Михаил Селезнев

В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты

DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-7-28

Mikhail Seleznev

In Search of the "Theology of the Septuagint": Methodological Aspects

Mikhail G. Seleznev — Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities; Biblical Studies Department, Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies, Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). mgseleznev@gmail.com

The article deals with the "theology of the Septuagint" as compared with other factors that caused the difference between the Hebrew and the Greek texts of the Old Testament. The author's position is that we should speak about theologically motivated exegesis only when other, simpler, explanations fail. Different factors that may have influenced the change of meaning between the Hebrew and the Greek Bible are classified into five groups: changes in the Hebrew text prior to the translation; changes in the Hebrew semantics/exegesis prior to the translation; changes of meaning in the process of translation;

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ («Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (Септуагинте)», проект № 14-01-00448). Я благодарен также Немецкой епископской конференции (*Deutsche Bischofskonferenz*) и Институту Септуагинты (*Septuaginta-Unternehmen*), предоставившим мне возможность ознакомиться с современной библеистической литературой в библиотеках Геттингена.

changes in the Greek text after the translation; changes in the Greek semantics/exegesis after the translation.

Keywords: Hebrew Bible, Greek Bible, Septuagint, Masoretic text, textual criticism, Bible translation, theology.

Различия между книгами еврейской Библии и их греческими переводами (совокупность которых принято называть Септуагинтой, далее LXX) были обусловлены, в частности, тем, что переводчики понимали и переинтерпретировали архаический древневосточный текст в соответствии со своим новым культурным окружением, с тем миром, в котором они жили, — миром эллинизированного иудаизма. Особенно интересны подобные переинтерпретации, когда речь идет о понятиях и представлениях, связанных с религией. В таких случаях обычно говорят о «теологии» LXX или о «богословски мотивированной редактуре».

Однако расхождения между дошедшим до нас текстом еврейской Библии (масоретским текстом, далее — MT) и LXX могут быть обусловлены самыми разными причинами. «Бритва Оккама» заставляет нас отсекать поиск «теологических» мотивов там, где для различия между еврейским и греческим текстами могут быть предложены более простые объяснения.

Основная задача, которую мы ставим перед собой в данной статье, — методологическая. Поэтому, в отличие от большинства работ, посвященных «теологии LXX», наша статья будет в основном разбирать не те примеры, где «теологическая мотивировка» переводчиков LXX очевидна, а те примеры, где она дискуссионна. Поэтому же в нашей статье будет много вопросов — и не так уж много ответов.

Иллюзия сознательной теологической правки библейского текста переводчиками Септуагинты вполне может возникать там, где этой правки на самом деле не было. Происходить это может по ряду причин (перечислим их по порядку, в зависимости от того, на какой именно стадии длинного пути от архаического мира Ветхого Завета к христианской рецепции Септуагинты соответствующий фактор вступает в игру).

(1) Еврейский текст, с которого делался перевод, мог отличаться от дошедшего до нас масоретского текста.

(2) Понимание еврейских слов и выражений в эпоху перевода могло отличаться от «классического» древнееврейского, на котором за столетия до того писались библейские тексты.

(3) Смысловые изменения при переводе с еврейского на греческий могли быть обусловлены переводческой техникой, а не богословским замыслом.

(4) Дошедший до нас текст греческой Библии может отличаться от первоначального греческого перевода.

(5) Мы можем находиться под влиянием тех позднейших интерпретаций греческой Библии, которые не предполагались самими переводчиками.

Легко видеть, что в этой классификации факторов, которые могут создать иллюзию «теологической правки», раздел (4) как бы зеркально отражает раздел (1): в одном случае речь идет о судьбе еврейского текста *до* перевода, в другом случае — о судьбе греческого текста *после* перевода. Аналогичным образом раздел (5) как бы зеркально отражает раздел (2): в одном случае речь идет об изменениях в понимании еврейских слов и образов *до* перевода, в другом случае — об изменениях в понимании греческих слов и образов *после* перевода. Раздел (3) оказывается центральным в этой классификации: речь идет о том, что могло иметь (или не иметь) место *в процессе* перевода.

Рассмотрим эти факторы по порядку.

1. «Теология Септуагинты» и текстология еврейской Библии

1.1. Какой текст переводил переводчик? Произошло ли изменение при переводе или уже в предшествующей рукописной традиции?

Рассмотрим соотношение еврейского и греческого текстов в Быт 2:2.

> וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
> *И завершил Бог в день седьмой работу, которую делал*
> καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν
> *И завершил Бог в день шестой дела, которые делал*

В большинстве работ, посвященных LXX, предполагается, что MT отражает первоначальный текст, а в LXX перед нами теологическая правка[1]. Это весьма правдоподобное предположение: когда

1. См., напр., комментарии: Brayford, S. (2007) *Genesis*, p. 225. Leiden, Boston: Brill; Harl, M. (1986) *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, pp. 98–99. Paris: Cerf; Bons, E.,

религия достигает своей зрелой фазы, нередко оказывается, что самые основополагающие ее тексты (зачастую – самые древние) уже не вполне соответствуют тому, что теперь считается ортодоксией. Прочитав слова о том, что «завершил Бог в день седьмой работу, которую делал», не подумает ли кто, что Бог работал в субботу (хоть чуть-чуть)? LXX не допускает такой интерпретации: Бог кончает работу «в день шестой». (Схожую правку, рассчитанную на то, чтобы сделать еврейский счет времени более логичным, можно видеть в LXX Быт 8:5).

Традиция, согласно которой переводчики LXX подправили здесь еврейский текст, засвидетельствована уже в раввинистических текстах[2].

