

## Арамейские таргумы и повседневная религиозная жизнь

Наталья Владимировна Сидоренко

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
Контакт для переписки: nat.vlad.sidorenko@gmail.com

**Аннотация.** Связь между дошедшими до нас письменными таргумами (переводами Писания на арамейский язык) и устным таргумом, читаемым в синагоге, остается неясной. Согласно раввинистической традиции, таргумы создавались для того, чтобы сделать понятным для простых людей текст Писания, читаемый в синагоге, и, таким образом, таргумы принадлежали к богослужбной сфере жизни. Однако в нашей статье мы показываем, что тексты таргумов были связаны с самыми различными аспектами религиозной повседневности, ведь представления и реалии эпохи создания таргумов (IV–V вв. н. э.) не могли не найти отражения в самих текстах таргумов. В то же время таргумы проникали в повседневную (внебогослужбную) религиозную жизнь. В статье мы останавливаемся на вопросах расхождения письменных нормативных указаний с реально существующими практиками; использования таргумов для самостоятельного обучения либо обучения в «бет мидраш»; места таргумов в переводческой традиции древности, а также традиции комментирования текстов; отражения устной речи в языке таргумов (письменный текст таргумов несет привлекавшие внимание лингвистов следы устного происхождения); использования текстов таргумов на «магических чашах», на которых писались защитные заклятья. Кроме того, мы проводим некоторые типологические параллели между функционированием таргумических текстов, призванных сохранить древнееврейский язык в синагогальном богослужении, и функционированием церковнославянского богослужбного языка в начале XX в.

**Ключевые слова:** арамеистика, библеистика, богослужбные тексты, комментирование текстов, перевод, раввинистическая традиция, религиозные практики, таргумы

**Цитирование:** Сидоренко Н. В. 2023. Арамейские таргумы и повседневная религиозная жизнь // Вестник Тюменского государственного университета. Гу-

манитарные исследования. *Humanitates*. Том 9. № 2 (34). С. 6–25. <https://doi.org/10.21684/2411-197X-2023-9-2-6-25>

Поступила 24.01.2023; одобрена 27.02.2023; принята 18.06.2023

## Aramaic targums and daily religious life

Natalia V. Sidorenko

Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia  
Corresponding author: nat.vlad.sidorenko@gmail.com

**Abstract.** The connection between the written Targums, which are translations of Sacred Scripture into Aramaic, and the oral Targums used in synagogues is not well understood. Rabbinical tradition suggests that the Targums were written to make Scripture understandable to ordinary people during synagogue readings. However, the article argues that the Targums were also associated with various aspects of daily religious life, reflecting the ideas and realities of the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> c. CE when they were created. We discuss discrepancies between written rules and real-life practices, individual and communal study of Targums, their place in translation and commentary traditions, and traces of oral speech in their language. We also explore their use in protective spells inscribed on “magic cups.” Finally, we draw typological parallels between Targumic texts and Church Slavonic liturgical language in the early 20<sup>th</sup> c., both designed to preserve sacred languages in worship.

**Keywords:** aramaic studies, biblical studies, liturgical texts, commentary on texts, translation, Rabbinical tradition, religious practices, targums

**Citation:** Sidorenko N. V. (2023). Aramaic targums and daily religious life. *Tyumen State University Herald. Humanities Research. Humanitates*, 9(2), 6–25. <https://doi.org/10.21684/2411-197X-2023-9-2-6-25>

Submitted Jan. 24, 2023; Reviewed Feb. 27, 2023; Accepted Jun. 18, 2023

## Введение

В статье мы рассмотрим функционирование религиозного книжного текста и его встраивание в повседневность на примере таргума — арамейского перевода Писания, использовавшегося в синагоге. Тексты таргумов были неразрывно связаны с синагогальным богослужением, однако никакой религиозный текст не существует в изоляции от повседневности. Тексты таргумов также не принадлежали исключительно субботней службе.

Мы хотели бы предложить обзор вопросов, объединенных одной общей темой — проникновение религиозного текста, таргума, предназначавшегося прежде всего для богослужения, — в повседневную религиозную жизнь, и рассмотреть целый ряд вопросов, которые включает в себя тема «таргумы и повседневность».

