

## ВЕТХОЗАВЕТНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ПЕРЕВОДЕ СЕПТУАГИНТЫ: СОСТАВ ЧЕЛОВЕКА (БАЗОВЫЕ ТЕРМИНЫ)

И. С. ВЕВЮРКО

В статье выясняется значение корпуса книг Ветхого Завета в древнегреческом переводе Септуагинты для исследований в области библейской антропологии на основе существующих схем и классификаций последней, суммированных в обзорной работе Г. Вольфа; исследуется происхождение и уточняется изначальное значение терминов, оказавшихся ключевыми для учения о человеке на этапе истории религии между Ветхим и Новым Заветом. Постановка вопроса исходит из того, что перевод, сделанный в древности, подлежит анализу как памятник, с одной стороны, этимологии, а с другой стороны, интерпретации: во многих случаях он позволяет узнать более точно, как понимались не только слова, но и целые концепты. Термин «библейская антропология» принимается автором в «германском» значении описания природы человека и его положения в мире с библейской точки зрения, насколько она доступна для воспроизведения. Большое внимание автор уделяет семантике понятия «тело» (σῶμα), слабо представленного в древнееврейском языке и в том значении, которое характерно для его употребления в Новом Завете, появляющегося в текстах Септуагинты. Показано, что «тело» служит большей объективированности образа человека и несет в себе определенные иконические функции. Своя новизна появляется и в понимании слова «дух» (πνεῦμα), который в значении персонального существа начинает входить в антропологический лексикон, тем самым предвзято проблематику раннехристианской трихотомии.

Значение Септуагинты («Перевода семидесяти толковников», далее — LXX) — собрания первых письменных переводов книг Ветхого Завета и присоединенных к ним в древности произведений, созданных на греческом языке в основном до и около начала нашей эры, — в науке о религии определяется ее положением не только как священного текста эллинистических иудеев и древней Христианской Церкви, но и как памятника. В этом качестве она представляет собой древнейшее свидетельство самоосмысления ветхозаветной традиции<sup>1</sup>. Текстологически это независимый извод Ветхого Завета наряду с рукописями

<sup>1</sup> Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002. С. 39.

Мертвого моря и в основном более древний, чем они<sup>2</sup>. С точки зрения содержания Септуагинта — сложная и гетерогенная, но единая книга, с которой начинается вся литература эллинистического иудаизма<sup>3</sup>. Она также присутствует в писаниях Нового Завета в виде множества цитат и аллюзий, благодаря обнаружению которых ее тексты получают все более важное место в новозаветных исследованиях<sup>4</sup>.

Будучи переводом, LXX по понятным причинам долгое время находилась в тени Масоретского текста (иудейского традиционного извода, далее — МТ) как своего «оригинала», хотя уже давно было установлено, что настоящий оригинал, которым пользовались древние переводчики, не полностью совпадал с ним. И сейчас еще библеисты считают МТ своим основным источником. Однако вытекающая из их неравноправия необходимость постоянного соотнесения перевода с оригиналом, как существующим в известных рукописях, так и гипотетически реконструируемым, иногда может оборачиваться даже преимуществом в глазах историка религии. Перевод по самой своей природе есть интерпретация и представляет собой герменевтический процесс. Сознвая это, древние называли переводчиков толковниками (ἐρμηνευταί). Многие переводческие «приемы» входящих в состав LXX книг могут быть удовлетворительно объяснены только с точки зрения толкующего, а иногда и комментирующего перевода<sup>5</sup>, несущего на себе отпечаток живой традиции<sup>6</sup>.

В то же время значительный объем этих текстов занимает перевод нарочито буквальный<sup>7</sup>. Поскольку и толкующий, и буквальный переводы могут совмещаться в пределах даже одного стиха, подобные стилистические разногласия нельзя объяснить исходя лишь из того допущения, что над LXX работали разные школы переводчиков и редакторов. Иными словами, всякая такая школа могла пользоваться всем разнообразием приемов. Если же задаться вопросом о том, в каком случае применялся тот или иной из них, то исследование контекста зачастую приводит к выводу, что переводчики намеренно «толковали» священный текст лишь там, где не находили возможным обойтись без этого<sup>8</sup>. Именно этот избирательный подход и сообщил их труду характер как самого раннего свиде-

<sup>2</sup> *Rösel M.* Towards a «Theology of the Septuagint» // *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures.* Atlanta, 2006. P. 242.

<sup>3</sup> *The Cambridge History of the Bible.* Cambridge, 1970. Vol. 1. P. 11.

<sup>4</sup> *Barclay J.* The Jews of the Diaspora // *Early Christian Thought in its Jewish Context* / J. Barclay, ed. Cambridge, 1996. P. 38; *Harrison E. F.* The Importance of the Septuagint for Biblical Studies. The Influence of the Septuagint on the New Testament Vocabulary // *Bibliotheca sacra.* 1956. Vol. 449. P. 37–45.

<sup>5</sup> См., например: *Glenny W. E.* Hebrew Misreadings or Free Translation in the Septuagint of Amos? // *Vetus Testamentum.* 2007. Vol. 4. P. 524–547.

<sup>6</sup> См.: *Prijs L.* Jüdische Tradition in der Septuaginta. Leiden, 1948.

<sup>7</sup> *Joosten J.* Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms // «Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect / R. Hiebert, ed. Atlanta, 2010. P. 71.

<sup>8</sup> Ср.: *Barr J.* The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Göttingen, 1979. P. 18.

тельства библейской экзегезы, так и древнего памятника собственно ветхозаветного текста<sup>9</sup>.

Как труд национального масштаба для евреев эллинистического периода<sup>10</sup>, Септуагинта не выражала «интересов» каких-либо групп или партий. В связи с этим ее текст не проявляет и отчетливо выраженных «тенденций», по сравнению с МТ, когда они отклоняются друг от друга. Суммировать эти отклонения, приводить их к общему знаменателю нелегко, это требует вовлечения широкого контекста традиции. Лишь отчасти, в некоторых местах они могут быть объяснены полемикой раввинов с *minim* и попытками оставить в прошлом нежелательное для новой синагоги прочтение текстов<sup>11</sup>. Предположения о том, что LXX выправлялась христианами по ветхозаветным цитатам в Евангелиях и Апостоле, были опровергнуты детальным компьютерным анализом текстологического материала<sup>12</sup>.