Однако слова о том, что Бог кончил творение «в день шестой» стоят также в Самаритянском Пятикнижии, в Книге Юбилеев (II,16), в сирийских и старолатинских рукописях. Сирийские и старолатинские рукописи, несомненно, зависят от LXX, но этого нельзя сказать про Самаритянское Пятикнижие и про Юбилеи. Быть может, LXX, Самаритянское Пятикнижие и Юбилеи свидетельствуют о существовании еврейского оригинала, отличного от MT? Или дело не в ином еврейском оригинале, а в общей устной экзегетической традиции?[3]

Предположение о «теологической» правке «седьмого» дня на «шестой» выглядит очень убедительно. Но можно ли полностью сбрасывать со счетов вероятность того, что в (прото)масоретском тексте произошла описка под влиянием выражения בַּיּוֹם הַשִּׁבִיעִי, которое встречается в Библии строчкой ниже? Некоторые ветхозаветники, склоняясь в сторону MT, как *lectio difficilior*, счи-

Karrer, M., Kraus, W. (2011) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament,* Bd. I, s. 159. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

2. Tov, E. (1999) “The Rabbinic Tradition concerning the ‘Alterations’ Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX”, in E. Tov *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint,* pp. 1–20. Leiden: Brill; Veltri, G. (1994) *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

3. О том, что мы не в состоянии решить, произошла ли правка под пером переводчика или в его Vorlage, см., напр., Tov, E. (1987) “Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel”, in M. Klopfenstein et al. (eds.) *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch,* ss. 260–261. Bern; Alexandre, M. (1988) *Le commencement du livre Genèse I-V: La version grecque de la Septante et sa réception*, pp. 214–216. Paris: Beauchesne; Barr, J. (1979) *The typology of literalism in ancient biblical translations*, p. 285. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

тают все же, что мы не можем с полной уверенностью дать однозначный ответ[4].

Кумранские рукописи наглядно свидетельствуют, сколь часто расхождения масоретского текста и LXX связаны с тем, что перед переводчиком был иной еврейский текст. Не учитывая, что оригинал LXX мог быть отличен от MT, мы рискуем увидеть теологически мотивированную правку там, где переводчик на самом деле просто переводил то, что было у него перед глазами.

Г. Бертрам[5] в статье «Praeparatio evangelica in der Septuaginta» обратил внимание на то, что в MT Книги Иеремии Навуходоносор трижды назван «слугой Божьим» (Иер 25:9, Иер 27 (LXX 34):6, Иер 43 (LXX 50):10), меж тем как в LXX Иеремии он этого титула не удостоен. Бертрам предположил, что для переводчика Иеремии на греческий выражение «слуга Божий» было «почетным титулом, который уже понимался почти что в мессианском смысле» и поэтому не приличествовал Навуходоносору.

А. Эмелеус, разбирая предположение Бертрама[6], обращает внимание на то, что, по-видимому, Книга Иеремии уже в древности существовала в двух редакциях: краткой и полной. Краткая редакция легла в основу LXX, полная — в основу MT.

Если мы приглядимся к примерам Бертрама, то увидим, что в двух случаях из трех «исчезновение» у Навуходоносора титула «слуга Божий» связано с тем, что текст LXX в соответствующих стихах вообще намного короче MT[7]. В Иер 25:9 в греческом тексте в отличие от еврейского отсутствует целое вводное предложение («*слово Господа к Навуходоносору, царю Вавилона, слуге Моему*»). В Иер 43 (LXX 50):10 мы читаем в масоретском тексте:

> «*Ты скажешь им: так говорит Господь Саваоф, Бог Израиля: Я пошлю и возьму Навуходоносора, царя Вавилона, слугу Моего, и поставлю престол его на этих камнях…*»; а в греческом: «*Ты ска-*

4. См., напр., Albrektson, B. (1975) “Textual Criticism and the Textual Basis of a Translation of the Old Testament”, *Bible Translator* 26: 319.
5. Bertram, G. (1957) “Praeparatio evangelica in der Septuaginta”, *Vetus Testamentum* 7: 232.
6. Aejmelaeus, A. (2006) “Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta”, in M. Knibb (ed.) *The Septuagint and Messianism*, p.27. Leuven: Leuven University Press; Peeters.
7. В Иер 27 (LXX 34):6 различие греческого и еврейского текстов обусловлено иной причиной: слова נבוכדנאצר מלך־בבל עבדי וגם («Навуходоносору царю Вавилона, слуге Моему, а также…») были, очевидно, прочитаны как נבוכדנאצר מלך־בבל לעבד וגם («Навуходоносору царю Вавилона работать, а также…»).

жешь: так говорит Господь: Я пошлю и возьму Навуходоносора, царя Вавилона, и поставлю престол его на этих камнях...»

В обоих стихах Книги Иеремии речь идет о частных проявлениях той тенденции, которая представлена в сотнях стихов этой книги: LXX опирается на краткую редакцию, а MT — на полную. Переводчик, перед которым была краткая версия Иеремии, ничего не опускал из своего оригинала, и, соответственно, нет необходимости объяснять его «пропуски» какими-то теологическими соображениями.

Нельзя исключать, что обе редакции происходили из одного и того же круга ближайших учеников Иеремии, записывавших и сводивших вместе его пророчества. В этом случае вопрос о том, какая редакция «подлиннее», вообще теряет смысл. Перед нами два равноправных варианта Книги Иеремии. Различия между ними не связны ни с переводчиками LXX, ни с их идеологией, ни даже с их эпохой.

Один из самых цитируемых примеров «теологии LXX» — Исх 24:10.

וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃
וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
И взошли Моисей и Аарон и Надав и Авиуд и семьдесят из числа старейшин Израиля и видели Бога Израиля
καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ααρων καὶ Ναδαβ καὶ Αβιουδ καὶ ἑβδομήκοντα τῆς γερουσίας Ισραηλ καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ
И взошли Моисей и Аарон и Надав и Авиуд и семьдесят из числа старейшин Израиля и видели место, где стоял там Бог Израиля

В иудаизме эллинистическо-римского времени утверждается мысль о том, что Бог невидим; эта тенденция находит свое логическое завершение в таргумах, где еврейские выражения типа «видеть Бога» регулярно заменяются на выражения «видеть славу Божью». Несомненный вклад внесло и эллинское представление о том, что Божество невидимо и непостижимо. Казалось бы, Исх 24:10 — прекрасный пример того, как в LXX в соответствии с теологией эллинистического времени происходит переинтерпретация архаического текста. Но произошла ли эта переинтерпретация в момент перевода? Или она уже наличествовала в еврейском оригинале, с которого делался перевод?

Конструкция τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ἐκεῖ — несомненный гебраизм, пословная передача еврейского оборота הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם (ср. евр. текст Быт 19:27). Возможно ли, чтобы этот ненормальный для греческого языка гебраизм был создан переводчиком без всякого прообраза в еврейском оригинале? Заметим, что даже в Быт 19:27, где в еврейском тексте эксплицитно сказано הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם, этот оборот переведен не дословно, а вполне естественно для греческого языка: τὸν τόπον οὗ εἱστήκει (без ἐκεῖ). Вопиющий гебраизм в Исх 24:10 наводит на мысль, что, возможно, в *Vorlage* LXX уже стояло הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם . Если это так, то теологическая правка (элиминация утверждения о том, что Моисей и старейшины непосредственно видели Бога) произошла внутри еврейской традиции, еще до появления греческого перевода.

Вообще, когда перед нами резкое экзегетически мотивированное изменение смысла, не сводимое к неверному чтению букв или разнящимся огласовкам, велик шанс, что это изменение произошло уже в *Vorlage* LXX (особенно если речь идет о книгах, для которых в целом характерен дословный перевод).

1.2. Описки и «очитки». Варианты и псевдоварианты

Э. Тов в работе, посвященной текстологии LXX, предлагает различать «варианты» и «псевдоварианты»[8]. «Псевдоварианты» — это такие чтения, которых в еврейской рукописной традиции на самом деле никогда не было; они «существовали лишь в сознании переводчика»[9], который неверно разобрал буквы в лежавшем перед ним манускрипте. Не имея доступа к *Vorlage*, мы не всегда в состоянии определить, когда речь идет о «варианте», а когда — о «псевдоварианте».

Той же проблеме «псевдовариантов», только увиденной с другого ракурса, посвящен в книге Това еще один раздел, озаглавленный «Тенденциозная палеографическая экзегеза со стороны переводчика?»[10]. Читая рукопись, где зачастую буквы трудно различимы по начертаниям, переводчик должен все время заниматься «палеографическим анализом» — какая буква перед ним:

8. Tov, E. (1997) *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research.* 2nd rev. edn., pp. 162–171. Jerusalem: Simor.
9. "The retroverted readings presumably were not found in the translator's Vorlage, but existed only in his mind" (Tov, E. *The text-critical use,* p. 162).
10. Ibid., pp. 100–103.

ר или ד? י или ו? Не бывало ли такого, что этот «палеографический анализ» испытывал влияние каких-то идеологических, культурных или богословских предпочтений переводчика?

Из приводимых Товом «псевдовариантов» и примеров «тенденциозной палеографической экзегезы» для вопроса о «теологии LXX» интерес представляет, например, Эсф 6:1[11].

> בַּלַּיְלָה הַהוּא נָדְדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ
> *В ту ночь бежал сон от царя*
> ὁ δὲ κύριος ἀπέστησεν τὸν ὕπνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως τὴν νύκτα ἐκείνην
> *В ту ночь Господь отогнал сон от царя*

По мнению Това, речь здесь идет о «псевдоварианте»: переводчик прочел евр. נָדְדָה «бежал» как נָדַד ה «отогнал Г-дь»[12]; разделение נדדה на נדד и ה возникло «в сознании переводчика».

Эсфирь — единственная книга еврейского канона, в которой ни разу не упоминается Бог. Возможно, с этим связаны и сомнения в ее каноничности, зафиксированные в Талмуде (BT Megillah 7a), и тот факт, что это единственная книга еврейского канона, не представленная в Кумране. Однако в греческой Библии книга Эсфири дополнена рядом текстов, отсутствующих в еврейской Библии, и эти добавления, в частности, поправляют теологическую «бедность» еврейского оригинала: они содержат длинные молитвы к Богу и говорят о вмешательстве Бога в судьбы еврейского народа. Появление «Господа» в Эсф 6:1 вполне созвучно этой тенденции[13]. Случайно ли переводчик Эсфири прочел лежавший перед ним текст так, как прочел? Не было ли это изменение, происшедшее «в сознании переводчика», инспирировано общей тенденцией греческой Эсфири к «вставке» имени Божьего в книгу, изначально лишенную упоминаний о Божестве?

1.3. Вокализация еврейского текста

В книге пророка Аввакума 3:5а говорится о том, как Бог в гневе Своем идет судить землю:

11. Ibid., pp. 167–168.

12. Об использовании сокращения ה для передачи Имени Божьего см. Tov, E. *The text-critical use,* pp. 147–148. О том, что в еврейских рукописях эпохи перевода, как правило, представлено деление на слова, см. Ibid., pp. 117–119.

13. Ср. Tov, E. “Die Septuaginta”, s. 255.

לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר
Пред лицом Его идет чума
В LXX картина совершенно другая.
πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος
Пред лицом Его идет слово (λόγος)

Различие MT и LXX связано с огласовкой: в MT буквы דבר огласованы как deber (dāber) — «чума», в LXX прочитаны как dābār — «слово»[14]. При этом слово deber («чума») было хорошо известно переводчикам LXX: в большинстве случаев, где в еврейском тексте стоит deber, оно передается в LXX как θάνατος — «смерть» (29 примеров[15]). Такой же перевод, согласно бл. Иерониму, предлагает Симмах и для Авв 3:5 (mors); Акила, согласно бл. Иерониму, дает более точный перевод pestis (вероятно, λοιμός)[16].