Наша цель — показать, как через особенности самого текста и особенности его предполагаемого функционирования высвечиваются самые различные аспекты повседневной религиозной жизни — как в древности, так и в наши дни:

- 1) Вопрос соотношения реально существующих практик функционирования религиозных текстов и прескриптивной нормы: как мы покажем ниже, раввинистические указания, касающиеся использования таргумов, с трудом сочетаются с тем, что нам известно о жизни в Палестине соответствующего периода.
- 2) Использование еврейского и/или арамейского текста не только в богослужении, но и при обучении (при индивидуальном либо школьном изучении Писания).
- 3) Изменение жизненных реалий, вызывавших необходимость в переводе-толковании — в форме письменного или устного перевода (комментария, таргума). Таргумы дают нам возможность взглянуть на традицию толкования Писания в древности, причем на традицию, которая была известна большинству людей, посещавших синагогу. Поскольку таргум по определению предназначался для большинства людей, не обучавшихся читать Писание на древнееврейском языке, то текст таргума — тот текст Писания, который был известен простым людям.
- 4) Таргумы как источник сведений о религиозно-социальной реальности своей эпохи, в особенности интересной в контексте изучения Нового Завета, и связанные с таргумами поиски так называемого «языка Иисуса», а также использование текстов таргумов при написании текстов «магических чаш».
- 5) Поскольку для некоторых современных религиозных общин проблема сохранения в употреблении оригинала священного текста (который продолжают использовать даже тогда, когда этот текст перестает быть понятным) остается актуальной до сих пор, оказывается, что мы можем наблюдать за процессом поисков решения этой проблемы в совсем недавнем прошлом. В таких дискуссиях зачастую предполагается, что сохраняющийся в обращении «священный» язык будет «освящать» язык «профанный», т. е. язык повседневности.

### Создание таргумов

Арамейский язык распространился по всему Древнему Ближнему Востоку в результате миграционной политики древних империй: Ассирии, Вавилонии и Персии, для функционирования администрации которых необходим был общий язык, *lingua franca*. Со временем арамейский язык заменил древнееврейский в повседневной жизни, в торговле и культуре евреев Палестины. Многие важные тексты, в том числе таргумы, были написаны на арамейском языке, который стал конкурировать с древнееврейским языком и в области религиозной литературы. Исследователи не могут прийти к единому

мнению относительно того, могло ли большинство членов иудейской общины во время службы в синагоге понимать слова еврейской Библии: одни считают, что еврейский язык продолжал активно использоваться, указывая при этом на раввинистическую литературу, созданную на еврейском языке, другие утверждают, что за пределами богослужебной сферы доминировал арамейский язык, а еврейский был забыт:

«многие евреи Галилеи знали основы еврейского языка, в основном для использования в богослужебном контексте, но не владели языком в полной мере... Это значит, что многие из них запоминали молитвы и наиболее употребительные библейские пассажи — и на их основе понимали кое-что из очередного чтения Писания» [Flesher, Chilton, 2011, с. 290; здесь и далее перевод наш — Н. В.].

Основная часть арамейских таргумов относится к раввинистическому периоду<sup>1</sup>. Дошедшие до нас рукописи таргумов были созданы в ту же эпоху, что и дошедший до нас масоретский текст (кон. IX — нач. XI в. н.э.). Но едва ли можно сомневаться, что сам текст таргумов гораздо старше этого времени. На основании языка этих текстов самые ранние таргумы: таргум Пятикнижия Онкелоса и таргум Ионафана пророческих книг, — одни исследователи датируют периодом, начинающимся между двумя Иудейскими войнами и заканчивающимся век или чуть более спустя [Joosten, 2016, с. 143], а другие — серединой III в. н. э. [Müller-Kessler, 2001, с. 184]. Самые поздние таргумы датируются VII–VIII вв. н. э. (окончательная редакция Таргума Псевдо-Ионафана) [Flesher, Chilton, 2011, с. x].

Во многих таргумах толкование таргумиста может быть выделено из основного текста, так, чтобы осталась только более или менее дословная передача оригинала (как в таргуме Пятикнижия), в других таргумах это сделать невозможно (например, в таргуме Песни Песней). Сохранившиеся таргумы охватывают всю еврейскую Библию (за исключением книг Даниила, Ездры и Неемии).

## Таргумы в историко-филологическом контексте

### 1. Таргумы и расхождение нормативных установлений и практики

В талмудической литературе мы встретим лишь единичные указания на правила чтения таргумов в ранней синагоге. Однако в случае с таргумами мы имеем дело не просто с недостатком свидетельств — крайне проблематичной оказывается также их интерпретация: являются ли немногочисленные правила, описывающие использование таргумов, прескриптивными или дескриптивными и в какой степени они соответствуют реальным практикам синагоги (которые к тому же неизбежно должны были варьироваться от региона к региону и меняться со временем)?

