002: Hess R.S. *Leviticus 10:1: Strange Fire and an Odd Name*//*Bulletin for Biblical Research* 12 No.2, pp. 187-198, 2002.
108. Hey 1928: Hey, O. Ἀμαρτία. *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes* // *Philologus*. Bd.83.1928.
109. Hoftijzer 1967: Hoftijzer, J., *Das sogenannte Feueropfer*, in: *Hebräische Wortforschung* (FS Baumgartner; VT.S 16), ss. 114-134. Leiden, 1967.
110. Hommel 1897: *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*. München, 1897.
111. Hurvitz 1982: Hurvitz A. *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*. Paris, 1982.
112. James 1933: James E.O. *The origins of sacrifice*. London, 1933.
113. Jebb 1908: *The Electra by Sophocles with a Commentary abridged from the Larger Edition of R.C.Jebb*. Cambridge, 1908.
114. Jenni 1988: Jenni E. *Gehe in Frieden* (לָשָׁלֵם/בְּשָׁלֵם)// *Zeitschrift für Althebräistik*, 1, pp.40-46, 1988.
115. Jobes 1992: Jobes K. *The Function of Paronomasia in Hebrews 10:5-7*//*Trinity Journal*, 13, pp. 181-191, 1992.

116. Jobes, De Silva 2000: Jobes K., De Silva M. Invitation to the Septuagint. Grand Rapids, 2000.
117. Johnson 1936: Johnson S.E. The Septuagint of Amos. Chicago, 1936.
118. Joosten 2008: 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, 2008.
119. Kahle 1959: Kahle P. Cairo Geniza. Oxford, 1959.
120. Kaiser 1998: Kaiser C.W. אֵלֹהִים// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. IX, pp. 242-255. Grand Rapids, Michigan, 1998.
121. Kallai-Kleinmann 1956: Kallai-Kleinmann Z. 'Notes on the Topography of Benjamin', IEJ 6 (1956), pp. 180-87, 1956.
122. Karrer 2010: Karrer M. LXX Psalm 39:7-10 in Hebrews 10:5-7//Psalms and Hebrews. Studies in Reception, 126-147. New York – London, 2010.
123. KBL 1995-2000: Koehler W., Baumgartner L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1995-2000.
124. Keil, Delitsch 1982: Keil C.F., Delitsch F. Biblical Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, 1982.
125. Keller 1963: Keller W. Und die Bibel hat doch recht – in Bildern. Econ Verlag, Düsseldorf 1963.
126. Kellerman 2001: Kellermann D. אֵלֹהִים// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. XI, pp. 96-113. Grand Rapids, Michigan, 2001.
127. Kellermann 1964: Kellermann D. Asham in Ugarit? // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 76. pp.319-322, 1964.
128. Kim 2001: Kim, A. Y. “Cain and Abel in the Light of Envy: A study in the History of Interpretation of Envy in Genesis 4:1–16.” //Journal for the Study of the Pseudepigrapha, pp.65–84, 2001.
129. Kittel 1985: Kittel G. Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, 1985
130. Kiuchi 1987: Kiuchi N. The Purification Offering in the Priestly Literature. Sheffield, 1987.

131. Klawans 2006: Klawans J..Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism. New York: Oxford University Press,2006.
132. Klein 1987: Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language. Haifa, 1987.
133. Kliefoth 1858: Kliefoth Th. F.D. Liturgische Abhandlungen. Schwerin, 1858.
134. Knust, Várhelyi 2011: Knust J.W., Várhelyi Z. Ancient Mediterranean Sacrifice. Oxford, 2011.
135. Koch 1977: Koch K. כֹּחַ// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. IV, pp. 309-320. Grand Rapids, Michigan, 1977.
136. König 1901: König E. Hebräisch und Semitisch. Bonn, 1901.
137. Kurtz 1863: Kurtz J.H. Sacrificial Worship of the Old Testament. Edinburgh, 1863
138. Kutscher 1982: Kutscher E.Y. A History of the Hebrew Language. Jerusalem/Leiden, 1982.
139. Lambert 2012: Lambert S.D. Inscribed Athenian Laws and *Decrees* 352/1-322/1 BC: Epigraphical Essays. Leiden, 2012.
140. Lang 1995. Lang B. כֹּחַ// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. VII, pp. 288-303. Grand Rapids, Michigan, 1995.
141. Lange 2014: Lange's Commentary on the Holy Scripture. Delmavra Publications, 2014.
142. Lehrs 1865: Lehrs K. De Aristarchi studiis homericis. Leipzig, 1865.
143. Leibold 2011: Leibold F.E. Israelite Bread. Mundane and Consecrated. Dayton, Ohio, 2011.
144. Levine 1974: Levine B. In the Presence of the Lord. Leiden, 1974.
145. Levine 1989: Levine B.A. Leviticus. Jerusalem, 1989.
146. Lewy 1938: Lewy J. Influences hurrites sur Israël. Paris, 1938.
147. Lipiński 1992: Lipiński E. Dictionnaire de la civilisation phenicienne et Punique. Brepols, Turnhout, 1992.

