

**А. Б. Сомов**

## «Или врачи воскресят...» (Пс 87:11; Ис 26:14а): полемика с эллинистическим культом Асклепия в Септуагинте?

В Септуагинте в Пс 87:11 и Ис 26:14а слово *rəphā'im* («духи мертвых») переведено как *iatroi* («врачи»), а *yāqūtmū* («воскреснут») как *anastēsousin/ anastēsōsin* («воскресят»). Вероятно, прямая связь слова *rəphā'im* с миром мертвых в это время уже была утрачена, поскольку оно никогда не переводится в греческой Библии в таком значении. В контексте Пс 87:11 и Ис 26:14а переводчики поняли это слово как *rōphā'im* («целители») и, соответственно, по-другому перевели глагол *qūm*. Данная статья показывает, что выбор переводчиков связан с полемикой иудейской общины Александрии с языческим культом Асклепия, бога врачевания и с процветавшими в этом городе эллинистическими медицинскими практиками, связанными с Асклепием.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Библия, Септуагинта, Псалтирь, Исаия, рефаимы, врачи, Асклепий.

### Введение<sup>1</sup>

Первый перевод еврейской Библии, перевод на древнегреческий язык (Септуагинта; далее — LXX), был инициирован в III в. до Р.Х. и продолжался, по меньшей мере, вплоть до середины II в. до Р.Х. [McDonald, 115–119]. Как известно, в некоторых моментах греческий перевод существенно отличается от древнееврейского текста той или иной ветхозаветной книги. Такого рода изменения и даже вставки представляют собой

1. Автор выражает благодарность К. Т. Гадилия, И. Ю. Мирошникову и М. Г. Селезневу за ценные замечания и советы, данные по материалу этой статьи.

обширный материал для исследований, которые появляются уже в «Гексаплах» Оригена (III в. по Р. Х.) и в трудах иудейских книжников (несмотря на отказ раввинистического иудаизма от использования LXX) [Тов 1999, 1–20]. Разница между чтениями в масоретском тексте еврейской Библии и в LXX обусловлена не только возможной различной текстуальной базой этих версий библейского текста, но и самой техникой перевода, т. е. чисто переводческими причинами. Как указывает Э. Тов, «перевод содержит много свидетельств контекстуальной интерпретации текста, как в незначительных частностях, так и в значительных деталях» [Тов 1999, 420]. При этом степень реинтерпретации текста в LXX отнюдь не однородна, поскольку библейские книги переводились разными людьми и в разное время. Несмотря на это, многие ключевые библейские термины, в особенности те, что несут сильный богословский оттенок, как правило, последовательны<sup>2</sup>. С другой стороны, как замечает Тов, в случаях, когда те или иные термины проводят различие между иудаизмом и язычеством, переводчики LXX могли использовать для них разные лексемы<sup>3</sup>. Как будет показано далее, хорошим, хотя обычно и игнорируемым исследователями примером попытки переводчика обозначить языческие реалии, могут служить Пс 87:11 и Ис 26:14. Различия между еврейским и греческим текстами Пс 87 многим известны, поскольку этот псалом используется в шестопсалмии на православной утрене. В переводе с древнееврейского этот стих звучит так: «Разве над мертвыми (הַלְמֵתִים) Ты сотворишь чудо? Разве мертвые (אִם־רָפְאִים) встанут (יִקְוֹמוּ) и будут славить Тебя?» (синодаль-

2. Так, например, אֱלֹהִים («Бог») достаточно последовательно передается как θεός, יהוה (Тетраграмматон) как κύριος («Господь»), צְדִיק («праведник») как δίκαιος, שָׁלוֹם («мир») как εἰρήνη, а נְפֶשׁ («дыхание», «душа») как ψυχή. Подробные общие принципы работы переводчиков LXX изложены, напр., в [Olofsson 1990a]. Несмотря на то, что в классическом древнегреческом законодательное собрание текстов обычно переводится как νόμοι («законы»), в LXX תּוֹרָה («закон», учение») обычно переводится как νόμος («закон»), отражая единство Закона Моисея. В канонических книгах Ветхого завета νόμοι встречается всего несколько раз, чаще всего в случаях, когда речь идет не о Законе Моисея (Иер 38:33, 37), когда есть опасность перепутать Закон с персидскими законами (Эсф 1:15) или нужно отличить «естественный» за-

кон от Божественного установления (Притч 6:20) [Брагинская, Селезнев, Шмаина-Великанова, 12–19]. Сложнее обстоит дело в неканонической 2-й Книге Маккавейской, где νόμοι, возможно, относится к комплексу иудейских религиозных установлений и бытовых традиций [Брагинская, Селезнев, Шмаина-Великанова, 20–35].

3. В качестве примера можно привести термин מִזְבֵּחַ. Это слово в значении жертвенника, на котором возносят жертвы Богу, переводится как θυσιαστήριον (напр., Быт 8:20), а в контексте языческого жертвенника как βωμός (Ис 27:9). См. основные очевидные примеры того, насколько богословски мотивированными могли быть переводческие решения в LXX: [Olofsson 1990b] и [Тов 1999, 257–269].

ный перевод; далее — *синод.*)<sup>4</sup>. Однако переводчик этого псалма в LXX понимает **רְפוּאֵי** как *ἰατροί* («врачи»), а **יִקְוּמוּ** как *ἀναστήσουσιν* («воскреснут»), и это существенно меняет смысл всего стиха. Схожим образом поступает греческий переводчик Книги Исаяи. Хотя в древнееврейском тексте первой части Ис 26:14 сказано: «Усопшие (**מְתֵי**) не оживут, мертвым уже не встать (**בְּלִי־יִקְוּמוּ**)» (перевод Российского Библейского общества; далее — РБО), в LXX мы видим следующее: «Мертвые же не увидят<sup>5</sup> жизни, да и врачи не воскресят (*ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσιν*) (их)». Таким образом, древнееврейское **רְפוּאֵי** («мертвецы», «духи мертвых», «рефаимы») в LXX становится *ἰατροί* («врачи»), а **יִקְוּמוּ** («воскреснут») переведено как *ἀναστήσουσιν/ ἀναστήσουσιν* («воскреснут»), т. е. формами глагола *ἀνίστημι* в переходном значении<sup>6</sup>. Схожие решения появляются и в ряде древних переводов, сделанных с LXX. Приведем несколько примеров.

Старолатинский перевод (*Vetus Latina*):

Пс 87:11: *neque medici exsuscitabunt* («и врачи не воскресят») [*Bibliorum sacrorum*, 175]<sup>7</sup>.

Ис 26:14a: *neque medici resuscitabunt* («и врачи не воскресят») <sup>8</sup>.

Некоторые коптские переводы:

Пс 87:11 в среднегипетском тексте (IV в. н. э.):

н нсееин нетнетгоунасоу («Или врачи воскресят их») [*Der Psalter*, 159].

Пс 87:11 в переводе на бохайрский диалект:

יע ганснни еонатгоуи [в других рукописях: еонатгоуиоу] («Или врачи воскресят [воскресят их]») [*Psalterium*, 137].