Не была Септуагинта и проводником эллинизма в религиозное сознание иудеев. Если в ряде неканонических текстов использование эллинских категорий мысли очевидно и лежит на поверхности<sup>13</sup>, — хотя вопрос о том, доминируют ли они над собственно библейским видением природы вещей, или подчинены ему, остается открытым, — то в использовании греческой терминологии переводчиками канонических книг можно усмотреть прямо «консервативную» линию<sup>14</sup>.

В целом реконструкция собственного мировоззрения толковников на основе их переводческих «решений» считается нелегким делом, а экзегезу Септуагинты как единого корпуса специалисты относят к желаемому будущему<sup>15</sup>. Одна-

<sup>9</sup> *Tov E.* The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources // *The Earliest Text of the Hebrew Bible* / A. Schenker, ed. Atlanta, 2003. P. 121.

<sup>10</sup> *Dorival G., Harl M., Munnich O.* La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris, 1994<sup>2</sup>. P. 108.

<sup>11</sup> Одним из ярких примеров такого рода считается Втор 32. 8, для которого по Септуагинте обычно реконструируют аутентичный текст: *bnēy 'ēl* вместо *bnēy yisraēl*.

<sup>12</sup> *Karrer M., Schmid U.* Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible — the Wuppertal Research Project // *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen* / M. Karrer u.a., Hrsg. B., 2010. S. 162.

<sup>13</sup> См., например: *Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse.* 2000. Bd. 7.

<sup>14</sup> См., например, о книге Притчей: *Cook J.* The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Leiden, 1997. P. 327; *Dick M. B.* The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs // *The Studia Philonica Annual.* Vol. 2 / D. T. Runia, ed. Atlanta, 1990. P. 20–50.

<sup>15</sup> «Непросто, — пишет ведущая исследовательница переводческой техники толковников, — идти по следам теологии Септуагинты» (*Aejmelaeus A.* Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta // *The Septuagint and Messianism* / M. A. Knibb, ed. Leuven, 2006. P. 30). Это бесспорный факт, однако в немалой степени он связан и с тем, что, по словам другого видного специалиста, «изучение Септуагинты в настоящее время переживает кризис в области герменевтики... причиной которого является неготовность придать *семантике* текста то же значение, которое обычно придается *форме* текста... Наука о Септуагинте нуждается в теории перевода как основании для уверенного экзегезиса» (*Pietersma A.* Messianism and the Greek Psalter // *The Septuagint and Messianism...* P. 75).

ко некоторые идеи, составляющие особое достояние Септуагинты, в том числе в области антропологии, которая занимает особенно важное положение между Ветхим и Новым Заветом, так как в заключение всей ветхозаветной истории «Бог наш... на земли явися и с человеки поживе» (Вар 3. 38) могут быть обнаружены в соотнесении с другими древними версиями библейских, а также около- и парабиблейских текстов или по контрасту с ними.

Заранее можно принять как данность, что антропология Септуагинты есть вообще библейская антропология, переведенная и переложенная на греческий язык с некоторыми пояснениями, включая тот особый род литературного комментария, который разъясняет не отдельные тексты, а целые ряды исторических событий и ситуаций (такую роль играли, например, книги Товита и Иудифи). Будучи основным источником ветхозаветных цитат и аллюзий для раннего христианства, Септуагинта сформировала язык христианского учения о человеке.

Принципиально компаративный характер изучения LXX делает уже имеющиеся схемы библейской антропологии, построенные на основе МТ, удобными для раскрытия основной специфики данного в LXX образа человека. Но выбор подобных схем будет зависеть от понимания сущности библейской антропологии как науки. В современном академическом контексте «библейская антропология» как название дисциплины может означать принципиально различные методы исследования, как и постановки вопросов. Дж. Роджерсон в небольшом, но весьма содержательном обзоре «Антропология и Ветхий Завет» указывает, что британская «Anthropology», в том числе применительно к изучению homo religiosus, она же *социальная антропология*, приблизительно соответствует немецкой этнологии, французской социологии, американской культурной антропологии — за изъятием из последней доисторической археологии и лингвистики, — будучи «изучением социальной организации, обычаев, фольклора и верований людей вкуче с теоретическими обобщениями или допущениями относительно этих предметов». Иное представляет собой германская «антропология Ветхого Завета» — это «прежде всего попытка реконструировать ветхозаветное видение природы человека и его положения в мире»<sup>16</sup>.

Данное разграничение примерно соответствует принятому в отечественной науке разведению двух дисциплин — *антропологии религии* и *религиозной антропологии*, особенности которых грубо можно было бы сформулировать таким образом: первая рассматривает религию с точки зрения природы человека, тогда как вторая изучает взгляды на природу человека с точки зрения религии. Принимая во внимание необходимость строго различать эти дисциплины, следует оговориться, что и разорвать связь между ними невозможно, так как они представляют собой две разные части одного герменевтического круга<sup>17</sup>. Сама рели-

<sup>16</sup> Rogerson J. W. *Anthropology and the Old Testament*. Oxford, 1978. P. 1–2, 9. Он приводит на с. 10 также определение Э. Эванса-Притчарда: «[исследование] социального поведения, особенно в институционализированных формах, таких как семья, системы родства, политическая организация, законоприменение, религиозные культы и т. п., и отношений между подобными институтами» (со ссылкой на: *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. L., 1951. P. 5).

<sup>17</sup> Ср.: Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия заслуженного профессора МГУ им. М. В. Ломоносова Кирилла Ивановича Никонова). М., 2013. С. 4.

гия была определена в отечественной философской антропологии как «форма самосознания и самоопределения человека»<sup>18</sup>. Научные наблюдения о человеке включают в свой материал как данные из истории человеческой мысли все идеи религиозных учений о нем, а интерпретация этих исторических данных затруднительна без должным образом систематизированных научных наблюдений, касающихся всех сторон человеческой жизни. Однако, как уже отмечалось, методы этих наук различны. Можно сказать, что при едином объекте они имеют не один и тот же предмет.