148. Lipiński 1993: Lipiński E. Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique// Ritual and sacrifice in the Ancient Near East, pp. 257-282. Leuven, 1993.
149. LSJ 1996: Liddell H., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
150. Lust et al. 2003: Lust J. A., Eynikel E., Hauspie K. Greek-English Lexicon of the Septuagint, 2003.
151. Macintosh 1997: Macintosh A. Hosea. Edinburgh, 1997.
152. Maiburger 1997: Maiburger P. זָרַח// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. VIII, pp. 389-396. Grand Rapids, Michigan, 1997.
153. Marcos 2000: Marcos N-F. The Septuagint in Context. Leiden-Boston, 2000.
154. Marcus 1931: Newly Discovered Original Hebrew of Ben Sira //Ecclesiasticus XXII, 16, 1931.
155. Margolis 1925: Margolis M. Transliterations in the Greek Old Testament// The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 16, No. 2 (Oct., 1925), pp. 117-125, 1925.
156. Marx 1988: Marx A. Sacrifice pour les péchés ou rites de levée de sanction// Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 100, pp. 183-198, 1988.
157. Mayer, Bergman, von Soden 1986: Mayer G., Bergman J, Soden W.von. זָרַח// Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. V, pp. 427-444. Grand Rapids, Michigan, 1986.
158. McClurg 2011: McClurg A.H. A Critical Edition of the Hexaplaric Fragments of Numbers 19-36. Louisville, Kentucky, 2011.
159. McGowan 2012: McGowan A. "Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual Meals// Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity, pp.191-206. Tübingen 2012.
160. McKean 1964: McKean T. The origin and original meaning of sacrificial blood offerings revealed in the Bible and modern scripture. Provo, 1964.

161. Medico 1957: Medico H.E. L'enigme des manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1957.
162. Meshel 2014: Meshel N.S. The "Grammar" of Sacrifice. A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings. Oxford, 2014.
163. Meyer 1906: Meyer E. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle, 1906.
164. Milgrom 1971: Milgrom J. Sin Offering or Purification Offering//Vetus Testamentum 21, pp.237-239, 1971.
165. Milgrom 1976: Milgrom J. Two Kinds of ḥaṭṭā't//Vetus Testamentum, vol.26, fasc.3, pp.333-337, 1976.
166. Milgrom 1990: Milgrom J. The modus operandi of the ḥaṭṭā't//Journal of Biblical Literature, vol.109, No.1, 1990.
167. Milgrom 1991: Milgrom J. Leviticus. New York, 1991.
168. Morgan 1998: Morgan J.D. Polyeuktos, the Soteria, and the Chronology of Athens and Delphi//American Journal of Archeology 102, p.389, 1998.
169. Mozley 1905: Mozley F.W. The Psalter of the Church: the Septuagint Psalms compared with the Hebrew, with various notes. Cambridge, 1905.
170. Muraoka 2009: Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvaine-Paris-Walpole, 2009
171. Noonan 2013: Noonan B. Zion's Foundation: The Meaning of צִיּוֹן in Isaiah 28,16.
172. Nyström 1946: Nyström S. Beduinentum und Jahwismus. Lund, 1946.
173. O'Callaghan 1980: O'Callaghan J. Il termine θυσία nei papyri// Sangue e antropologia biblica, pp.325-330. Roma, 1980.
174. O'Hare 2010: O'Hare D. "Have you seen, Son of Man?" A Study in the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40-48. Atlanta, 2010.
175. Olofsson 1990: Olofsson S., God is my Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. Stockholm 1990.
176. Pedersen 1963: Pedersen J. Israel. Its Life and Culture. Oxford, 1963.