4. В данной статье авторство того или иного перевода древнего текста указывается в скобках или в сноске. Если и то, и другое отсутствует, перевод сделан автором этой статьи.

5. Причины появления *μη ἴδουσιν* в переводе **בְּלִי־יִקְוּמוּ** также достойны обсуждения, однако оно выходит за рамки настоящей статьи. Подробнее об этом см.: [Vorm-Croughs, 159].

6. Глагол *ἀνίστημι* в формах настоящего, будущего времени и первого аориста активного залога употребляется только в переходном значении [Muraoka, 53]. Теоретически переводчик мог бы

выбрать и непереходную форму *ἀναστήσουσιν* («воскреснут»), чтобы передать **יִקְוּמוּ**, но не сделал этого.

7. Ср. *aut medici suscitabunt* («или врачи воскресят») в Пс 87:11 галликанской Псалтири бл. Иеронима.

8. Согласно C — африканскому типу рукописей *Vetus Latina*. В рукописях европейского типа этого латинского перевода Библии (E) стоит *suscitabunt*, что имеет практически тот же смысл [Vetus Latina, 548–549].

Ис 26:14а в переводе на бохайрский диалект:

ოუდე ნისინი ონოუთოუნოსოუ («и врачи да не воскресят их»)  
[*Prophetae majores, 100*].

Древнегрузинский перевод:

Пс 87:11: მკურნაღთა აღადგიბობ («врачи воскресят»  
[букв. «пусть целители восставят»]) [*Мцхетская Библия, 134*].

Ис 26:14: არცა მკურნაღთა არა ვერ აღადგიბობ  
 («врачи не воскресят» [букв. «даже целители не смогут  
восставить»]) [*Мцхетская Библия, 408*].

Церковнославянский перевод:

Пс 87:11: ꙗ̀ли вѣрачи вѣскресѣтъ («или врачи воскресят»)  
[*Библия цсл, 735*].

Ис 26:14: ниже вѣрачи вѣскресѣтъ («и врачи не воскресят»)  
[*Библия цсл, 908*].

Итак, в центре внимания в данной статье будут две большие книги Ветхого завета — Псалтирь и Книга Исаяи. Мы предпримем филологическо-культурологическое исследование контекстных различий между масоретским текстом еврейской Библии и LXX и постараемся выяснить, почему древнееврейский текст Пс 87:11 и Ис 26:14а был понят соответствующим образом и что стояло за выбором греческих лексем. Несмотря на то, что лингвистические причины этих различий так или иначе уже исследовались [Mozley, 140; Pearson, 49–50; Rouillard, 699; Williams, 267–268; Meer, 162–200; *Septuaginta Deutsch, 1750, 2570; Vorm-Croughs, 391*], вопрос о том, можем ли мы говорить о буквальном следовании оригиналу в том виде, в котором он был понят переводчиками, или же их переводческое решение было продиктовано соответствующей экзегезой этих текстов, практически не решался<sup>9</sup>.

9. Эрих Ценгер [*Psalms 2, 397*], указывает на возможную полемику в контексте эллинистической культуры как причину соответствующего перевода 𐤓𐤕𐤕, однако, не упоминает о культе Асклепия. Нельзя не отметить статью Ван дер Меера [Meer, 168–170], который считает, что и в Пс 87:11, и в Ис 26:14 видна полемика с эллинистическими культурами богов целителей, в особенности с культом Исиды и Асклепия. Однако рамки и цели

этой статьи, посвященной вопросу о более ранней датировке перевода Книги Исаяи по сравнению с Псалтирью, не позволили Ван дер Мееру развить эту тему. Более того, он обсуждает культ Исиды и ссылается на важный пример об Исиде из Диодора Сицилийского (он будет приведен ниже и в нашей статье), но лишь упоминает Асклепия, наиболее известного в эллинистическом мире бога-целителя, и не приводит ни одного примера о нем

Как будет показано, можно предположить, что за выбором переводчиков стояла именно осмысленная передача текста, связанная с полемикой с языческим культом Асклепия, бога врачевания и, возможно, с ассоциировавшимися с ним эллинистическими медицинскими практиками. Асклепий широко почитался в эллинистической культуре и, несомненно, был хорошо известен в Александрии, где находилась иудейская община, в среде которой и была создана LXX.

### 1. Анализ древнееврейского и древнегреческого текста Пс 87:11 и Ис 26:14а

Как было показано выше, в переводах Пс 87:11 и Ис 26:14а осуществились схожие переводческие решения. Можно говорить о некоторой зависимости этих текстов друг от друга, однако, гораздо сложнее определить, какой из этих переводов был сделан первым<sup>10</sup>. Тем не менее, мы можем объяснить с точки зрения языка каким образом **רְפוּאָה** в обоих стихах переведено как *ἰατροί*, а **רְפוּאָתָם** как *ἀναστήσουσιν/ἀναστήσωσιν*. Это не так сложно сделать, зная, что древнееврейский текст в то время еще не содержал огласовок и переводчики должны были полагаться на свое знание языка и понимание контекста [Barr, 1–11]. Кроме этого, переводчики иногда адаптировали текст, исходя из своих богословских установок и создавая новые контексты и значения переводимых слов [Bons, 450–470; Селезнев 2016, 7–28; Мусина и др., 755–764]. Особенно это заметно в переводе Книги Исаяи, который характеризуется как более свободный по сравнению со многими другими текстами LXX [Ziegler; Troxel; Vorm-Croughs; Селезнев 2015, 811–823].

из античной литературы. Наше исследование уделяет гораздо большее внимание анализу культа Асклепия и его связи с александрийскими медицинскими практиками.

10. Среди исследователей LXX сложно найти консенсус по этому поводу. Так, например, Ван дер Vorm-Кроус [Vorm-Croughs, 391–409] рассматривает возможное влияние греческих псалмов на Книгу Исаяи и предлагает подробный анализ множественных параллелей между ними (при этом уделяя минимальное внимание связи между Пс 87:11 и Ис 26:14), но не приходит к какому-то однозначному решению. Как правило, считается,

что и Псалтирь [Mozley, xiii; Williams, 248–276; Schaper 1995, 40–45, 83–84; Kooij 2001, 229–247] и Книга Исаяи [Ngunga, 458] были переведены во II в. до Р. Х., причем некоторые исследователи предполагают вторую половину этого столетия [Seeligmann, 86–87; Kooij 1998, 76–87]. В пользу того, что Псалтирь появилась раньше, высказываются, напр., Зелигман [Seeligmann, 71–73], Олофссон [Olofsson 1990b, 23] и Уильямс [Williams, 264–268], а в пользу более ранней датировки Книги Исаяи — Мозли [Mozley, 182], Флашар [Flashar, 181–182] и Ван дер Meer [Meer, 162–200].