Итак, для постановки научной проблемы в области библейской антропологии следует предварительно определиться со значением термина «антропология». В нашем случае это будет «германский» вариант, главным образом в связи с характером самой Септуагинты. Социальный антрополог, по замечанию Б. Лэнга, «изучает живые народы, а не книги», при обращении же к Библии он «опирается на свое знание о других традиционных культурах»<sup>19</sup>. Но перевод, предпринятый в III в. до н. э., есть прежде всего книга, синхронический слепок с религиозного сознания своего времени, не так легко допускающий диахронические спекуляции кросс-культурного типа, как это бывает в случае с текстами более спорной датировки. Септуагинта, несомненно, содержит в себе и определенный материал по истории социальных отношений в эллинистический период, однако для истории религии эти разрозненные, не представляющие никакой определенной «тенденции» данные играют служебную, вспомогательную роль. Наоборот, характер связи, которая соединяет Септуагинту, возникшую преимущественно в книжной среде, и Новый Завет, сформировавшийся вокруг личности странствующего Учителя, скорее религиозный, чем социальный: он требует анализа с точки зрения истории религиозных идей, а не институтов.

Есть и другие причины, побуждающие рассматривать именно Септуагинту в аспекте религиозной антропологии. По признанию того же Роджерсона, культурная антропология мало чем успела обогатить ветхозаветную науку в течение целого столетия, прежде всего из-за некритического, «dangerously over-simplified» перенесения теорий, построенных при обработке, далеко не всегда безупречной, данных из наблюдения жизни «первобытных» народов на многовековой мир библейских текстов<sup>20</sup>. Если тем не менее от исследователя «человека библейского» требуется учет характера его ментальности как архаической и «донаучной»<sup>21</sup>, то он не должен оставлять в стороне Септуагинту, этот достаточно буквальный перевод, благодаря которому «варварская философия» зазвучала на протонаучном «языке эллинов»<sup>22</sup>.

Иллюстрируя германскую версию библейской антропологии, Роджерсон ссылается на Г. В. Вольфа, который из всех современных исследователей дает

<sup>18</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1994<sup>р</sup>. Т. 2. С. 135.

<sup>19</sup> Lang B. Anthropology as a New Model for Biblical Studies // Anthropological Approaches to the Old Testament / B. Lang, ed. L, 1985. P. 3.

<sup>20</sup> Rogerson. Op. cit. P. 97.

<sup>21</sup> Ibid. P. 46.

<sup>22</sup> Ср.: Clemens Alexandrinus. Stromata I. 22. 148–149. Единство стиля мышления, запечатленного в текстах Танаха, Септуагинты и Нового Завета, отмечено в: Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М., 2003.

наиболее полную панораму ветхозаветного образа человека<sup>23</sup>. До сих пор его книга, выдержавшая пять переизданий, сохраняет значение обобщающего труда в данной области. Неизбежная при выборе основной точки зрения и соответствующих этому выбору принципов классификации, зависимость от авторской субъективности должна быть уравновешена и дополнена другими подходами в каждом отдельном случае, не исключая и того нового, что может принести чтение Септуагинты. Но в общих чертах следование состоявшейся и опробованной схеме, в основу которой положен опыт изучения Ветхого Завета в целом, представляется оправданным для начала работы над его изводом, каковым является Септуагинта.

Во введении к своей книге Вольф пишет, что «библейская антропология как научная задача находит свое применение там, где внутри самого текста отчетливо выражено вопрошание о человеке. Вся широта контекста может быть в таком случае привлечена для того, чтобы выработать определенные ответы»<sup>24</sup>. Эти слова можно считать краткой декларацией метода, основной принцип которого представляет собой анализ терминологии в узких и широких контекстах. Как известно, ни один язык не конвертируется в другой при переводе полностью ни в лексике, ни в идиоматике и синтаксисе. Обычно перевод представляет собой поиск смысловых эквивалентов на уровне предложений; понимание целого в нем организует частности. Обращаясь к основным терминам библейской антропологии, которые включаются им в раздел «Бытие человека» (*Des Menschen Sein*), таким как *levāv (lev)*, *nēfēš*, *basār* и *rūah*, Вольф указывает на неполное совпадение их семантики с закрепившимися в большинстве переводов Ветхого Завета эквивалентами: *сердце, душа, плоть* и *дух*; при этом он отмечает, что первоисточником этих отождествлений для европейских языков был первый греческий перевод Библии. Хотя традиционная переводческая терминология не отвергается им полностью, он признает ее верной лишь отчасти, оставляя открытым вопрос о том, до какой степени она испытала на себе влияние античной философии.

Сам тезис о принципиальной непереводаемости древнееврейских категорий в древнегреческие доказывал норвежский теолог Торлейф Боман<sup>25</sup>. В его исследовании, которое до сих пор оказывает влияние на дискуссии по библейской мысли, специалисты видят прежде всего экспликацию популярной в середине XX в. гипотезы лингвистической относительности Сепира-Уорфа<sup>26</sup>. С основательной критикой работы Бомана вскоре после ее появления выступил лингвист Джеймс Барр, который указывал, в частности, на ошибочность приписывания древнегреческому языку большей, в сравнении с древнееврейским, однознач-

<sup>23</sup> Rogerson. Op. cit. P. 9.

<sup>24</sup> Wolff H. W. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh, 1994<sup>6</sup>. S. 17.

<sup>25</sup> Boman Th. *Hebrew Thought Compared with Greek* / J. L. Moreau, trans. N. Y., 1960.

<sup>26</sup> Joosten J. *Hebrew Thought and Greek Thought in the Septuagint. Fifty Years after Barr's Semantics* // Lecture presented in the Lexicography session of the SBL annual meeting in San Francisco, remembering the publication of James Barr's *Semantics* after 50 years, November 19–22, 2011. To be published in a volume edited by R. Taylor and C. Morrison. P. 1.