Боги древнего Ближнего Востока шествовали в сопровождении чумы, эпидемий и смерти. Зато для эллинистического мира, в особенности для кругов, знакомых с греческой философией, естественна ассоциация Бога со словом («логосом»). Необязательно говорить в данном случае об осознанной теологической правке текста — но не сказался ли здесь новый культурный контекст, новая сеть ассоциаций взамен прежней: Бог ассоциируется со словом, а не с чумой?[17]

Проблемы «псевдовариантов» и вокализации схожи в том отношении, что в обоих случаях речь идет о такой переинтерпретации еврейского текста, которая возникает в сознании переводчика. И там, и там мы находимся в своего рода «серой зоне»: мы не можем быть априори уверены, что переинтерпретация имеет случайный характер.

14. Смешение deber и dābār в Авв 3:5 не беспрецедентно. В Пс 90(91):3,6 в MT стоит deber «чума», в LXX — λόγος, πρᾶγμα (= dābār). В Иса 9:7 наблюдается смешение слов deber и dābār, обратное тому, что имеет место в Авв 3:5 и в Пс 90 (91) — в MT Бог посылает на Израиль «слово» (dābār), а в LXX — «смерть» (θάνατον = deber).

15. Исх 5:3; 9:3; 9:15; Лев 26:25; Числ 14:12; Втор 28:21; 2 Сам 24:13; 1 Царей 8:37; 1 Пар 21:12, 14; 2 Пар 6:28; 7:13; 20:9; Пс 78:50; Иер 14:12; 21:6-7; 24:10; 34:17; 44:13; Иез 5:12, 17; 7:15; 12:16; 14:19; 14:21; 33:27; 38:22; Ам 4:10.

16. Field, F. (1875) *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta,* v. 2, p. 1008. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

17. Harl, M. et al. (1999) *La Bible d'Alexandrie: Les douze prophètes: Joël, Abdiou, Jonas, Maoum, Ambakoum, Sophonie,* pp. 289–290. Paris: Cerf.

2. «Теология Септуагинты» и историческая семантика еврейского языка/история еврейской экзегезы. Как понимался еврейский текст в эпоху перевода?

Сопоставляя словарное значение еврейского слова со словарным значением его греческого перевода, мы нередко видим, что смысл перевода отличен от смысла оригинала. Но как и когда возникло это отличие? Оно могло возникнуть не под пером переводчика, а задолго *до* этого — в результате изменения смысла еврейских слов и выражений за те столетия, что отделяют переводчика от древнего автора. Этот феномен напоминает ситуацию с изменением еврейского текста в *Vorlage* LXX — в обоих случаях мы рискуем приписать переводчику те изменения (текстологические или семантические), которые на самом деле произошли до того, как он принялся за свой перевод.

К числу самых заметных тенденций иудаизма последних столетий до н.э. относится усиление роли «Закона» в жизни общины. Воля Божья начинает восприниматься прежде всего как Закон; праведность — как соблюдение Закона; безбожное или просто плохое поведение — как беззаконие. Эта тенденция явно выражена в LXX, где евр. תּוֹרָה регулярно передается греч. νόμος, еврейские слова со значением «злодей», «преступник» (רָשָׁע, פֹּשֵׁעַ) переводятся одним словом — ἄνομος, а слова «злодейство», «неправедность» и подобные (עָוֹן, פֶּשַׁע, חַטָּאָה, תּוֹעֵבָה, אָוֶן , רִשְׁעָה, זִמָּה, עַוְלָה, חָמָס и др.) — словом ἀνομία[18].

Передача еврейского תּוֹרָה греческим νόμος меняет исходное значение слова תּוֹרָה (словарь HALOT определяет это исходное значение как direction, instruction — «указание», «наставление»). Это свидетельствует о серьезном изменении общего настроя в жизни еврейской общины (которое иногда определяют как утверждение «легализма»). Но связано ли это изменение с LXX и ее эллинским контекстом? Скорее всего, не связано. Изменение коснулось всех течений в иудаизме того времени — и палестинского иудаизма, и диаспоры. Подтверждением может служить тот факт, что уже

18. Flashar, M. (1912) "Exegetische Studien zum Septuagintapsalter", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 32: 81–116, 161–189, 241–268; Tov, E. (1999) "Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint", in E. Tov. *The Greek and Hebrew Bible*, p. 264. Leiden: Brill; Austermann, F. (2001) "Ἀνομία im Septuaginta-Psalter: Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie", in R. Sollamo, S. Sipilä (eds) *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint : Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999,* pp. 99–137. Helsinki; Göttingen: Finnish Exegetical Society; Vandenhoeck & Ruprecht.

в арамейских текстах Библии еврейскому תּוֹרָה соответствует арамейское דָּת, имеющее значение «указ, закон», то есть семантически более близкое к греческому νόμος (Эзр 7:12,14,21,25,26; Дан 6:6).

Изменения в понимании Библии, происшедшие за те столетия, что отделяют написание библейских текстов от греческого перевода, могут касаться не только отдельных слов, но и богословских концептов.

Выражение «сыны Божьи» в еврейской Библии (Быт 6:1-4; Втор 32:8-9; Иов 1:6, 2:1, 38:7; Пс 28(29):1, 81(82):6; 88(89):7; Дан 3:25 (92)) восходит к до-монотеистическому представлению о мире богов[19]. Но это представление в еврейской культуре стало сильнейшим образом меняться задолго до перевода Библии на греческий.