Как было указано выше, переводчики выбрали переходную форму  $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\upsilon\sigma\iota\nu/\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omega\sigma\iota\nu$  в Пс 87:11 и Ис 26:14а. Видимо, в обоих случаях  $\text{וְקָמוּ}$  (букв. «восстанут»; порода *qal*, имперфект, 3 л., м. р., мн. ч.) должно было быть понято как  $\text{וְקִימוּ}$  (букв. «восставят»; порода *hiphil*, имперфект, 3 л., м. р., мн. ч.), что в LXX и приняло форму  $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\upsilon\sigma\iota\nu/\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omega\sigma\iota\nu$  в значении «воскресят»<sup>11</sup>. Но зачем это было сделано? Ключевым моментом здесь будет ответ на вопрос, как  $\text{רְפָאִי}$  стало  $\acute{\iota}\alpha\tau\rho\acute{o}\acute{\iota}$ . Краткий анализ переводов слова  $\text{רְפָאִי}$  в LXX показывает, что это слово понимали как:

- 1) древние исполины —  $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$  («исполины») в Быт 14:5; Ис Нав 12:4, 13:12; 1 Пар 20:4; Притч 21:16; Иов 26:5<sup>12</sup>; Ис 14:9;  $\tau\iota\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\varsigma$  («титаны») в 2 Цар 5:18, 22; 1 Пар 11:15, 14:9;  $\gamma\eta\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$  («земные») в Притч 2:18, 9:18<sup>13</sup>;
- 2) грешники —  $\acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\epsilon}\varsigma$  («безбожные») в Ис 26:19;
- 3) врачи —  $\acute{\iota}\alpha\tau\rho\acute{o}\acute{\iota}$  в Пс 87:11; Ис 26:14;
- 4) имя собственное —  $\text{Ραφαὶν}$  во Втор 2:11, 20, 3:11; Ис Нав 15:8;  $\text{Εμεκραφαὶν}$  в Ис Нав 18:16; 2 Цар 23:13;
- 5) качественное прилагательное —  $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{o}\varsigma$  («твердый») в Ис 17:5.

При этом,  $\text{רְפָאִי}$  ни разу не переведено в LXX в значении «мертвые» (например, как  $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{o}\acute{\iota}$ ). Вообще, этимология слова  $\text{רְפָאִי}$  не вполне понятна. Ее возводят как к  $\text{רָפָה}$  («уменьшать», «ослаблять»), так и к  $\text{רָפָא}$  («лечить») [Rouillard, 699]. Действительно, с одной стороны, в Ис 14:9–10 духи мертвых царей ( $\text{רְפָאִי}$ )<sup>14</sup> говорят поверженному царю Вавилона, что он стал так же бессилен ( $\text{תְּלִיָּה}$ ) как и они. Однако, с другой стороны, в угаритском

11. Если еврейский текст, с которым работал переводчик Книги Исаяи, был сходен с масоретским, то  $\text{וְקָמוּ}$  в Ис 26:14а могло быть понято как  $\text{וְקִימוּ}$ . В Пс 87:11 (88:11 в еврейской Библии) в масоретском тексте стоит форма  $\text{וְקִימוּ}$ , однако, древние переписчики и переводчики довольно часто путали  $\text{ו}$  и  $\text{וְ}$  в силу их графического сходства ( $\text{וְקִימוּ}/\text{וְקִימוּ}$ ) [Tov 2001, 244].

12. «Ужасаются мертвые ( $\text{רְפָאִי}$ ) под водами» (Иов 26:5; РБО). В LXX смысл этого стиха меняется:

$\mu\eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \mu\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\rho\alpha\tau\omega\theta\epsilon\nu\ \acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$  («не будут рождаться исполины под водой»).

13. Это значение слова  $\text{רְפָאִי}$  представляет собой псевдоэтнический термин для легендарных древних жителей Ханаана [Spronk, 227].

14. Важно заметить, что в Ис 14:9 греческие переводчики также не видят связи между  $\text{רְפָאִי}$  и обитателями Шеола, но понимают это слово в контексте древних народов Ханаана ( $\gamma\acute{\iota}\gamma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ ).

культе мертвых рефаимы соотносятся именно со словом «целители», поскольку это слово означало особо почитавшихся мертвых, например, древних царей, которые согласно некоторым верованиям обладали особой исцеляющей силой [Spronk, 161–196]. То, что в этой традиции рефаимы отнюдь не бессильны, подтверждает и связь между *grum* и *ilmym (ilm)* в угаритской литературе [Rouillard, 700]. Следы этой связи, возможно, имеются и в еврейской Библии, где дух умершего пророка Самуила назван אֱלֹהִים («сильный») \*<sup>1</sup> [Spronk, 52]<sup>15</sup>. Со временем слово רְפָאִים перестало применяться только к особо привилегированным мертвым и начало относиться ко всем обитателям Шеола [Tate, 397–398]. Далее, ко времени создания LXX, эксплицитная связь между целителями и духами мертвых в этом слове была утеряна, а сами рефаимы, по-видимому, больше не ассоциировались с загробным миром. Итак, вероятно, значение רְפָאִים в контексте мира мертвых не было известно переводчикам LXX, поскольку уже было мало распространено или же вовсе не использовалось. Поэтому, вероятность связи רְפָאִים с ἰατροί в контексте древнего культа мертвых, в котором существовали верования в способность духов умерших исцелять, видится неправдоподобной.

\*<sup>1</sup> 1 Цар 28:13

Между тем, иная вокализация лексемы רְפָאִים дает רְפָאִים («целители», «врачи»; причастие мн. ч. от глагола רָפָא — «лечить») вместо רְפָאִים. Слово רְפָאִים было, несомненно, известно переводчикам LXX — оно передано как ἰατροί в 2 Пар 16:12, ἰαταί («целители» в Иов 13:4)<sup>16</sup>. Если такое объяснение верно, то достаточно просто объяснить и иную вокализацию глагола קוּם — он был понят каузативно («восставят» вместо «восстанут»). По-видимому, именно так может быть восстановлена формальная причина соответствующего перевода в Пс 87:11 и Ис 26:14а. Однако нетрудно заметить, что такой перевод в обоих случаях нарушает параллелизм, столь характерный для библейской поэзии. Для наглядности приведем масоретский текст Пс 87:11 и Ис 26:14а и их перевод в LXX в табл. 1.

15. В еврейской Библии с духами мертвых также связано слово אֵלִים, однако оно встречается только в контексте некромантии (см., напр., Лев 19:31, 20:6, 27; 1 Цар 28:3, 7, 9; Ис 8:19, 19:3). В LXX оно передается как ἐγγαστριμθος («чревоушатель»), что указывает на то, что אֵלִים ассоциировалось уже не с самими духами мертвых, но с запрещенными практиками вызывания этих духов [Tropper, 808–809].

16. Ср. использование רָפָא как ἰασις («исцеление») в Иер 8:22. Переводчики Псалтири и Книги Исаяи часто переводят формы רָפָא как ἰαομαι («лечить»; напр., в Пс 6:3, 29:3, 40:5; Ис 6:10, 19:22, 30:26) [Williams, 267–268]. Интересно, также, что רְפָאִים в Быт 50:2 по контексту переведено не как ἰατροί, а как ἐνταφιασταί («бальзамировщики»).