ности<sup>27</sup>. Было бы неправильно сосредоточиться на изначальной семантике библейских терминов (*nēfeš* — дыхание, *rūah* — ветер), как будто в ходе веков она не претерпевала метафоризации, при этом лишая греческие слова, будто бы «философские», их собственных исконных значений, которые во многих случаях если не идентичны, то очень близки еврейским. Так, пара ψυχή и πνεῦμα определенным образом соответствует паре *nēfeš* и *rūah*, как выражающая во многих случаях нестрогое, но существенное различие между собственным дуновением человека и тем, которое одушевляет его извне<sup>28</sup>. В обеих антропологиях, еврейской и греческой, в дальнейшем развитии «дух» может интериоризироваться, а «душа» выделяться в особую субстанцию<sup>29</sup>. Но главный вопрос состоит не в словарном значении отдельных терминов, а в том, как они определены контекстом.

Вольф, указывая на то, что в 600 случаях из 755 слово *nēfeš* переводится в Септуагинте как ψυχή, резюмирует, что «уже древние придавали мало важности различным значениям слова»<sup>30</sup>. Однако исследование языка Септуагинты приводит к другим выводам: как правило, контекст подчиняет себе смысл термина, заставляя его играть нужными себе гранями, когда они наличествуют в семантике корневой основы или аллюзиях, определяемых параллельными употреблениями слова<sup>31</sup>. Значения слова *nēfeš*, которыми оперирует Вольф в этой главе (гортань, горло, желание, душа, жизнь, личность), принадлежат самому слову ψυχή в псалмах и других текстах Септуагинты — они различимы в нем и, как правило, не требуют специального комментария. Другие греческие лексемы также приведены в тексте александрийской Библии к многозначно-многозначному соответствию с еврейскими. За то, что это приведение является намеренным, говорит факт осознания самими переводчиками проблемы непереводимости<sup>32</sup>. Таким образом, то синтетически-стереометричное мышление о человеке, которое Вольф противопоставляет как библейское восходящему к античной философии аналитически-дифференцирующему<sup>33</sup>, — конечно, насколько подобные противопоставления вообще справедливы, — сохраняется и в Септуагинте благодаря

<sup>27</sup> Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1961. P. 8–20. См. также: Cotterell P., Turner M. Linguistics & Biblical Interpretation. London, 1989. P. 110–113.

<sup>28</sup> «В *nēfeš* созерцаются вместе орган дыхания и само дыхание. В *rūah* же — “ветер”, который от Яхве исходит и к Яхве возвращается» (Wolff. Op. cit. S. 59). И далее: «Большинство текстов, упоминающих о Божественном или человеческом *rūah*, изображают Бога и человека в динамических взаимоотношениях» (Ibid. S. 67).

<sup>29</sup> Ср. ψύχω (дуть, дышать) и πνέω (дуть, веять). В еврейском языке не сохранился глагол с корнем *nfs*, но в др. семитских языках они есть, напр. в геэз *nafsa* (дышать, дуть). Ср. араб. نفخ (веять) и نفخ (дуть); نفس *nafasa* (дыхание, дуновение, глоток) и *nafs* (душа). Тж. в геэз: *nafs* (душа), *nafas* (ветер, воздух), *nafsat* (климат), *nafsawi* (ветренный), *manfas* (дух, личность).

<sup>30</sup> Wolff. Op. cit. S. 25.

<sup>31</sup> См. о феномене «библейского языка» в монографии: Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 126–156.

<sup>32</sup> «Ибо неодинаковый смысл, — пишет в Прологе к переводу Премудрости Иисуса сына Сирахова его внук, — имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык, — и не только эта [книга], но даже закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике».

<sup>33</sup> Wolff. Op. cit. S. 22–23.

буквальности перевода целого ряда терминов, обусловившей ее восприятие как «варварского» текста образованными читателями периода эллинизма<sup>34</sup>.

Сомнительно поэтому, что Септуагинта открывала возможность для построения философской антропологии в эллинском вкусе. Скорее наоборот, она освобождала слова от закрепившегося за ними в философии значения; такой вывод можно сделать, опираясь на первостепенные по своему историческому масштабу примеры — трактаты Филона Александрийского и послания апостола Павла. У Филона библейское Откровение приводится в полное соответствие с греческим философским умозрением (правда, нельзя отказать ему, как философу, и в изрядной доле самостоятельности), но без оглядки на терминологическую базу Септуагинты, которую Филон перерабатывает посредством аллегорической интерпретации. В противоположность этому апостол Павел пользуется логикой и терминологией Ветхого Завета во всем их своеобразии, только во вторую очередь согласуя с ними привычный для его слушателей психофизический дуализм, который в некоторой мере представляется ему оправданным<sup>35</sup>.

Следуя далее структуре монографии Вольфа, мы встречаем термин *basār*, которому он усваивает значения «плоть», «тело», «родство», «недостатки» — под общей характеристикой «бранный человек»<sup>36</sup>. Из перечисленных значений для изучающего историю религии одно, а именно «тело», представляет особый интерес, так как употребление этого термина в Новом Завете восходит к Септуагинте. Чаще всего толковники переводили *basār* как *σάρξ* {плоть}, при этом все названные Вольфом значения сохранялись контекстуально и были восприняты апостольскими посланиями: так, апостол Павел говорит *τῆ σαρκὶ ἄλειψι* в смысле «отсутствую телом» (Кол 2. 5); называет евреев «своими по плоти» при упоминании о родстве с ними (Рим 11. 14); слабую способность восприятия духовных истин обличает как «немошь плоти» (Рим 6. 19). Есть в посланиях и другие контексты упоминания *σάρξ* и ее производных. Но слово *σῶμα* (тело) находится вне всех этих контекстов и обладает иной, особой семантикой<sup>37</sup>. Редкое, но достаточно регулярное в библейской литературе словосочетание «тело плоти» (Кол 1. 22, 2. 11) указывает на самостоятельность обоих терминов. Говоря о телесном воскресении, о Церкви как теле Христа, о теле человеческом как храме

<sup>34</sup> «Беседую с Моисеем, с Илиею и с подобными им блаженными мужами, которые пересказывают мне свои мысли на грубом языке... все это верно по мыслям, но не обделано по слогу» (*Свт. Василий Великий*. Письмо 328).