Во Второзаконии и книге Иова Септуагинта переводит еврейское выражение «сыны Божьи» словом «ангелы» — ἄγγελοι (в Бытии и в Псалмах перевод буквальный — «сыны Божьи»; в книге Даниила разные версии греческого текста колеблются между переводом «ангел» и переводом «сын Божий»). Можно ли связывать это изменение с «теологией» LXX? Или переводчик всего лишь зафиксировал в греческом тексте результаты экзегетического развития, уже происшедшего в еврейской традиции? Как бы то ни было, но в выражении «сыны Божьи», при любой интерпретации, еще сохранялась какая-то память о его до-монотеистическом прошлом. Перевод ἄγγελοι отсек эту память.

3. «Теология» или переводческая/редакторская техника?

Даже если мы можем уверенно восстановить, какой еврейский текст был перед переводчиком и как переводчик его понял (хотя это далеко не всегда так — см. выше разделы 1 и 2); даже если мы можем уверенно восстановить, какой греческий текст вышел из-под пера переводчика и как он понимался первыми читателями (хотя это далеко не всегда так — см. разделы 4 и 5), — что мы можем сказать, сравнивая эти два текста? Что произошло в момент перевода? Какие смысловые сдвиги были вызваны сознательным намерением переводчика, а какие — бессознательным воздействием его культурного окружения? Какие — переводческой техникой, а какие — случайностью? Без ответа на эти вопро-

19. См. Van der Toorn, K. (ed.) (1999) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd rev. edn., pp. 794–800. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, Mich.: Brill; William B. Eerdmans.

сы мы опять рискуем увидеть «теологическую правку» там, где действовали совсем другие факторы. Остановимся, в качестве иллюстрации, на некоторых аспектах этой проблемы.

3.1. Многозначность еврейских слов. Намеренный или случайный выбор значения?

Лексико-семантические сдвиги неизбежны при переводе: в силу того, что еврейское слово многозначно и переводчик должен выбирать между его значениями; в силу того, что перевод на греческий дает возможность дифференцировать разные значения еврейской лексемы; в силу того, что переводчик передает разные еврейские лексемы одной греческой и тем самым нивелирует различие между ними.

Всегда ли за такими изменениями стоит сознательный выбор переводчика? Как и в случаях с «псевдовариантами» консонантного текста и огласовками, мы находимся здесь в «серой зоне». О наличии определенной тенденции можно говорить лишь тогда, когда переводчик в схожих контекстах раз за разом выбирает у многозначного слова одно и то же значение. Евр. слово אַף имеет значения «нос» и, метафорически, «гнев». Оба значения известны переводчикам LXX. Слово אַף в значении «нос» переводится как ῥίς, μυκτήρ, чаще (под влиянием арамейского אַפִּין — «лицо») — как πρόσωπον. Но применительно к Богу אַף всегда понимается как «гнев» (ὀργή, θυμός). Очевидно, выражение «нос Божий» казалось переводчикам LXX недопустимым, хотя они не испытывали проблем с тем, чтобы говорить о «глазах Божьих», «ушах Божьих», «руках Божьих». Это правило не знает исключений и тем самым должно считаться сознательным выбором переводчика.

Предположения о сознательной стратегии переводчика выглядят правдоподобно также и в тех случаях, когда он выбирает нетривиальные значения для хорошо известных и употребительных еврейских слов.

Примером может служить Втор 32:10.

> יְמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֹהוּ יְלֵל יְשִׁמֹן
> *Он (Бог) нашел его (израильский народ) в земле пустынной, в пустоте, вое пустынном*
> αὐτάρκησεν αὐτὸν ἐν γῇ ἐρήμῳ ἐν δίψει καύματος ἐν ἀνύδρῳ
> *Он (Бог) всем необходимым снабжал его (израильский народ) в земле пустынной, в жажде зноя, в местах безводных*

Описание «земли пустынной» в греческом тексте в целом соответствует описанию «земли пустынной» в еврейском тексте, и различие в деталях несущественно. Зато существенной является разница между евр. «нашел» и греч. «снабжал всем необходимым». Глагол מצא («находить») относится к базовой лексике еврейского языка и, конечно же, был известен переводчикам. Но они выбрали другое значение, известное из постбиблейского иврита (вероятно, арамеизм): הִמְצִיא — «to furnish, provide with»[20].

Случайно ли такое неожиданное переводческое решение? По мнению Йостена[21], оно мотивировано тем, что еврейский текст Втор 32:10 плохо вяжется с традиционной картиной истории избранного народа: если Бог «нашел» свой народ в пустыне, во время скитаний, то есть уже незадолго до прихода евреев в Землю Обетованную, то как же быть с историей патриархов, с Исходом? Зато слова о том, что Бог в пустыне снабжал Свой народ всем необходимым, прекрасно резюмируют рассказы второй половины книги Исхода и книги Чисел. Переводчик выбрал из возможных (на его взгляд) значений еврейского глагола не самое распространенное, а самое (по его мнению) подходящее к контексту.

Можно ли считать LXX Втор 32:10 результатом «теологической переинтерпретации»? Сами переводчики, скорее всего, не думали, что они что-то «переинтерпретируют», а были уверены, что передают истинный смысл еврейского текста (независимо от того, согласны с ними библеисты XXI века или нет).

3.2. Многозначность греческих слов. Осознанный или неосознанный сдвиг в значении?

Важные семантические изменения могут происходить за счет того, что греческое слово многозначно и перевод обретает коннотации, отсутствующие в оригинале.

В словарях библейского греческого подчеркивается смысловая разница между евр. נֶפֶשׁ и его регулярным соответствием в LXX — ψυχή («душа»). Евр. נֶפֶשׁ связано с корнем נפשׁ («дышать») и означает прежде всего «дыхание», метонимически — «жизненную силу», «жизнь», «живое существо». Эта жизненная сила

20. Jastrow, M. (1950) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature,* p. 825. New York, NY: Pardes Publishing House.

21. Joosten, J. (2000) “Une théologie de la septante: Réflexions méthodologiques sur l’interprétation de la version grecque”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 132(1): 45.