Таблица 1

Еврейская Библия (масоретский текст)	LXX
Пс 87:11	
הַלְמֹתִים תַּעֲשֶׂה-פֶלֶא	μη̄ τοῖς νεκροῖς ποιήσεις θαυμάσια
Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? (Синод.)	Разве мертвым Ты сотворишь чудеса?
אִם-רְפָאִים יִקְוּמוּ יוֹדוּךָ	ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσονται σοι
Разве мертвые встанут и будут славить Тебя? (Синод.)	Или врачи воскресят (их) и они признают Тебя?
Ис 26:14а	
מָתִים בְּלִי-יָחִיו	οἱ δὲ νεκροὶ ζωὴν οὐ μὴ ἴδωσιν
Усопшие не оживут... (РБО)	Мертвые же не увидят жизни...
רְפָאִים בְּלִי-קָמוּ	οὐδὲ ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσωσιν
мертвым уже не встать... (РБО)	да и врачи не воскресят... (их)

Как видно из табл. 1, в первой строчке рассматриваемого нами псалма говорится о том, что только чудо может оживить мертвых, Ис 26:14а говорит о том же — мертвые не могут ожить. Вторая часть параллелизма подчеркивает ту же мысль с помощью синонимов [Rouillard, 696], а вот в LXX этот смысл утерян. Можно ли предположить, что такое решение переводчиков было осмысленным? Для решения этого вопроса нам нужно обратиться к основным античным идеям о посмертной участи.

## 2. Античные взгляды на бессмертие, оживление и воскресение

Уже во времена Гомера в древней Греции существовала идея о том, что души (ψυχή) умерших не погибают, но уходят в загробный мир, где они обитают подобно теням.

Многие души могучие славных героев низринул  
В мрачный Аид и самих распростер их в корысть плотоядным  
Птицам окрестным и псам \*<sup>1</sup>  
(Пер. Н. И. Гнедича — А. С.) [Гомер, 5].

\*<sup>1</sup> Ил. 1.3–5



Однако такое бестелесное тенеподобное состояние в Аиде для многих в античности не мыслилось как реальное существование, поскольку под бессмертием часто понимали и бессмертную душу, и нетленное тело [Endsjø, 24]. Достигнуть же такого бессмертия для большинства людей невозможно \*<sup>1</sup>. Конечно, это не относилось к некоторым философским системам, в которых именно освобождение бессмертной души от физического тела считалось единственным желанным типом посмертного существования. Такие идеи появляются в Греции примерно с VI в. до Р.Х., по-видимому, под влиянием взглядов Пифагора, который, в свою очередь, мог заимствовать их из Египта \*<sup>2</sup>. Такое учение о бессмертии души было тесно связано и с идеей перевоплощения или метемпсихоза. Например, для Платона, который воспринял и развил такой взгляд на посмертную участь, природа души нетленна \*<sup>3</sup>, а ее разумная часть имеет много общего с божественной природой, т. е. с бессмертием (ἀθανασία) богов \*<sup>4</sup>. Впрочем, такие взгляды на бессмертие не нашли широкого распространения и были ограничены несколькими философскими школами и эзотерическими группами [Rohde, 254, 544]. Более того, некоторые философы отрицали всякое бессмертие души. Так, для эпикурейцев душа материальна и потому подвержена разложению и гибели вместе с физическим телом после смерти \*<sup>5</sup>. Такое понимание души и тела, в общем, согласно с распространенной в античности идеей о том, что человеческая природа включает в себя психосоматическое единство. Поэтому существование души отдельно от тела не рассматривалось как полноценное существование личности. В свою очередь, поскольку греки верили, что у богов есть и душа, и тело, бессмертие мыслилось как получение части божественной природы. Существовали предания о том, что некоторые люди смогли получить желаемое бессмертие после того, как их оживили или же после того, как они вознеслись в мир богов <sup>17</sup>. Однако для большинства людей такое бессмертие недостижимо, а значит невозможно и воскресение из мертвых. Это отражено у Гомера: «мертвого ты не подынешь (ἀνοτήσεις от ἀνίστημι (“поднимать”, “воскрешать”) — А. С.), но горе свое лишь умножишь!» \*<sup>6</sup> (пер. Н. И. Гнедича), а Эсхил говорит об этом так: «Но тот, кто умер, оросив земную пыль своею кровью, тот уже

\*<sup>1</sup> Ср. *Il.* 24.550;  
*Eum.* 648

\*<sup>2</sup> Ср. *Hist.* 2.81,  
2.123

\*<sup>3</sup> *Tim.* 41d

\*<sup>4</sup> Ср. *Tim.* 30b;  
*Soph.* 249;  
*De an.* 430a

\*<sup>5</sup> *De. Rer. Nat.*  
3.31–42, 521–47,  
1045–1052

\*<sup>6</sup> *Il.* 24.551

17. Так, уже у Гомера мы встречаем предания о Ганимеде (*Il.* 20.232–235), Тифоне (*Il.* 11.1–2) и Менелее (*Od.* 4.561–569).

не встанет (буквально, “нет воскресения” (οὐτις ἔστ’ ἀνάστασις) — А. С.)» \*<sup>1</sup> (пер. С. К. Апта).

\*<sup>1</sup> *Eum.* 648

Итак, концепт воскресения в античной мысли имеет отрицательный оттенок и мыслится как нечто невозможное. Однако, при этом, формы глагола ἀνίστημι и связанного с ним существительного ἀνάστασις («воскресение») часто появляются в контекстах, связанных не с бессмертием, а с оживлением, т. е. с возвращением к физической жизни. Вообще, сказания о том, что возвращение из Аида возможно, известны уже с архаического периода. У Гомера упомянут воин Протесилай, который был первым из греков убит в троянской войне \*<sup>2</sup>. Позднее возникают предания о том, что из-за величайшей скорби его жены Протесилай был отпущен на один день из загробного мира \*<sup>3</sup>. Платон приводит историю о воине Эре, который был оживлен на двенадцатый день после гибели в одной из битв \*<sup>4</sup>. Существовал также и достаточно популярный в греческой культуре миф об Алкесте, жене Адмета, сына царя Фер \*<sup>5</sup>. Артемида хотела забрать Адмета в Аид за то, что он не принес ей должных жертв, однако Алкеста пожертвовала собой ради мужа и отправилась вместо него в царство мертвых. Бывший в это время в Ферах Геракл освободил ее из Аида.