<sup>35</sup> Вообще о ветхозаветных аллюзиях в текстах Павла см.: *Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; L., 1989. Конкретно по антропологии см.: *Вевюрко И. С.* Антропологическое значение мистики света у апостола Павла // *Религиоведение*. 2005. № 4. С. 19–29; *Он же*. Понятие о душе в антропологии апостола Павла // *Право, мировоззрение, философия*. 2006. № 2. С. 35–41; *Он же*. Значение тела в христианской антропологии апостола Павла // *Философское образование*. 2006. № 15. С. 46–54.

<sup>36</sup> *Wolff*. *Op. cit.* S. 49 и далее.

<sup>37</sup> Некоторые исследователи радикально противопоставляют *σάρξ* и *σῶμα*. См., например: *Ианнуарий (Ивлев), архим.* Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла // *Православное учение о человеке: Избранные статьи*. М., 2004. С. 20. Ср. также: *Kümmel W. G. Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*. München, 1974. S. 19.



Святого Духа, Павел отдает предпочтение термину σῶμα. Было бы трудно интерпретировать это без учета Септуагинты.

Нельзя утверждать, что Ветхий Завет до перевода на язык эллинов вообще не знал никаких других определений тела, кроме как «плоть». В еврейском тексте Библии к терминам этого ряда, помимо *basār*, относятся очень редко встречающиеся *gaf*, *gufāh*, *gev* и *geviyāh*, по-видимому в своих основных значениях синонимичные друг другу, а также арамейское слово *gāṣēm*. Септуагинта здесь отличается от МТ в двух отношениях: во-первых, она читает, судя по контексту, названные термины в большем количестве мест, переводя их как σῶμα; во-вторых, передает *basār* в некоторых случаях тоже через σῶμα. Все подобного рода прецеденты могут быть описаны на ряде примеров:

1. «Ничего не осталось у нас... кроме *тел* наших и земель наших» (Быт 7. 18) — *geviyāh* — здесь как неотчуждаемое движимое имущество, подобно домашним животным способное к работе и нуждающееся в пище.
2. «Пусть священник оденется... и наденет на *тело* свое...» (Лев 6. 10) — *basār* — плоть облачаемая.
3. «И омоет одежды свои, и омоет *тело* свое водою, и будет чист» (Лев 14. 9) — *basār* — плоть омываемая.
4. «Если у кого будет истечение из *тела* его, то от истечения своего он нечист» (Лев 15. 2) — *basār* — плоть, выделяющая вовне себя продукты секреции.
5. «Не делайте нарезов на *теле* вашем» (Лев 19. 28) — *basār* — плоть, имеющая облик, подлежащий искажению.
6. «И пусть они обреют бритвою все *тело* свое» (Чис 8. 7) — *basār* — плоть как поверхность кожного покрова.
7. «*Тело* его (т. е. повешенного. — *И. В.*) не должно ночевать на древе» (Втор 21. 23) — *nəvelāh* — труп.
8. «Ты отбросила Меня позади *тела* своего»<sup>38</sup> (Иез 23. 35) — *gev* — тело как самость. Решение LXX кажется необычным, потому что в данном случае само собой напрашивается значение «бросил за спину», однако то, что такой перевод встречается не один раз (ср.: Неем 9. 26; 3 Цар 14. 9), позволяет говорить о концепте: σῶμα выступает здесь как *человек*, ориентированный в пространстве<sup>39</sup>.
9. «Жертвы и приношения Ты не восхотел, *тело* же исправил мне» (Пс 39. 7)<sup>40</sup> — ? (Vorlag не реконструируется. — *И. В.*) — тело как внешняя, действующая в мире сторона человека. По контексту, оно в этом стихе поставлено в параллель телам жертвенных животных и противопоставлено им.
10. «Там (т.е. в могиле. — *И. В.*) упокоились утомленные *телом*» (Иов 3. 17) — *kōah* — тело как совокупность жизненных сил<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> ἄλερριψάς με ὀπίσω τοῦ σώματός σου (Ср.: 3 Цар 14. 9, Неем 9. 26).

<sup>39</sup> Точно такую же пару значений образует слово *gaf*, которое может переводиться и как «спина» (Прит 9. 3), и как «тело» (Исх 21. 3–4). В последнем случае LXX перевели, в соответствии с контекстом, *bagafō* (телом своим) через αὐτὸς μόνος (сам он один).

<sup>40</sup> В МТ состав слов отличается, поэтому можно только предполагать, что было переведено здесь как σῶμα.

<sup>41</sup> Перевод интерпретативный; *kōah* значит вообще «сила».

11. «Развеется превозношение ваше как пепел, [как] *тело* из пыли» (Иов 13. 12) — *gev* — тело как форма, которую приняло вещество<sup>42</sup>.
12. «Пройдет сквозь *тело* его стрела» (Иов 20. 25) — *geviyāh* — тело как поверхность плоти: по-видимому, стрела пронзает навывлет.
13. «Обновит *тело* его как побелку на стене... сделает плоть его нежной, как у младенца» (Иов 33. 24–25)<sup>43</sup> — ? (Vorlag не реконструируется. — *И. В.*) — тело как внешний вид.
14. «И не изменяется ли сердце твое от *тела* твоего?» (Иов 36. 28b) — ? (Vorlag не реконструируется. — *И. В.*) — тело какместилище сердца, т.е. субъекта<sup>44</sup>.
15. «Плоти *тела* его склеены» (Иов 41. 15) — *basār* — тело как целое, состоящее из частей.
16. «Исцеление будет *телу* твоему» (Прит 3. 8) — *šor* — в данном случае как «тело» переведено еврейское слово со значением «жила» или «пуповина».
17. «Когда износятся плоти *тела* твоего...» (Прит 5. 11) — *šāēr* — на этот раз *basār* переведено как σάρξ, а его синоним как σῶμα.
18. «Страдание, приражающееся к *телу*, оскорбляет сердце» (Прит 25. 20) — *šāēr* — тело как «внешний человек».
19. «Не одолел огонь *тел* их... Они предали *тела* свои огню» (Дан 3. 44–45) — *gāšēm* — тело как живой организм.
20. «Я... поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в виссон и по чреслам препоясанный виссоном, из среды его выходит свет, *тело* его как фарсис, лице его как вид молнии, очи его как светильники огненные, руки его и ноги как медь сверкающая» (Дан 10. 5–6) — *geviyāh*. Описывая тело как похожее на «фарсис», т.е. на драгоценный камень, имеющий целый спектр окраски (возможно, хризолит)<sup>45</sup>, переводчик, по-видимому, имел в виду не цвет, а качество поверхности. Таким образом, речь идет о телесном облике в целом, за исключением одежды и глаз.