в представлении еврейской Библии скрыта в крови живого существа (Быт 9:4, Лев 17:11, Втор 12:23). В ряде контекстов נֶפֶשׁ выступает как вместилище воли и эмоций («дыхание» человека может «прилепиться» к возлюбленной; «дыхание» молящегося «жаждет» Бога); иногда נֶפֶשׁ может обозначать человека целиком, заменять относящееся к человеку личное местоимение. Но נֶפֶשׁ в еврейской Библии не существует отдельно от человека, не может после смерти отделяться от тела и пребывать в каком-то загробном мире. В этом состоит ключевое отличие еврейского понятия נֶפֶשׁ от греческого ψυχή или русского «душа». В представлении древнего грека «душа» (ψυχή) не умирает вместе с телом, а продолжает существование и странствие по иным мирам.

У переводчиков LXX не было выбора: из всех слов и концептов греческого языка ψυχή действительно лучше всего подходит для передачи נֶפֶשׁ. Однако «лучше всего» не означает полного совпадения семантики, поэтому перевод стал имплицировать такие смыслы, которые в древнем еврейском тексте не предполагались.

Перевод נֶפֶשׁ как ψυχή изменил всю антропологию Ветхого Завета. Но можем ли мы с уверенностью сказать, что это изменение произошло именно в момент перевода? Быть может, еврейское נֶפֶשׁ стало приобретать те оттенки, что свойственны греческому ψυχή, еще до появления LXX (см. выше раздел 2)? Кажется, употребление נֶפֶשׁ в свитках Мертвого Моря не поддерживает такой гипотезы.

С другой стороны, можем ли мы быть уверены в том, что уже первые читатели и слушатели LXX читали и слышали в строках LXX все то, что имплицируется греческим ψυχή? Или процесс изменения антропологии («спиритуализация» Библии) относится уже к истории позднейшей библейской экзегезы и не имеет никакого отношения к тому, что происходило во времена переводчика и его первых читателей (см. ниже раздел 6)?

3.3. «Теологическая правка» или результат использования стандартных переводческих эквивалентов? Греческие слова с еврейскими значениями

Неизоморфность греческого и еврейского словаря особенно заметна в тех случаях, когда за еврейским словом закрепляется стандартный греческий эквивалент и этот эквивалент используется независимо от того, подходит он к контексту или нет. Такая техника стандартных эквивалентов весьма характерна для LXX. Например,

многозначное еврейское слово שָׁלוֹם («процветание, благополучие, хорошее здоровье, мир=отсутствие войны») регулярно передается греческим εἰρήνη («мир =отсутствие войны»). В Иов 25:2 Бог именуется в еврейском тексте «творящим שָׁלוֹם», в LXX — «творящим εἰρήνη». Греческий текст этого стиха не говорит (по крайней мере, для читателя, который пользуется стандартным греческим языком) ни о процветании, ни о здоровье, ни об обилии плодов, но только об отсутствии войны. Однако было бы грубой ошибкой считать, что переводчик сознательно сужает смысл еврейского текста или сознательно переинтерпретирует его. Перед нами просто стандартный эквивалент еврейского שָׁלוֹם.

Как понять и описать результаты применения такой переводческой техники? Либо мы должны считать, что в таких местах, как Иов 25:2, происходило серьезное изменение смысла библейского текста, либо надо признать, что вследствие применения техники стандартных эквивалентов греческие слова (например, εἰρήνη) получали для читателей/слушателей LXX еврейские значения. Возможно, справедливо и то, и другое: те, кто редко сталкивался с LXX, читали и понимали ее по правилам стандартного греческого языка, а у постоянных читателей лексическая семантика греческого языка видоизменялась под воздействием LXX.

3.4. «Теологическая правка» или стилистическая редактура текста?

Переводчики нередко брали на себя функцию редакторов, то есть стремились сделать текст яснее, понятнее и логичнее, дополнить «недосказанное». Примером является Пс 71/72:17.

> יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ
> *Да будет имя его во век, да пребудет пред солнцем имя его…*
> ἔστω τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ
> *Да будет имя его благословенно во век, пред солнцем пребывать будет имя его…*

Й. Шэйпер, а вслед за ним Хоссфельд и Ценгер (в своем монументальном комментарии к Псалтири[22]) полагают, что εὐλογημένον вставлено в LXX для того, чтобы подчеркнуть параллель между

22. Hossfeld, F., Zenger, E. (2000) *Psalmen 51–100,* s. 329. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

царем-мессией, которому посвящен этот стих, и Богом, который в следующем стихе (71/72:18) именуется «благословенным» (בָּרוּךְ, εὐλογητός). Но не проще ли считать, что мы имеем дело с чисто редакторской правкой? Даже по-русски фраза «*Да будет имя его во век*» кажется неполной и дополнение — «*Да будет имя его благословенно во век*» — напрашивается само собой.

4. «Теология Септуагинты» и текстология греческой Библии. Каким был тот текст, что вышел из-под пера переводчика?

Говоря о «теологии LXX», нельзя упускать из вида и того, что имеющиеся у нас тексты LXX могут быть отличны от древнейшего перевода. Один из самых известных примеров — Ис 9:5(6), где, согласно подавляющему большинству греческих рукописей, родившемуся ребенку (Мессии) нарекают имена: «Чудный, Советник, Бог крепкий, Властитель, Князь мира, Отец будущего века» (θαυμαστος συμβουλος θεος ισχυρος εξουσιαστης αρχων ειρηνης πατηρ του μελλοντος αιωνος). Однако в древнейшем тексте LXX этих эпитетов нет. Они появляются лишь в гекзаплах; их еще нет в Ватиканском кодексе; в Синайском они вписаны позднейшей рукой поверх основного текста. В Александрийском кодексе и далее в византийской традиции эти эпитеты становятся частью текста, но попали они туда благодаря Оригену.