\*<sup>2</sup> *Il.* 2.698–702\*<sup>3</sup> См. *Heroicus*\*<sup>4</sup> *Resp.*  
10.614d–621d\*<sup>5</sup> *Alcestis; Symp.*  
179b–d; *Eum.*  
723–724

Кроме этого, возможность оживления мертвых связывалась с мифом об Асклепии, древнегреческом герое и самом почитавшемся боге медицины [*Jaune*, 236, 240]. По преданию, его отцом был Аполлон, а матерью Коронида, дочь Флегия \*<sup>6</sup>. Пиндар сообщает, что Асклепий был отдан Аполлоном на воспитание кентавру Хирону<sup>18</sup>. Он научился от своего наставника врачеванию настолько, что не только успешно лечил больных, но и пытался воскресить мертвых. За это он был наказан Зевсом как тот, кто нарушает пределы, установленные для смертных. Асклепий был убит молнией, но затем Зевс вывел его из Аида и сделал богом \*<sup>7</sup>.

\*<sup>6</sup> *Descr.*  
2.26.3.1–  
2.26.7.13\*<sup>7</sup> *Pyth.* 3.47–62;  
*Bibliotheca*  
*historica* 4.71.2–  
3; *Bibliotheca*  
3.10.3–4; *Aen.*  
7.770–774

Многие греческие авторы сообщают об удивительных исцелениях, которые совершал Асклепий \*<sup>8</sup>. При этом Аполлодор считал, что для лечения этот целитель использовал кровь из правого бока Медузы \*<sup>9</sup>; Вергилий \*<sup>10</sup> и Овидий \*<sup>11</sup> сообщают о том, что он применял специальные лечебные травы. Распространялась и молва о том, что «он воскрешает (оживляет) умерших» (ἀνίστησι τεθνέωτας) \*<sup>12</sup>.

\*<sup>8</sup> См. *Bibliotheca*  
3.10.3;  
*Bibliotheca*  
*historica* 4.71.1\*<sup>9</sup> *Bibliotheca*  
3.10.3\*<sup>10</sup> *Aen.* 7.769\*<sup>11</sup> *Metam.*  
15.533–535\*<sup>12</sup> *Descr.* 2.26.6.1

<sup>18</sup>. Хирон вместе с Пеаном и Асклепием и сам почитался как целитель [*Jaune*, 224].

Зарождается культ этого бога-целителя в Фессалии на северо-востоке Греции, а затем, с VI в. до Р.Х. начинает функционировать святилище Асклепия в городе Эпидавр. Далее почитание Асклепия распространяется по всему греко-римскому миру. Ему строились многочисленные храмы, в которые приносили больных [Panagiotidou, 86–92]. Некоторые верили в то, что и после смерти Асклепий продолжает исцелять. Так, Клавдий Элиан приводит совершенно фантастическую историю о воскрешении женщины в святилище Асклепия \*<sup>1</sup>. Он ссылается на историка Гиппия (V или III вв. до Р.Х.), который рассказывает, что некая женщина страдала от ленточного червя. Она пришла в храм Асклепия и легла на место, которое предназначалось для тех, кто искал исцеления. Она лежала неподвижно<sup>19</sup>, а работники святилища отрезали ей голову, чтобы вынуть червя. Однако пришить голову обратно они не смогли. Пришлось Асклепию самому вмешаться в это дело и воскресить (ἀνέστησε) несчастную.

\*<sup>1</sup> *De Natura Animalium* 9.33

Кроме Асклепия, в античном мире целителями считались и другие божества. Так, случаи исцеления приписывались египетской богине Исиде, которую почитали в греко-римском мире как Деметру \*<sup>2</sup>. Ее считали первооткрывательницей разных снадобий и искусства врачевания (ἰατρικός), часто подаваемого во время сна. Верили также, что она воскресила из мертвых (ἀναστῆσαι) своего сына Гора и сделала его бессмертным с помощью специального снадобья \*<sup>3</sup>. Геродот отождествляет Гора с Аполлоном \*<sup>4</sup>, отцом Асклепия. Аполлону тоже приписывали силу исцеления [Jayne, 224–225, 252–253], а его культ часто соседствовал с Асклепием [Jayne, 242–244, 306–310]. В целом пантеон греческих богов и героев, которые связаны с исцелениями, достаточно обширен [Jayne, 240], но именно Асклепия можно считать основным и наиболее известным богом врачевания. Именно его часто называют Ἴατρος («врач») в текстах, надписях и посвящениях<sup>20</sup>, а его чудесные оживления описываются с помощью глагола ἀνίστημι.

\*<sup>2</sup> *Bibliotheca historica* 5.69.1.4–5

\*<sup>3</sup> *Bibliotheca historica* 1.25.2.5–1.25.7.1

\*<sup>4</sup> *Hist.* 2.144, 156

В эллинистический и римский период в Александрии, считавшейся центром науки и медицины, культы, связанные с исцелени-

19. Существовало поверье, что исцеление в храме Асклепия часто происходит во сне (см., напр.: *Plut.* 653–746; *Or.* 48.7, 9–10; 52.1). Такой сон мог также служить своего рода анестезией в случае, описанном Клавдием Элианом (*De Natura Animalium* 9.33).

20. «Там есть Асклепий, называемый Иатр (Ἴατρος — А.С.) (Врачеватель), культ которого пере-

шел из Эпидавра» (*Descr.* 2. 26.9.4; пер. С.П. Кондратьева; см. также: *Protr.* 2.26.7.5–6, 2.30.1–2). Ср. также ἰατῆρ в «Гомеровских гимнах» (16.1). Впрочем, в клятве Гиппократова врачом назван Аполлон (Ἀπόλλωνα ἱητρόν), отец Асклепия, постольку, поскольку, как указано выше, Аполлона также связывали с исцелениями и его культ часто соединялся с Асклепием [Jayne, 242–244, 306–310].

ями, а также всевозможные религиозные и медицинские практики были достаточно распространены [Herser, 178]<sup>21</sup>. Истоки такой медицины ведут к религиозным языческим практикам в святилищах Асклепия и других богов [Jayne, 236–237], поскольку в самой медицинской практике могли видеть действия бога-покровителя врачей. Так, сохранились античные изображения, на которых пациент получает лечение через врача-человека, но за ним стоит Асклепий, который и является источником исцеления [Holländer, 122–123]<sup>22</sup>. Могло ли все это найти отражение в греческом переводе Библии, созданном в иудейской общине Александрии?

### 3. Ἰατρός и ἀνίστημι в контексте Ис 26 и Пс 87

Как показывает анализ текста LXX, иногда переводчики контекстуализировали свой перевод и даже вводили в текст Библии имена эллинистических богов, в том числе и тех, которые почитались в Александрии<sup>23</sup>. Так, в Книге Исаяи появляется ὁ ἑωσφόρος («Утренняя звезда»<sup>\*1</sup>), божество, считавшееся в Александрии покровителем города<sup>24</sup>. Согласно Ис 13:21, в брошенных домах запустевшего Вавилона будут обитать мифические σειρήνες (сирены) и δαιμόνια (языческие божества-демоны)<sup>25</sup>. В Ис 65:11 имена семитских языческих божеств 𐤒𐤍 (Удача) [Ribichini, 339] и 𐤍𐤒 (Судьба) [Sperling, 566–567] меняются на δαίμων («злой дух»)<sup>26</sup> и известное эллинистическое божество τύχη (Судьба)<sup>27</sup>. И в Ис 14:12, и в Ис 65:11 контекст предполагает полемику с язычеством и отступлением от Господа. Вполне разумно предположить, что переводчики могли ввести в текст Книги Исаяи полемику с распространенным культом Асклепия и связанными с ним медицинскими практиками.