177. Petropoulou 2008: Petropoulou M.-Z. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC – AD 200*. Oxford, 2008.
178. Pettinato 1979: Pettinato G. *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-sipiš*. Roma, 1979.
179. Pietersma 2005: Pietersma A. «Greek Jeremiah and the Land of Azazel». // *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*. Ed. by P.W.Flint, E.Tov and J.C.VanderKam, pp 404-417. Brill. Leiden, Boston 2005.
180. Potamiti 2015: Potamiti A. The Theme of Hospitality in the Pindar's Fourth Pythian// *Greece and Rome* 62, pp.1-15, 2015.
181. Rainey 2007: Rainey A., Rothkoff A., Dan J. *Sacrifice*//*Encyclopaedia Judaica*, New York; Detroit; San Francisco; London, 2007.
182. Rendtorff 1967: R. *Studien zum Geschichte des Opfers im Alten Israel*. Neukirchen-Vluyn, 1967.
183. Rendtorff 1985: Rendtorff R. *Leviticus*. Neukirchen-Vluyn, 1985.
184. Rinaldi 1969: Rinaldi G. šalom//*Bibliotheca Orientalis*, p.108, 1969.
185. Ringgren 1966: Ringgren H. Sin and Forgiveness in the Koran//*Temenos* 2,pp.101-103, 1966
186. Rooker 2000: Rooker M.F. *Leviticus*. Nashville, 2000.
187. Rost 1958: Rost L. *Erwägungen zum Israelitische Brand-Opfer*//*Bei-hefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, ss. 177-183, 1958.
188. Rost 1971: Rost L. *Erwägungen zum Begriff šalom // Schalom, Festschrift A. Jepsen*, ss,41-44, 1971.
189. Rowley 1952: Rowley H.H. *Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*. New York, 1952.
190. Rowley 1956: Rowley H.H. *The Faith of Israel*. Philadelphia, 1956.
191. Rutherford 2013: Rutherford I. *State Pilgrims Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge, 2013.

192. Sabourin 1961: Sabourin L. Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique. Bruges, 1961.
193. Sarna 1989: Sarna, N. M. JPS Torah Commentary: *Genesis*. New York, 1989.
194. Scharbert 1961: Scharbert J. ŠLM im Alttestament//Lex tua veritas. Festschrift H.Junker, pp.209-229. Trier, 1969.
195. Schirmann 1960: Schirmann Y. Dapim nosafim mitokh sefer Ben Sira//Tarbiz 29, 1960.
196. Schmid 1968: Schmid H. Mose: Überlieferung und Geschichte: Bei-hefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 110, 1968.
197. Shuts 1974: Shuts F.L. ŠLM and TMM in Biblical Hebrew. Austin, 1974.
198. Siegfried 1871: C. Siegfried, "Philonische Studien," in Merx, "Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des A. T." 1871, ii. 2, 143-163, 1871.
199. Sinton 1975: Sinton T.C.W. Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy// The Classical Quarterly, New Series, Vol. 25, No. 2, pp. 221 – 254, 1975.
200. Skinner 1910: Skinner J. A Critical and Exegetical Commentary on Genesis. Edinburgh, 1910.
201. Sloan 2001: Sloan Th.O. Encyclopedia of Rhetoric. Oxford, 2001.
202. Sokolowski 1969: Sokolowski F. Lois sacrées des cités grecques. Paris, 1969.
203. Sommer 1905: Sommer F. Griechische Lautstudien. Strassburg, 1905.
204. Speiser 1926: Speiser E.A. The Pronunciation of Hebrew According to the Transliterations in the Hexapla// The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 16, No. 4 (Apr., 1926), pp. 343-382, 1926.
205. Steck 1972: Steck H. Friedensvorstellungen im Alien Jerusalem. Theologischer Verlag, s.76, 1972.
206. Stengel 1895: Stengel P. Ἀπορα//*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 3, ss. 292-293, 1895.
207. Thackeray 1909: Thackeray J. A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Cambridge, 1909.