Очевидно, что если бы в нашем распоряжении были лишь поздние манускрипты LXX, картина «теологии греческого Исайи» была бы другой. Но везде ли в греческой Библии мы можем идентифицировать позднейшую правку?

5. «Теология Септуагинты» и последующая экзегеза греческого текста. Как понимали сами переводчики созданный ими текст?

Когда речь заходит об интерпретации текста LXX, об исследовании ее лексики, четко выделяются два подхода: «ретроспективный» («upstream») и «проспективный» («downstream»). «Ретроспективный подход» предполагает ориентацию на то, как текст LXX понимался в момент создания; «проспективный» — на то, как он стал пониматься в последующей истории экзегезы греческой Библии. Каждый из этих подходов по-своему важен для истории библейской традиции. Но если мы хотим разобраться в тех

изменениях, которые произошли при переводе и стали его непосредственным результатом, мы должны ограничиться «ретроспективным» подходом.

Остановимся на примере Быт 2:4-5[23].

אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם
בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם:
וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח
כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה:

Вот история неба и земли, после того, как они были сотворены. В день, когда создал Господь Бог землю и небо, и никакая зелень полевая еще не существовала на земле, и никакая трава полевая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и человека не было, чтобы обрабатывать землю…

4 αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν 5 καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν

Вот книга о появлении неба и земли, когда оно совершилось, в день, когда создал Бог небо и землю, и всю зелень полевую, прежде чем она появилась на земле, и всю траву полевую, прежде чем она выросла, ибо Бог не посылал дождя на землю, и человека не было, чтобы обрабатывать землю…

Очевидно, что переводчик неверно передал синтаксис еврейской фразы: выражения «зелень полевая» и «трава полевая», которые в еврейском тексте являются подлежащими двух независимых предложений, превратились у него в объекты глагола «создал». Заметим, впрочем, что такой перевод совершенно естественен, если переводить не абзацами, а частями фразы: слова אֶרֶץ וְשָׁמָיִם וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה выглядят как перечень однородных объектов. Проблема со смыслом возникает лишь тогда, когда переводчик доходит до частицы טֶרֶם — но к этому моменту фраза уже наполовину переведена!

23. Joosten, J. “Une théologie”, p. 34; Harl, M. “La Genèse”, p. 100; Aejmelaeus, A. (2007) *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*, rev. and expanded edn., p.66. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters; Rösel, M. (1994) *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*. s. 59. Berlin: de Gruyter.

Частица טֶרֶם имеет в еврейском языке два значения: «еще не» и «прежде чем»; в LXX Бытия она всегда понимается во втором из этих двух значений и переводится как πρὸ τοῦ + инфинитив (Быт 2:4 bis, 19:4, 24:15, 45). В 19:4, 24:15, 45 это понимание оказывается правильным, но здесь, в 2:4, — нет.

Оригинал LXX в Быт 2:4 несомненно совпадал с масоретским текстом: перевод практически буквален в том смысле, что каждому еврейскому слову соответствует греческое.

Как понимал сам переводчик текст, вышедший из-под его пера? Скорее всего, он считал, что этот текст просто-напросто сообщает читателю две истины: во-первых — что Бог создал зелень и траву, во-вторых — что до этого ни травы, ни зелени не было. Неординарная, с точки зрения греческого синтаксиса, форма, в которую эти две истины облеклись, оправдана тем, что это пословный перевод еврейского оригинала.

Однако слова «*день, когда создал Бог небо и землю, и всю зелень полевую, прежде чем она появилась на земле, и всю траву полевую, прежде чем она выросла*» обладают потенциалом к такой экзегетической интерпретации, о которой переводчик, скорее всего, не думал. Эту интерпретацию в явном виде предлагает Филон (De opificio mundi 129): «Подводя итог творению мира, (Моисей) говорит, в качестве резюме: «*Вот книга о появлении неба и земли, когда оно совершилось, в день, когда создал Бог небо и землю, и всю зелень полевую, прежде чем она появилась на земле, и всю траву полевую, прежде чем она выросла*». Разве не ясно указует он тем самым на бесплотные и умопостигаемые идеи, которые служат печатями для чувственных вещей-отпечатков? «Прежде, чем земля покрылась зеленью, — говорит он, — самое „зелень“ уже было в природе вещей. Прежде, чем выросла трава на земле, уже существовала трава невидимая» (ср. также Legum allegoriarum I, 21–24; Quaestiones in Genesim I, 2).

Рёзель — как представитель «максималистского» подхода к изучению теологии LXX — считает, что именно такой смысл был вложен в эти стихи самим переводчиком; более того, он видит в лексике этого текста прямое влияние платоновского «Тимея»[24].

По мнению Эмелеус и Йостена, греческий текст утверждает, что Бог сперва сотворил зелень «в Своей небесной теплице»

24. Rösel, M. *Übersetzung als Vollendung*, s. 59.

(in his heavenly greenhouse, dans sa serre céleste), чтобы впоследствии пересадить ее не землю. Такое понимание находится как бы на полпути между еврейским текстом и Филоном.

Но действительно ли греческий текст столь однозначно наталкивает читателя на мысль о предсуществовании растений? Или эта мысль появляется лишь тогда, когда читающий LXX Бытия уже заранее знаком с идеей небесных прообразов земных вещей? Возможно, даже интерпретации Эмелеус и Йостена (не говоря уже про предположение Рёзеля) возникают лишь при «проспективном» подходе.

Неразличение ретроспективного и проспективного подходов — одна из важнейший причин того, почему в «теологии LXX» присутствует так много сомнительных (а подчас и фантастических) гипотез.

Резюме

«Смысл» библейских текстов уместнее понимать не как фиксированную величину, а как своего рода «траекторию», описывающую, как с ходом времени меняется интерпретация текста.