\*1 Ис 14:12

21. Стоит отметить здесь Герофила и Эрасистра (III в. до Р. Х.), которые, по существу, основали медицинскую школу в Александрии.

22. Напр., считалось, что Асклепий передал своим ученикам тайны диететики (*Vit. Porph.* 208).

23. О контекстуализации перевода Книги Исаяи в LXX, см., напр., в работах Зелигмана [Seeligmann, 95–121], Трокселя [Troxel, 133–172] и Шапера [Schaper 2010, 135–152].

24. В LXX: πῶς ἐξέλεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος («Как пала с неба утренняя звезда»). В еврейском тексте לַיְלֵי לְיָ («утренняя звезда» или «серп луны», согласно Уотсону [Watson, 392], может

относиться к Венере) [Seeligmann, 100; Schaper 2010, 138].

25. Ср. בְּנֹת יַעֲנָב («страусы») и שְׂעִירִים («косматые козлы») в еврейском тексте Ис 13:21. Σειρήνες появляются также в Ис 34:13, 43:20 [Schaper 2010, 138–139].

26. Зелигман считал, что этот термин в данном контексте указывает на Ἀγαθὸς Δαίμων — божество, почитавшееся в александрийском язычестве [Seeligmann, 99], поклонение которому известно уже с IV в. до Р. Х. [Schaper 2010, 140–145].

27. В LXX πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα («наливающие смешанную чашу Судьбе») [Seeligmann, 99; Schaper 2010, 135–152].

В Ис 26:14а присутствуют два термина, *ἰατρός* и *ἀνίστημι*, которые, как мы уже выяснили, в античной культуре часто ассоциировались именно с Асклепием как идеальным врачом. Попробуем определить, уместно ли такое толкование в непосредственном контексте Ис 26. Эта глава — часть пророчества о приходе дня Господа и победе над врагами Иуды <sup>\*1</sup>. После благодарственного гимна Богу за освобождение <sup>\*2</sup> следует своего рода исповедание того, что Израиль зависит только от Господа, ведь только Он может наказать язычников и грешников <sup>\*3</sup> [Oswalt, 476]. Ис 26:14 может указывать на то, что языческие цари, которые пытались установить владычество над Иудеей и тщетно приписать себе славу, достойную только Господа, погибнут, «потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о них» (синод.) <sup>\*4</sup>. Они смертны, как и все люди; от них не останется даже памяти <sup>28</sup>. Итак, в этом контексте ссылка на тщетность усилий воскресить этих людей с помощью языческих богов и докторов выглядит вполне уместной <sup>29</sup>. Более того, можно предполагать зависимость перевода Пс 87:11 от перевода Ис 26:14, который в таком случае служил источником для переводчика этого псалма. Если ход всех представленных здесь размышлений правилен, то сделанное нами заключение говорит в пользу более ранней датировки греческой Книги Исайи по отношению к Псалтири.

Сделанный в нашем исследовании вывод не противоречит и контексту Пс 87, представляющего собой молитву о помощи Господа в крайней нужде, которая сравнивается здесь со смертью:

...Ибо душа моя насытилась бедствиями, и жизнь моя приблизилась к преисподней. Я сравнился с нисходящими в могилу; я стал, как человек без силы, между мертвыми брошенный, — как убитые, лежащие во гробе, о которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты. Ты положил меня в ров преисподний, во мрак, в бездну <sup>\*5</sup> (синод.).

\*1 Ис 24–27

\*2 Ис 26:1–6

\*3 Ис 26:7–19

\*4 Ср. Ис 26:11

\*5 Пс 87:4–7

28. Смысл Ис 26:14b в LXX отличается от масоретского текста: *διὰ τοῦτο ἐλίγαγεῖς καὶ ἀλώσεις καὶ ἥρας τὰν ἄρεσιν αὐτῶν* («потому Ты навел [беду] и погубил [их] и взял весь мужской род их»).

29. В еврейской Библии Ис 26:19 не противоречит мысли этого стиха, так как там идет речь о воскресении *מַתְּוֵי* («твои мертвецы»), что может относиться к народу Израиля. Трудность представляет *גְּבֻלֹתַי* («мои мертвые тела», букв. «мое мертвое тело»), которое составляет часть параллелизма в этом стихе, однако, здесь, возможно, пророк на-

чинает говорить от себя как от одного из израильтян или от лица всего народа. В LXX переводчики решили не переводить местоименные суффиксы, сделав просто *οἱ νεκροί* («мертвые») и *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* («те, кто находится в могилах») [Oswalt, 486]. Воскресают, прежде всего, те, кто уповает на Господа как на вечную твердьню (Ис 26:3–4), ведь именно Его верность Своим обетованиям может спасти и воскресить праведников, о чем и сказано в 25:7–9 [Сомов, 108–109].

Здесь идея возможности воскресения выглядит, скорее, как невероятная, что призвано усилить выразительность тяжести скорбей и обосновать прошение о спасении. Кроме невозможности воскресения здесь использовано много образов, связанных со смертью и загробным миром («преисподняя», «могила», «гроб», «ров», «мрак», «бездна»), который воспринимался как неполноценное бестелесное состояние<sup>30</sup>. Нет возвращения из мира мертвых, а душа умершего полностью оторвана там и от Бога, и от мира живых [Сомов, 77–78]. Для переводчика Псалтири, если Бог не выводит из Шеола душу умершего, тем более это не под силу языческим богам и целителям.

Необходимо заметить также, что полемика с почитанием Асклепия заметна не только в двух обсуждавшихся здесь местах из LXX. Этот языческий бог-целитель именовался не только Ἰατρός, но и Σωτήρ («Спаситель») \*<sup>1</sup>, что в глазах бывших язычников делало его культ похожим на почитание Иисуса Христа. В связи с этим полемика с культом Асклепия и связанными с ним медицинскими практиками продолжалась и в раннем христианстве вплоть до VI в. н. э. [Афонасин, Афонасина, 141]<sup>31</sup>.

\*<sup>1</sup> См., напр.,  
Or. 47.1

## Выводы

Представленное в этой статье исследование показывает, что переводчики LXX, так или иначе, все же позволяли себе некоторую свободу в выборе переводческого решения. В том числе это выражалось в использовании культурно-религиозных реалий эллинистического мира, в котором жила иудейская община в Александрии [Kreuzer, 3–46]. На наш взгляд, можно предполагать, что перевод **רְפָאִים** как *ἰατροί*, а **יְקִימוּ** как *ἀναστήσουσιν/ἀναστήσωσιν*, в Пс 87:11 и Ис 26:14а был продиктован не только тем, что значение **רְפָאִים** как «духи умерших» было, по всей видимости, утеряно. Это связано еще и с пониманием библейского текста в контексте полемики с эллинистическим культом Асклепия, почитание которого было распространено не только в Александрии, где была создана LXX, но и по всему греко-римскому миру, и с теми эллинистическими медицинскими практиками, которые были связа-

30. По сравнению с еврейской Библией LXX даже усиливает контраст между жизнью и смертью в этом псалме. Так, в 87:7 вместо **בְּמַצְלוֹת** («в глубины») появляется *ἐν σκιᾷ θανάτου* («в тени смерти»).