Обобщая приведенные примеры (другие случаи употребления слова σῶμα в канонических книгах Септуагинты примыкают к тому или иному из них), можно следующим образом очертить семантическое поле этого понятия: «телом» называется весь, живой или мертвый, человеческий организм (1, 7, 9, 10, 12, 16, 19); внешние очертания или облик человека (2, 3, 5, 6, 20); плоть со стороны ее внешних проявлений (4, 13); форма, к которой плоть относится как сумма частей к целому (11, 15, 17); субститут личного местоимения (8); внешняя сторона человека, в противоположность «сердцу» как его внутренней сути (14, 18). Поскольку все выделенные значения связаны между собой, здесь оправданным будет предположение, что этим термином переводчики пользовались не от случая к случаю, а регулярно.

Как вариант перевода слова *basār*, «тело» выделяет некоторые аспекты «плоти», которых недостает последней в ее варианте как σάρξ. Именно — за тем ред-

<sup>42</sup> В МТ другое чтение, по которому, однако, можно реконструировать подстрочник LXX.

<sup>43</sup> Подстрочник LXX не поддается реконструкции. Ср.: Septuaginta Deutsch. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009. Ad loc.

<sup>44</sup> Подстрочник LXX не поддается реконструкции. Ср.: Ibid. Ad loc.

<sup>45</sup> См.: A New English Translation of the Septuagint. Oxford, 2007. Ad loc.; Septuaginta Deutsch. Ad loc.

ким исключением, когда речь идет об убитых телах, — тело в Септуагинте присуще только человеку; напротив, из 273 употреблений слова *basār* 104 относятся к животным<sup>46</sup>. О плоти никак нельзя сказать, что она, подобно душе (*nēfēs*), представляет собой целостность всех сил человека во всех его проявлениях<sup>47</sup>; но такими свойствами на феноменальном уровне обладает тело, представляемое как абрис человеческой личности.

Таким образом, развивая понятие о теле, LXX придает внешнему облику человека дополнительную долю объективированности, которая была в высшей степени присуща ему в античном изобразительном искусстве<sup>48</sup>, но почти не свойственна древнееврейскому описанию внешности, детали которого изображают обычно не столько члены тела, сколько их жесты<sup>49</sup>. Какую роль эта внесенная статика могла играть в мире библейской антропологии? Она не вела, конечно, к воспроизведению эллинского культа тела, т.е. обнаженного тела в его идее *внешнего облика человека*, — напротив, такой культ отрицается как неприличествующий народу Божию, сознательно и последовательно в таких итоговых произведениях иудео-эллинистической письменности, как Премудрость Соломона и 4-я книга Маккавеев. Первый из двух этих памятников числит пристрастие к внешности среди причин идолопоклонства (Прем 14. 15, 20), второй же, отмечая *калокагатию* еврейских юношей, которых язычники предают мучительной казни «за отечественные законы», рисует их разоблачаемыми от собственных тел «в гимнасии страданий» (4 Мак 11. 20), тем самым подчеркивая превосходство внутренней красоты, обнажаемой через принесение в жертву внешней<sup>50</sup>. Однако можно утверждать, что именно этому, смертному и подвластному страданиям, человеческому телу придается тот иконический характер, которым «плоть» обладала только на глубинном уровне этимологии<sup>51</sup>.

Прямое подтверждение тому, что значение тела в Септуагинте иконично, дает греческое чтение закона об ответственности за убийство нерожденного плода: «Если же дерутся двое мужчин и ударят женщину, имеющую во чреве, и выйдет младенец ее не принявшим образ (μη̄ ἐξεῖχονισμένον), штрафом да накажется: как потребует муж женщины, пусть отдаст подобающее; если же принявшим образ (ἐξεῖχονισμένον) будет, отдаст душу за душу» (Исх 21. 22–23). Исследователи обращают внимание на этот отрывок в связи с тем, что им устанавливается смертная казнь фактически за произведение аборта.

<sup>46</sup> Wolff. Op. cit. S. 51.

<sup>47</sup> Эту характеристику библейской души на обширном материале развивает Pedersen J. Israel: It's Life and Culture. Atlanta, 1991. Vol. 1. P. 128, 141, 145–146.

<sup>48</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 2000. Т. 1. С. 48.

<sup>49</sup> Ср.: Кирсберг. Цит. соч. С. 29.

<sup>50</sup> Та же мысль у апостола Павла: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4. 16).

<sup>51</sup> Основные значения семитского корня *bsr* связаны с понятием о возвешении, *объявлении* чего-либо (см.: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Boston, 1906. P. 142). Производные, подобные греч. σαρξίδιον (кусочек мяса), от него невозможны, и славянский корень *плът* соответствует ему также далеко не полностью. По-видимому, *basār* означало прежде всего именно внешность, явленность плоти всякого земного существа, легко уязвимую для насилия и смерти.