Одна из самых серьезных методологических проблем, которые встают перед нами при попытке реконструировать «теологию LXX», заключается в том, что даже тогда, когда мы можем реконструировать исходную точку траектории (смысл еврейского текста в момент написания) и знаем ее дальнейшее движение (например, понимание текста LXX Филоном или христианскими Отцами), мы не всегда можем понять, в какой точке траектории находились переводчики LXX. Мы видим сдвиг в интерпретации библейского текста, но не всегда можем понять, случился ли он *до* момента перевода (разделы 1–2 настоящей статьи), *после* (разделы 4–5) или все-таки, действительно, в момент перевода. А если в момент перевода — насколько *осознанным* он был (раздел 3)?

Подчас исследователи LXX, отмечает А. Эмелеус[25], стремятся к тому, чтобы подчеркнуть различия между еврейским текстом и LXX, беря еврейский текст в наиболее архаическом из его возможных значений, а греческий текст — напротив, в наиболее «продвинутом» его значении, то есть в наиболее удаленном от еврейского. Если речь идет о попытках понять экзегезу и технику

25. Aejmelaeus, A. “Von Sprache zur Theologie”, p. 47.

переводчиков LXX, то имеет смысл поступать наоборот: брать еврейский текст в наиболее «продвинутом» из его возможных значений, а греческий — в наименее «продвинутом», максимально близком к еврейскому.

Примеры, подобные разобранным в разделах 1–2, ставят перед нами вопрос: что же все-таки мы имеем в виду под «теологией LXX»? Действительно ли так важно различать изменения, происшедшие под пером переводчика, — и изменения, происшедшие перед этим (может быть, за несколько дней), под пером писца, переписывавшего еврейские манускрипты? LXX отражает изменение в понимании библейского текста по сравнению с его первоначальным пониманием — достаточно ли этого для того, чтобы говорить о «теологии LXX»? Или все-таки для того, чтобы говорить о «теологии LXX», обязательно, чтобы изменение текста произошло ровно в момент перехода с одного языка на другой?

Подчас нелегко понять, случайным или нет, осознанным или нет было то или иное изменение — например, иное прочтение еврейского текста, иная огласовка, выбор того или иного значения многозначной лексемы. Мы попадаем в «серую зону». О неслучайности здесь можно говорить, прежде всего, в тех случаях, когда мы видим в греческом переводе ряд однородных правок, выявляющих одну и ту же тенденцию.

Но на самом деле ответ на вопрос о случайности или намеренности такого рода изменений может быть сложнее, чем просто «да» или «нет». Создание текста (как, впрочем, и любое творческое действие человека) является процессом, который лишь отчасти контролируется человеческим *ratio*. В той степени, в какой автор использует в качестве инструмента язык, образность, миропонимание своего времени и своей среды, он уже сам становится инструментом, посредством которого действует не его индивидуальное сознание, а язык, культура, коллективное сознание данного социума в данную эпоху. Таким образом, наряду с ответом «да, перед нами результат сознательной правки» возможен и другой ответ: «эта правка не сознательная, но инспирированная языком и средой переводчика». «Серая зона» оказывается серой вдвойне: дело не только в том, что мы не можем спросить переводчика, — даже если бы мы могли это сделать, он, возможно, не дал бы нам однозначного ответа.

Библиография/References

Aejmelaeus, A. (2006) "Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta", in M. Knibb (ed.) *The Septuagint and Messianism*, pp. 21–48. Leuven: Leuven University Press; Peeters.

Aejmelaeus, A. (2007) *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*, rev. and expanded edn. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters.

Albrektson, B. (1975) "Textual Criticism and the Textual Basis of a Translation of the Old Testament", *Bible Translator* 26: 314–24.

Alexandre, M. (1988) *Le commencement du livre Genèse I–V: La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris: Beauchesne.

Austermann, F. (2001) "Ἀνομία im Septuaginta-Psalter: Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie", in R. Sollamo, S. Sipilä (eds) *Helsinki perspectives on the translation technique of the Septuagint : Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999,* pp. 99–137. Helsinki; Göttingen: Finnish Exegetical Society; Vandenhoeck & Ruprecht.

Barr, J. (1979) *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bertram, G. (1957) "Praeparatio evangelica in der Septuaginta", *Vetus Testamentum* 7: 225–249.

Bons, E., Karrer, M., Kraus, W. (2011) *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Brayford, S. (2007) *Genesis*. Leiden, Boston: Brill.

Field, F. (1875) *Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Flashar, M. (1912) "Exegetische Studien zum Septuagintapsalter", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 32: 81–116, 161–189, 241–268.

Harl, M. (1986) *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*. Paris: Cerf.

Harl, M. et al. (1999) *La Bible d'Alexandrie: Les douze prophètes: Joël, Abdiou, Jonas, Maoum, Ambakoum, Sophonie*. Paris: Cerf.

Hossfeld, F., Zenger E. (2000) *Psalmen 51–100*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Jastrow, M. (1950) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York, NY: Pardes Publishing House.

Joosten, J. (2000) "Une théologie de la septante: Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque", *Revue de Théologie et de Philosophie* 132(1): 31–46.

Rösel, M. (1994) *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*. Berlin: de Gruyter.

Tov, E. (1987) "Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel", in M. Klopfenstein et al. (eds.) *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, ss. 237–268. Bern.

Tov, E. (1997) *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. 2nd rev. edn. Jerusalem: Simor.

Tov, E. (1999) "The Rabbinic Tradition Concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX", in E. Tov *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint,* pp. 1–20. Leiden: Brill.

Tov, E. (1999) “Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint”, in E. Tov *The Greek and Hebrew Bible*, pp. 257–269. Leiden: Brill.

Van der Toorn, K. (ed.) (1999) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd rev. edn. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, Mich.: Brill; William B. Eerdmans.

Veltri, G. (1994) *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*. Tübingen: J.C.B. Mohr.