31. См., напр., *Protr.* 2.26.7.3–6; 2.30.1–2, а также коптское *Мученичество св. Олимпия* (*Fr.* 6), где

римский наместник требует, чтобы святой признал, что совершенные им чудеса (исцеления и воскрешения мертвых) принадлежат Асклепию, а не Христу [*Lefort*, 21–22].

ны с Асклепием и другими языческими богами врачевания. Все это может рассматриваться также и как дополнительный довод в пользу того, что греческий перевод Книги Исаяи мог все же быть сделан раньше перевода Псалтири в целом или, по крайней мере, в той его части, в которую входит Пс 87.

### Источники

1. *Библия цсл* = Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. Репр. воспр. изд. 1900 г. М. : Российское Библейское общество, 1993. 1658 с.
2. *Гомер* = Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. 2-е изд., стереотип. СПб. : Наука, 2008. 572 с.
3. *Мцхетская Библия* = Мцхетская Библия (Бакарисеули) : В 2 Т. Тифлис : Тип. Е. Меладзе, 1884. Т. 2. 994 с.
4. *Bibliorum sacrorum* = Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica : In 3 t. / Ed. Pierre Sabatier. Remis : Reginaldum Florentain, 1743. Т. 2. 1109 p.
5. *Der Psalter* = Der Psalter im Oxyrhynchitischen (Mesokemischen/ Mittelägyptischen) Dialekt / Hrsg. von G. Gabra. Heidelberg : Heidelberg Orientverlag, 1995. 210 S.
6. *Lefort* = Lefort L. T. Un Martyr Inconnu : S. Olympios // Le Muséon : Revue D'études Orientales. 1950. V. 63. Is. 1–4. P. 1–23.
7. *Prophetae majores* = Prophetae majores, in dialecto linguae aegyptiacae memphitica seu coptica, cum versione Latina : In 2 t. / Ed. H. Tattam. Oxford : Oxonii, e Typographeo Academico, 1852. Т. 1. 571 p.
8. *Psalterium* = Psalterium in dialectum copticae linguae memphiticam translatum / Ed. M. G. Schwartze. Lipsiae : Barth, 1843. 236 p.
9. *Vetus Latina* = Vetus Latina : Die Reste der Altlatinischen Bibel nach Petrus Sabatier. Bd. 12/1 : Esaias 1–39 / Hrsg. von R. Gryson. Freiburg : Herder Freiburg, 1987–1993. 795 S.

### Литература

1. *Афонасин, Афонасина* = Афонасин Е. В., Афонасина А. С. ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ : Очерки истории античной медицины. СПб. : РХГА, 2017. 339 с.
2. *Брагинская и др.* = Брагинская Н. В., Селезнев М. Г., Шмаина-Великанова А. И. «Номос» и «номой» во Второй Книге Маккавеев // Вестник РГТУ. 2016. № 6 (15). С. 9–38.
3. *Мусина и др.* = Мусина Л. Ю., Селезнев М. Г., Шмаина-Великанова А. И. Ἀνομία, ἄνομος, ἀνομιέω в псалтири Септуагинты и богословие «закона» //

- Индоевропейское языкознание и классическая филология — XX (2) : Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 20–22 июня 2016 г. СПб. : Наука, 2016. С. 755–764.
4. *Селезнев 2015* = Селезнев М. Г. Самое знаменитое слово Септуагинты // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIX : Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 22–24 июня 2015 г. СПб. : Наука, 2015. С. 811–823.
  5. *Селезнев 2016* = Селезнев М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. №4 (34). С. 7–28.
  6. *Barr* = Barr J. Vocalization and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators // Hebräische Wortforschung : Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner / Hrsg. W. Baumgartner, von B. Hartmann. Leiden : Brill, 1967. P. 1–11. (Supplements to Vetus Testamentum; v. 16).
  7. *Bons* = Bons E. Der Septuaginta-Psalter Übersetzung, Interpretation, Korrektur // Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten : Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 / Hrsg. Von M. Karrer, W. Kraus. Tübingen : Mohr Siebeck, 2008. S. 450–470. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 219).
  8. *Endsjø* = Endsjø D. Ø. Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity. New-York : Palgrave Macmillan, 2009. 274 p.
  9. *Flashar* = Flashar M. Exegetische Studien zum Septuagintapsalter // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1912. № 32 (2–4). S. 81–117, 161–89, 241–68.
  10. *Herser* = Herser C. Representations of the Physician in Jewish Literature from Hellenistic and Roman Times // Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations / Ed. W. V. Harris. Leiden : Brill, 2016. P. 173–197.
  11. *Holländer* = Holländer E. Plastik und Medizin. Stuttgart : Verlag von Ferdinand Enke, 1912. 576 S.
  12. *Jayne* = Jayne W. The Healing Gods of Ancient Civilizations. New York : University Books, 1962. XXI+572 p.
  13. *Kooij 1998* = Kooij A. van der. The Oracle of Tyre : The Septuagint of Isaiah XXII as Version and Vision. Leiden : Brill, 1998. 214 p. (Supplements to Vetus Testamentum; v. 71).
  14. *Kooij 2001* = Kooij A. van der. The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees // The Old Greek Psalter : Studies in Honour of Albert Pietersma / Ed. R. J. V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. Sheffield : Sheffield Academic, 2001. P. 229–247. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 332).



15. *Kreuzer* = Kreuzer S. The Bible in Greek Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint. Atlanta : SBL, 2015. VIII+336 p.
16. *McDonald* = McDonald L. M. The Biblical Canon : Its Origin, Transmission and Authority. 3rd rev. ed. Peabody, MA : Hendrickson, 2007. 546 p.
17. *Meer* = Meer M. van der. Question of the Literary Dependence of the Greek Isaiah upon the Greek Psalter Revisited // Die Septuaginta — Texte, Theologien, Einflüsse : 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008 / Hrsg. W. Kraus, M. Karrer, M. Meiser. Tübingen : Mohr-Siebeck, 2010. S. 162–200. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 252).
18. *Mozley* = Mozley F. W. The Psalter of the Church : The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes. Cambridge : Cambridge University Press, 1905. XXX+204 p.
19. *Muraoka* = Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain : Peeters, 2009. xl+757 p.
20. *Ngunga* = Ngunga Abi T., Schaper J. Isaiah // The T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken. London : Bloomsbury T&T Clark, 2015. P. 456–468.
21. *Olofsson 1990a* = Olofsson S. The LXX Version : A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1990. 105 p. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series; v. 30).
22. *Olofsson 1990b* = Olofsson S. God is My Rock : A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1990. 208 p. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series; v. 31).
23. *Oswalt* = Oswalt J. N. The Book of Isaiah, Chapters 1–39 : (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1986. 759 p.
24. *Panagiotidou* = Panagiotidou O. Asclepius : A Divine Doctor, A Popular Healer // Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations / Ed. W. V. Harris. Leiden : Brill, 2016. P. 86–104.
25. *Pearson* = Pearson B. Resurrection and the Judgment of the Titans // Resurrection / Ed. S. E. Porter, M. A. Hayes, D. Tombs. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999. P. 33–51. (Journal for the study of the New Testament Supplement series; n. 186).
26. *Psalms 2* = Psalms 2 : A Commentary on Psalms 51–100 / Ed. F.-L. Hossfeld and oth. Minneapolis : Fortress Press, 2005. 553 p. (Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible).
27. *Ribichini* = Ribichini S. Gad // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Eds. K. van der Toom, B. Becking, P. W. van der Horst. 2nd rev. ed. Leiden : Brill, 1999. P. 339–341.