Само слово ἔξεικονισμένον, связанное с εἰκόν (образ, икона) является неологизмом LXX, его считают истолковательным переводом еврейского слова со значением «вред»<sup>52</sup>. Позднейшие иудейские переводы и галаха относят этот «вред» к женщине, а не к ребенку<sup>53</sup>. Надо заметить, однако, что чтение Септуагинты, которое подтверждает и Филон, «вступая в противоречие с иудейским (и стоическим) мнением, по которому плод следует рассматривать лишь как часть матери»<sup>54</sup>, не лишено прочных логических оснований. Если бы под «вредом» подразумевался урон женщине, то получалось бы, что закон об убийце дублируется специально для случая с убийством женщины, притом беременной (Исх 21. 12). По греческому же тексту, здесь дан критерий для сложного случая, когда имел место выкидыш, — если младенец уже принял облик человека, то ударивший беременную есть убийца.

Продемонстрированное переводчиками понимание данной нормы из книги Исход этимологически перекликается с самым основанием осуждения за убийство: «Кто прольет кровь человеческую, за нее прольется его кровь, ибо человек создан по образу (ἐν εἰκόνι) Бога» (Быт 9. 6). Хотя известно, что во многих случаях богословский язык LXX уклоняется от антропоморфизмов, это не было для нее общим правилом<sup>55</sup>. Как очевидно, в древнегреческом переводе Исх 21. 22–23 зафиксировано имеющее отчетливые предпосылки в антропологии Ветхого Завета религиозное благоговение перед человеческой жизнью, даже в эмбриональной ее форме, по причине изначальной сообразности Богу той сущности человека, которая находит себе выражение в его одушевленной телесности. Если предположить, что этим объясняется систематическое введение термина σῶμα в лексикон переводчиков, то и характер его употребления в апостольских посланиях также становится яснее.

Неканонические книги поддерживают сделанное предположение. В Премудрости Соломона тело ставится в параллель душе не как противоположность<sup>56</sup>, но по принципу соответствия: «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем 1. 4). Они выступают в паре как единая характеристика человеческой личности: «Отроком был я одаренным, душу получив благую; вернее (μᾶλλον δέ), благим вошел я в тело нескверное» (Прем 8. 20). При этом, однако, «тленное тело» (φθαρτὸν σῶμα) обременяет ум заботами, не позволяя душе стяжать мудрость (Прем 9. 15). Книга Сираха тоже указывает на смертность, когда говорит, что «человек блудящий в теле плоти своей (ἐν σῶματι σαρκὸς αὐτοῦ) не перестанет, пока не зажжет огонь» (Сир 23. 17). Здесь прослеживается прямая связь между Септуагинтой и языком посланий

<sup>52</sup> См.: Septuaginta Deutsch. T. 1. Ad loc.

<sup>53</sup> Prijs. Op. cit. S. 10.

<sup>54</sup> Köckert M. Ungeborenes Leben in Exodus 21. 22–25. Wandlungen im Verständnis eines Rechtsatzes // Lebenstechnologie und Selbstverständnis. Hintergründe einer aktuellen Debatte, Religion — Staat — Kultur / hsg. von I. Hübner u.a. 2004. Bd. 3. S. 71.

<sup>55</sup> Некоторые примеры и контрпримеры см. в статье: Hanson A. The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God // Septuagint, Scrolls and Cognate Writings / G. J. Brooke, ed. Atlanta, 1992. P. 557–568.

<sup>56</sup> Ср. противопоставление плоти и духа в еврейском тексте Ис 31. 3.

апостолов, где «телом плоти» называется смертное тело, противоположное телу воскресения (Кол 1. 22; 2. 11).

От плоти Вольф переходит к ее противоположности — духу (*rūah*), которому он дает определение «деятельный человек»<sup>57</sup>, уточняя поле значений через понятия «ветер», «дыхание», «жизненная сила», «дух (призрак)», «нрав» и «сила воли». Все эти коннотации не исключаются употреблением греческого слова πνεῦμα, проявляясь за ним в соответствующих контекстах. Но если «дух» как персональное существо в древнееврейском Писании принадлежит обычно к разряду бесплотных, то в текстах LXX засвидетельствовано его понимание как антропологической категории, наряду с душой и независимо от нее: «Благословите, духи и души праведных (πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων), Господа!» (Дан 3. 86). Установить смысл их различия позволяет широкий контекст, который обнаруживается в книге Премудрости Сираха при характеристике пророка Исаии: «духом великим (πνεύματι μεγάλῳ) он провидел последние [времена] и утешал сетующих на Сионе» (Сир 48. 27)<sup>58</sup>. Как можно заметить, в обоих приведенных фрагментах πνεῦμα представляет собой достояние праведника, чему соответствует и свидетельство Послания к Евреям: «...вы приступили к горе Сиону... и к духам праведников, достигших совершенства» (Евр 12. 23). Итак, «духом» на языке греческой Библии называется иногда та грань человеческой природы, которая проявляется и возрастает по мере уподобления человека чину бесплотных<sup>59</sup>. Этот вывод имеет большое значение для исследований вопроса о природе «трихотомии» в раннехристианской антропологии.

Осталось рассмотреть еще один базовый для ветхозаветной антропологии термин — «сердце». Вольф считает его средоточием главным образом душевной и духовной областей внутреннего мира человека<sup>60</sup> и дает соответствующему еврейскому слову — *levāv* (*lev*) — обобщающее определение «разумный человек»<sup>61</sup>. Немецкий ученый связывает это понятие с концептами «чувство», «желание», «разум» и «решимость воли»; в целом его характеристика и приводимые примеры не отличаются от данных святителем Лукой (Войно-Ясенецким) при разборе понятия «сердце» в богословском труде «Дух, душа и тело»<sup>62</sup>. Примечательны, однако, различия в их выводах об употреблении самого термина: если православный богослов говорит о необходимости переоценки значения сердца в духовной жизни современного человека, то Вольф, наоборот, пытаясь адаптировать библейскую антропологию, предлагает в некоторых случаях переводить слово *levāv* (*lev*) как «дух», в иных — как «рассудок», и т. п. В заключение, впрочем, исследо-

<sup>57</sup> Wolff. Op. cit. S. 57.

<sup>58</sup> Древнееврейский оригинал книги подтверждает это греческое чтение.

<sup>59</sup> Как кажется, такому пониманию антропологического значения термина «дух» противоречит сказанное апостолом Петром: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκίρυσεν... (1 Пет 3. 19), однако противоречия не возникает при учете следующих слов из того же послания: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι (1 Пет 4. 6). В этом контексте «дух» — именно то в человеке, что способно воспринять благовестие Христово.