Согласно раввинистическим указаниям, таргум следовало использовать следующим образом: читающий Писание чтец стоял на помосте (*бима*); рядом с ним стоял переводчик (*метургеман*). Чтец читал по-еврейски из лежащего перед ним свитка либо один

<sup>1</sup> Не считая тексты «таргумов» книг Левит (4QTgLev) и Иова (4QTgJob, 11QtgJob), найденных в Кумране: «Из понятия «таргум» можно исключить ряд текстов, часто описываемых как «таргумы» или имеющих таргумические черты» [Фомичёва, Битнер, 2022, с. 456].

стих (если читалась Тора), либо три стиха (если читались Пророки, *гафтара*), и останавливался. Затем переводчик-*метургеман* приступал к устному переводу стихов; было категорически запрещено читать перевод со свитка (Тосефта, Мегилла 4.4<sup>1</sup>).

Однако уровень грамотности мужского населения в Палестине дораввинистического периода был, вероятно, около трех процентов [Flesher, Chilton, 2011, с. 290]. Спонтанный устный перевод с еврейского языка требовал бы высокого уровня образования, и не всегда в собрании находился человек, который мог бы выполнить устный перевод (ср. Иерусалимский талмуд, Мегилла 4.3, 87–88), так что, возможно, перевод в целом не являлся обязательным, а отсутствие перевода не делало богослужebное чтение «недействительным» [Smelik, 2007, с. 137].

С другой стороны, то, как переводчики таргума пытаются слово за словом следовать за оригиналом, может указывать на то, что собрание, для которого предназначался перевод, все-таки отчасти понимало еврейский текст и могло следить за переводом: показательно, что греческий перевод Септуагинты не ориентируется на пословный перевод еврейского текста.

Кроме того, согласно прескриптивным нормам, арамейских таргумов в письменном виде вообще не должно было существовать. И при этом раввинистические источники (ср. Мишна, Мегилла 1.8) считают существование письменных переводов чем-то само собой разумеющимся. Также в Мишне тексты переводов могут как приравниваться к текстам Писания на еврейском (в Мишна, Шаббат 16.1 они упоминаются в связи с правилами помещения текстов в генизу), так и противопоставляться им (Мишна, Ядаим 4.5) [Smelik, 2007, с. 137]. Тосефта и Иерусалимский Талмуд прямо уравнивают их в ритуальном отношении с текстами Писания [см. Smelik, 1999, с. 260–267].

Таким образом оказывается, что известные нам раввинистические указания, касающиеся чтения арамейского таргума, являются скорее предписывающими, прескриптивными, а не дескриптивными. Они объясняют, как следует поступать, и были сформулированы в качестве ответа на реальные практики, известные раввинам. Некоторые синагоги, возможно, следовали этим правилам, а другие — нет [Flesher, Chilton, 2011, с. 5]. Вопрос использования таргумов в синагоге является примером расхождения нормативных указаний и практики, — феномена, встречающегося исследователю там, где какое-либо поведение задано письменными нормами.

## 2. Таргумы и их использование в обучении

К средневековой еврейской экзегетической традиции восходит традиционная точка зрения, согласно которой таргумы создавались как литургический текст, предназначенный для малообразованных слушателей [Фомичёва, Битнер, 2022, с. 456], однако современные исследования, посвященные использованию таргумов в обучении, поставили эти традиционные представления под сомнение.

У нас почти нет информации о происхождении таргумов и первоначальных намерениях их переводчиков и редакторов, поэтому вопрос о том, создавались ли когда-либо таргумы для личного пользования, возник в научной литературе не сразу. Первым

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылки на раввинистические источники (Мишна, Тосефта, Талмуд и др.) даются по электронному ресурсу Sefaria.org.

образовательной функцией таргумов заинтересовался в 1979 году Энтони Йорк (перечисление основных работ, посвященных этому вопросу, см. в [Edwards, 2007, с. 6]). Взгляды раввинов на этот вопрос исследовал Стивен Фрааде [Fraade, 1992]; он указал, что таргум занимал промежуточное положение между Писанием и учением раввинов. Стивен Файн в статье, вышедшей в 2002 году, рассматривает таргум Пятикнижия, и полностью поддерживает выводы Йорка [Fine, 2002, с. 90].

В раввинистической литературе содержится совсем немного информации об использовании таргумов в богослужении, а информации об их использовании в обучении почти нет [Flesher, Chilton, 2011, с. 322]. В мишнах таннаитского периода есть всего два отрывка, в которых содержится свидетельство использования таргумов в обучении. Первый из них связывает с «изучением таргума» чтение и перевод еженедельного отрывка из Торы при подготовке к субботнему богослужению (окончание толкования на Лев 10:10-11. *Сифра Шмини 1 (100)*). Во втором говорится, в каком порядке следует изучать важнейшие тексты: начинать с Писания, затем переходить к таргуму, к мишне и т. д. (*Сифре Дварим, 161*). Таргумы здесь стоят на втором месте; после прохождения всех уровней изучение переходит на новый виток [Flesher, Chilton, 2011, с. 320]. Подобный недостаток свидетельств заставляет авторов «Критического введения в таргумы» отстаивать традиционную точку зрения и делать вывод о том, что на вопрос об использовании таргумов в обучении должен следовать отрицательный ответ [Flesher, Chilton, 2011, с. 324].