28. *Rohde* = Rohde E. *Psyche : The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks* / Trans. W. B. Hillis. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. 626 p.
29. *Rouillard* = Rouillard H. *Rephaim* // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toom, B. Becking, Pieter W. van der Horst. 2nd rev. ed. Leiden : Brill, 1999. P. 692–700.
30. *Schaper 1995* = Schaper J. *Eschatology in the Greek Psalter*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 212 p. (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*; 2/76).
31. *Schaper 2010* = Schaper J. *God and the Gods : Pagan Deities and Religious Concepts in the Greek Isaiah* // *Genesis, Isaiah and Psalms : A Festschrift to honour Professor John Emerton for his eightieth birthday* / Ed. K. J. Dell, G. I. Davies, Y. V. Koh. Leiden : Brill, 2010. P. 135–152. (*Supplements to Vetus Testamentum*; v. 135).
32. *Seeligmann* = Seeligmann I. L. *The Septuagint Version of Isaiah : A Discussion of Its Problems*. Leiden : Brill, 1948. 124 p.
33. *Septuaginta Deutsch* = *Septuaginta Deutsch : Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Bd. 2 : *Psalmen bis Daniel* / Hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. XXVI+3151 S.
34. *Somov* = Somov A. *Representations of the Afterlife in Luke-Acts*. London : Bloomsbury T & T Clark, 2017. XV+268 p. (*Library of the New Testament Studies*; v. 556).
35. *Sperling* = Sperling S. D. *Meni* // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toom, B. Becking, P. W. van der Horst. 2nd rev. ed. Leiden : Brill, 1999. P. 566–568.
36. *Spronk* = Spronk K. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verl., 1986. IX+398 p.
37. *Tate* = Tate M. E. *Psalms 51–100*. Dallas, TX : Word Books, 1990. XXXVII+579 p. (*Word Biblical Commentary*; v. 20).
38. *Tov 1999* = Tov E. *The Greek And Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint*. Leiden : Brill, 1999. XXXVIII+570 p.
39. *Tov 2001* = Tov E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2nd rev. ed. Minneapolis : Fortress, 2001. XXXVII+456 p.
40. *Tropper* = Tropper J. *Spirit of the Dead* // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toom, B. Becking, P. W. van der Horst. 2nd rev. ed. Leiden : Brill, 1999. P. 806–809.
41. *Troxel* = Troxel R. L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation : The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden : Brill, 2008. XVI+309 p. (*Supplements to the Journal for the Study of Judaism*; v. 124).

42. *Vorm-Croughs* = Vorm-Croughs M. van der. *The Old Greek of Isaiah : An Analysis of Its Pluses and Minuses*. Atlanta : SBL, 2014. 577 p.
43. *Watson* = Watson W. G. Helel // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toom, B. Becking, P. W. van der Horst. 2nd rev. ed. Leiden : Brill, 1999. P. 392–394.
44. *Williams* = Williams T. F. *Towards a Date for the Old Greek Psalter* // *The Old Greek Psalter : Studies in Honour of Albert Pietersma* / Ed. R. J. V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. Sheffield : Sheffield Academic, 2001. P. 248–276. (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*; 332).
45. *Ziegler* = Ziegler J. *Untersuchungen Zur Septuaginta Des Buches Isaia*s. Münster : Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934. 220 S. (*Alttestamentliche Abhandlungen*; bd. 12/3).

### Список сокращений

<i>Aen.</i>	Вергилий. Энеида
<i>Alcestis</i>	Эврипид. Алкеста
<i>Bibliotheca</i>	Аполлодор. Мифологическая библиотека
<i>Bibliotheca historica</i>	Диодор Сицилийский. Историческая библиотека
<i>De an.</i>	Аристотель. О душе
<i>De Natura Animalium</i>	Клавдий Элиан. О природе животных
<i>De. Res. Nat.</i>	Лукреций. О природе вещей
<i>Descr.</i>	Павсаний. Описание Эллады
<i>Eum.</i>	Эсхил. Евминида
<i>Fr.</i>	Мученичество св. Олимпия. Фрагмент
<i>Heroicus</i>	Флавий Филострат. Героика
<i>Hist.</i>	Геродот. История
<i>Il.</i>	Гомер. Илиада
<i>Metam.</i>	Овидий. Метаморфозы
<i>Od.</i>	Гомер. Одиссея
<i>Or.</i>	Элий Аристид. Священные речи
<i>Plut.</i>	Аристофан. Плутос
<i>Protr.</i>	Климент Александрийский. Протрептик (Увещание к элинам)
<i>Pyth.</i>	Пиндар. Пифийские Оды
<i>Resp.</i>	Платон. Государство
<i>Soph.</i>	Платон. Софист
<i>Symp.</i>	Платон. Пир
<i>Tim.</i>	Платон. Тимей
<i>Vit. Pyph.</i>	Ямвлих. Жизнь Пифагора

**A. B. Somov**

## “Or Physicians Will Raise Up...”(Ps 87:11; Isa 26:14): a Septuagint Polemic against the Hellenistic Cult of Asclepius?

In the LXX version of Ps 87:11 and Isa 26:14a, Hebrew *rəphā'im* (“the spirits of the dead”) is translated as *iatroi* (“healers”), while *yāqûmû* (“will rise up”) as *anastēsousin/anastēsōsin* (“will raise up”). It looks like for the translators of the LXX the direct connection of *rəphā'im* with the otherworld was lost, since they never translate it as such. It seems they understood it in the context of Ps 87:11 and Isa 26:14 as *rōphā'im* (healers), and rendered the verb *qûm* in a different way. This article demonstrates that the reason for this rendering is connected with the controversy between the Jewish community in Alexandria and the pagan cult of Asclepius and the Hellenistic medical practices related to Asclepius, which flourished in this city.

KEYWORDS: Bible, Septuagint, Psalms, Isaiah, Rephaim, physicians, Asclepius.