<sup>60</sup> Wolff. Op. cit. S. 74.

<sup>61</sup> Ibid. S. 68.

<sup>62</sup> Свт. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М., 1999. С. 39–47.

ватель формулирует свою мысль так, что становится заметным влияние на него самого традиционных библейских переводов: «Библия связывает сердце прежде всего с центром сознательной жизни человека... сердце призвано к разумению, особенно к восприятию Божественного Слова»<sup>63</sup>.

Буквально переведя *levāv* (*lev*) на греческий язык словом καρδιά, Септуагинта тем самым задавала перспективу для «кардиоцентризма» как одной из отличительных черт христианской антропологии — роль «сердца» в библейских учительных и литургических текстах не могла не отразиться на трудах учителей подвижничества и гимнографов<sup>64</sup>. Кроме того, в некоторых книгах LXX греческим эквивалентом *lev* был сделан νοῦς (ум)<sup>65</sup>, что контекстуально сблизило эти два, весьма далеких друг от друга в современной европейской культуре, понятия<sup>66</sup>. Обратное по смыслу отождествление произошло в греческом переводе Притчей Соломона, где гносеологический термин *dā'at* (разум) чаще всего (но не исключительно) передается как αἴσθησις (чувство)<sup>67</sup>. Понятие о «чувстве» у апостола Павла (Флп 1. 9) во многом проясняется логикой этих отождествлений, равно как и происхождение, а также содержание категории «умное чувство» (νοερά αἴσθησις) в трудах наставников раннехристианского монашества.

Сжатый объем статьи требует ограничить обзор данных по антропологии Септуагинты той первостепенной по значению областью, которую называют «составом» человека. Были выявлены некоторые предпосылки трихотомии, какой мы ее знаем из посланий апостола Павла, рассмотрено происхождение «тела» как библейской категории, наряду с переводом термина «сердце» и, частью, его разложением на спектр в грекоязычном Писании. Что касается человеческих состояний или положений во времени, как то память, возраст и смерть, а также всевозможных различий между человеком и человеком, возрастных, физиологических, психологических и социальных, — эти темы требуют особого разбора, и о них также Септуагинта сообщает немало важного в перспективе междузаветной эпохи.

*Ключевые слова:* Библия, Септуагинта, антропология, человек, перевод, терминология.

<sup>63</sup> Wolff. Op. cit. S. 90.

<sup>64</sup> Стоит заметить, впрочем, что роль сердца в поэмах Гомера сходна с его положением в библейской антропологии.

<sup>65</sup> См.: Dafni E. J. Νοῦς in der Septuaginta des Hiobbuches. Zur Frage nach der Rezeption der Nomerepik im hellenistischen Judentum // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2006. Vol. 1. P. 35–54.

<sup>66</sup> Дистанцию, возникшую между ними в новоевропейской антропологии, прекрасно иллюстрирует стихотворение Гёльдерлина «Guter Rat»: «Hast du Verstand und ein Herz, so zeige nur eines von beiden, / Beides verdammen sie dir, zeigst du beides zugleich».

<sup>67</sup> См.: Вевюрко. Септуагинта. С. 604–609.



OLD TESTAMENT ANTHROPOLOGY  
IN THE TRANSLATION OF THE SEPTUAGINT:  
THE COMPOSITION OF THE HUMAN BEING  
(FUNDAMENTAL PRINCIPLES)

I. VEYURKO

The author examines the meaning of the Old Testament corpus contained in the Greek translation of the Septuagint in order to better understand the anthropology of the Bible on the basis of the work of classification done by G. Wolff in his survey. The author studies the derivation of terminology and defines its original meaning. This is fundamental for the study of the way the human person was conceived on the cusp of the Old and New Testaments. The Septuagint translation may be analyzed under two aspects: etymology and interpretation. In many cases, the translation allows us to understand more clearly how the translators understood not only individual words but also whole concepts. The author understands the term *biblical anthropology* in the *German* sense as the description of the nature of the human person and his place in the world from the point of view of the Bible. The author highlights the semantics underlying the use of the term *body* (*soma*), which in itself is poorly conveyed by ancient Hebrew, but which is used in the Septuagint in a way consistent with that employed by the New Testament. The word *body* describes the figure of the human person with great objectivity and is itself replete with definite descriptive attributes. Also new is the understanding of the word *spirit* (*pneuma*), which, in this case, is used to describe a person. In this context, it begins to enter the anthropological lexicon and at the same time foreshadows its use in the problematic surrounding early-Christian trichotomy.

*Keywords:* Bible, Septuagint, anthropology, human being, translation, terminology.

Список литературы

1. Алексеев А. А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212—259.
2. Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: ББИ, 2002.
3. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М.: «Древлехранилище», 2003.
4. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Дух, душа и тело. М.: ПСТБИ, 1999.
5. Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1906. Т. 2.
6. Anthropological Approaches to the Old Testament / B. Lang, ed. L.: SPCK, 1985.
7. Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford: University Press, 1961.
8. The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1970.
9. Dorival G., Harl M., Munnich O. La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. 2<sup>nd</sup> edn. P.: Cerf, 1994.
10. Early Christian Thought in its Jewish Context / J. Barclay, ed. Cambridge: University Press, 1996.

11. *Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie / Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. 2000. № 7.
12. *Kümmel W. G.* Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien. München, 1974.
13. *Pedersen J.* Israel: It's Life and Culture. Vol. 1. Atlanta: Scholars Press, 1991.
14. *Prijs L.* Jüdische Tradition in der Septuaginta. Leiden: Brill, 1948.
15. *Robinson H.W.* The Religious Ideas of the Old Testament. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1921.
16. *Rogerson J. W.* Anthropology and the Old Testament. Oxford: Blackwell, 1978.
17. *Rösel M.* Towards a "Theology of the Septuagint" // Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. P. 239—252.
18. *Wolff H. W.* Anthropologie des Alten Testaments. 6<sup>te</sup> Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994.