208. Thayer 1889: Thayer J.H. Greek-English Lexicon of the New Testament. New York, 1889.
209. Thiering 1979: Thiering B. Redating the Teacher of Righteousness. Sidney, 1979.
210. Thiering 1981: Thiering B. The Gospels and Qumran. Sidney, 1981.
211. Thoburn 1954: Thoburn S.C. Old Testament Sacrifice in the Light of Ugaritic Literature . Boston, 1954.
212. Tov 1999: Tov E. The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint. Leiden-Boston, 1999.
213. Thrall 1994: Thrall M. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to Corinthians. Edinburgh, 1994.
214. Troxel 2008: Troxel R. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. Leiden, Boston, 2008.
215. Troyer 2006: Troyer K. Reconstructing the Old Greek of Joshua// Septuaginta Research, pp.105-118. Atlanta 2006.
216. Unger 1977: Unger M.F. Unger's Bible Dictionary. Chicago, 1977.
217. Van Straten 1995: Van Straten F.T. Hiera Kala. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece. Leiden; New York; Köln, 1995.
218. Von Soden 1967: Soden W.von. Kleine Beiträge zum Ugaritischen und Hebräischen//Vetus Testamentum Suppl.16, pp.291-300, 1967.
219. Waldman 1976: Waldman N.M. A Note on Excessive Speech and *Falsehood*// *Jewish Quarterly Review* 67, pp. 142-145, 1976.
220. Waltke 1986: Waltke B.K.. Cain and his offering// *Westminster Theological Journal* 48, pp. 363-372, 1986.
221. Walser 2013: Walser G.A. Textual and Contextual Background of the Old Testament Quotations in Hebrews. Leicester, 2013.

222. Walwood, Zuck 1985: Walwood J. , Zuck The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty. Wheaton, Illinois, 1985.
223. Watts 2007: Watts J.W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. Cambridge, 2007.
224. Wehr 1976: Wehr H. Arabic-English Dictionary. New York, 1976.
225. Wenham 1987: Wenham, Gordon J. *Genesis*. 2 vols. World Biblical Commentary 1–2. Waco: Word, 1987.
226. Westermann 1965: Westermann C. The praise of God in the Psalms. Richmond, 1965.
227. Wevers 1986: Wevers J.W. *Leviticus*. Göttingen, 1986.
228. Wevers 1990: Wevers J. Notes on the Greek Text of Exodus. Atlanta, 2010.
229. Wevers 1993: Wevers, John William. LXX: Notes on the Greek Text of Genesis// Septuagint and Cognate Studies 35. Atlanta, 1993.
220. Wevers 1998: Wevers W. Notes on the Greek Text of Numbers. Atlanta, 1998.
231. Wilamowitz 1931: Wilamowitz-Moellendorff U. Der Glaube der Hellenen, bb. I-II. Berlin, 1931-1932.
232. Xella 1981: Xella P. I Testi Rituali di Ugarit. Roma, 1981.
233. Yasur-Landau 2010: Yasur-Landau A. The Philistines and Aegean Migration in the Late Bronze Age. Cambridge-New York, 2010.
234. Yerkes 1952: Yerkes R.K. Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism. New York, 1952.
235. Zanella 2010: Zanella F. The Lexical Field of the Substantives of “Gift” in Ancient Hebrew. Leiden, 2010.
236. Zeitlin 1962: Zeitlin S. Korban// The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 53, No. 2 pp. 160-163, 1962.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

МТ – Масоретский текст

РБО – Российское Библейское Общество

СП – Синодальный перевод

ТБЛ – Толковая Библия преемников А.П.Лопухина

BDB - Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.

СТА - Andrée Herdner. Corpus tablettes alphabetiques

IG – Inscriptiones Graecae

KAI - H. Donner & W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften

KBL - Koehler W., Baumgartner L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.

LSJ - Liddell H., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon

LXX – Септуагинта, Перевод 70 толковников

SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum

TDOT – Theological Dictionary of the Old Testament