Однако исследователи таргумов на книги Писаний считают иначе. Так, Тимоти Эдвардс указывает на то, что, например, книгу Псалмов никогда не читали во время общественных богослужений, и, таким образом, «таргумы Псалмов не имели контекста, в который их можно было бы поместить» [Edwards, 2007, с. 7]. Он указывает на то, что использование таргумов совместно с еврейским текстом в некоторых случаях позволяло отступать от буквы оригинала, а также позволяло использовать их в образовательных целях. Такие выводы позволяют найти единственный возможный контекст существования таргумов книг, не имеющих богослужебной функции: сам факт их существования «четко указывает на образовательный контекст существования всех таргумов, возможно, даже на то, что это была их основная и первоначальная функция» [Edwards, 2007, с. 8]. Филип Александер во введении к исследованию таргума Песни Песней менее категоричен, но также замечает: «Трудно сказать, был ли он изначально составлен для публичного или частного использования... Он мог предназначаться для частного использования и лишь затем стал использоваться при общественном богослужении» [Alexander, 1989, с. 131]. В пользу этой точки зрения говорит то, что таргумы продолжали циркулировать среди людей, которые хотя бы немного, а иногда и хорошо знали еврейский язык, а также то, что «официальные» таргумы продолжали использоваться даже тогда, когда арамейский уже больше не был разговорным языком.

Текст таргумов, таким образом, не функционировал исключительно в религиозном контексте, а был также введен в повседневные религиозно-образовательные практики, — а значит, известные нам практики использования таргумов стоит учитывать при изучении вопросов образования в древности, в частности, использования перевода в изучении библейского текста, а также при изучении разницы в восприятии такого текста, как таргум, людьми с различным уровнем образования.

### 3. Таргумы и переводческая традиция древности

Важным вопросом, связанным с изучением таргумов, является вопрос соотношения еврейского оригинала библейских книг и арамейского текста таргумов. Одни исследователи делают акцент на рассмотрении особенностей таргумов в контексте древних переводов, другие — в контексте древних комментариев. Третьи предлагают выделять таргумы в отдельную категорию как особый тип текста и перечисляют критерии отношения того или иного текста к этому жанру.

*а. Таргум как перевод.* В раввинистических текстах отсутствует подробное обсуждение языковых особенностей таргумов, принципов перевода или деятельности переводчиков, что даже позволяет называть изучение таргумов «теоретизированием в отсутствие теории» [Lasair, 2009]. Все немногочисленные упоминания таргумов или переводов в корпусе раввинистической литературы сосчитаны: их восемь в Мишне, двенадцать в Тосефте, восемнадцать в Палестинском талмуде, двадцать девять в Вавилонском талмуде (в основном в трактате Мегилла) [Flesher, Chilton, 2011, с. 285–286]<sup>1</sup>. Из-за недостатка информации очень часто исследователи таргумов собирают вместе свидетельства всех этих источников, написанных в разные периоды и в отдаленных друг от друга географических местах.

Согласно раввинистической традиции, первоначальная цель переводчиков Писания на арамейский язык состояла в том, чтобы сделать текст понятным, переведя его на местный язык [Flesher, Chilton, 2011, с. 11]. Однако из-за того, что не сохранилось никаких указаний на принципы таргумического перевода, исследователям приходится выводить эти правила из самих текстов таргумов. По мере вхождения таргумов в научный оборот в XIX — середине XX в. сперва пришло понимание того, что таргумический перевод отличен от привычных нам переводов. Высказывались предположения, что техника перевода таргумов вообще характерна для переводов древности. Так, Жозеп Рибера писал:

«проблема состоит в том числе и в том, чтобы выяснить, как в древности люди понимали перевод священного текста, подобного Библии... Их верность языку оригинала состоит главным образом в том, чтобы сделать священный текст как можно более понятным для людей, чья социальная, культурная и языковая среда отличалась от той, в которой была написана Библия. По этой причине всякий перевод тяготел к толкованию» [Ribera, 1994, с. 218].

Некоторые исследователи предлагали рассматривать таргумы как частный случай устного перевода в ближневосточной культуре, — практики, свидетельства о которой крайне скудны, но которая тем не менее должна была составлять важную часть дипломатических и торговых отношений в древности, — пример проникновения одной из повседневных практик в религиозную жизнь. Кроме того, то, что предполагаемый устный перевод в конечном итоге был оформлен в письменном виде, само по себе является важным шагом. Мы не знаем, в какой момент таргумический перевод претерпел значительное расширение и развитие. Но даже письменный текст таргумов несет следы их устного происхождения.

<sup>1</sup> В Палестине составлены: Мишна (ок. 200 г. н. э.), Тосефта (ок. 250 г. н. э.), Палестинский талмуд (между 400 и 450 г. н. э.). Вавилонский талмуд составлен в Вавилоне ок. 600 г. н. э.

Филипп Александер отмечает:

«Таргум представляет собой интересный ранний случай спонтанного устного перевода, которому трудно найти параллели в древности. Есть основания предполагать, что спонтанный устный перевод использовался в области дипломатии; слово *таргум*... относилось к переводу в дипломатическом контексте» [Alexander, 1989, с. 119].

Однако следует помнить, что связь между дошедшими до нас письменными таргумами и устным таргумом, читаемым в синагоге, остается неясной: по крайней мере, известные нам тексты не могут быть просто стенограммами устного перевода. Имеющиеся у нас свидетельства (ср., например, Вавилонский талмуд, Мегилла 32а), не дают возможности сказать наверняка, идет ли речь о спонтанном переводе, или «переводчик» рецитировал заученный заранее текст.

Таргумы остались уникальным явлением в истории переводов Писания при том, что вопрос точности и полноты переводов священных текстов, а также их толкования никогда не терял своей актуальности.

*б. Таргум как комментарий.* В то же время исследователи обратили внимание на другую функцию арамейских таргумов — то, что их создатели, по-видимому, быстро поняли, что таргумы могут выполнять еще одну важную роль в качестве своего рода комментария к Писанию, которое было канонизировано и больше не могло изменяться, чтобы соответствовать меняющимся историческим обстоятельствам [Grohmann, 2005, с. 251; Samely, 2007, с. 78]. Одновременно Таргум мог ограничить возможности толкования: текст таргума становился единственно приемлемым и авторитетным толкованием. Изменения, внесенные таргумистом в текст, позволяют нам проследить, какие значения библейского текста были наиболее актуальными в эпоху создания таргумов, какие переводческие решения принимались, какое толкование принималось за нормативное.

Хотя таргумы не были Писанием, но они стали «смыслом текстов Писания» для общин своего времени:

«публичное чтение арамейского перевода было связано с жизнью *бет кнессет*, синагоги, а не *бет мидраш*, «дома обучения». По этой причине они являются окном в верования и богословие обычных, не самых высокообразованных евреев» [Flesher, Chilton, 2011, с. ix].

Образованные люди, конечно, читали еврейский текст, но их было меньшинство, и даже они иногда обращались к таргумам за толкованием: так, Рав Йосеф говорит о стихе из пророка Захарии 12:11: «Если бы не таргум на этот стих, я бы не знал, что он значит» (Вавилонский талмуд, Мегилла 3а) [Flesher, Chilton, 2011, с. 326]. Следовательно, изучение таргумов может помочь понять то, как в эпоху их создания толковали Писание; в этом отношении не имеет значения, использовались ли эти тексты для обучения или исключительно в богослужении, читались ли эти тексты, вопреки прямому запрету, вслух или же их просто использовали для подготовки устного перевода, воспроизводимого затем по памяти<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Отметим, что, помимо давно признанной ценности таргумов для истории религиозной мысли и библейской экзегезы, изменения, внесенные таргумистом в текст, могут иметь значение и для изучения истории повседневности, в том числе и в случае изменений, связанных с тем, что слова, обозначающие исчезнувшие реалии, переставали быть понятными слушателям.

в. *Таргум как особый тип текста*. В более поздних исследованиях арамейские таргумы стали выделять среди всех древних переводов как совершенно специальный тип текста, отличный как от обычного перевода, так и от комментированных или толковых переводов. Брюс Чилтон и Пол Флешер в своем «Критическом введении в таргумы» выделяют два главных «правила таргумов»:

- 1) «когда таргум переводит или представляет текст оригинала, используется буквальный перевод»;
- 2) «когда таргум включает в перевод новый материал, это делается так, чтобы не изменить окружающего вставку текста» [Flesher, Chilton, 2011, 2011, с. 40].

Важной особенностью письменных таргумов, которую отмечают современные исследователи, является то, что они никогда не предназначались для использования в качестве независимой версии Писания, в отличие от любых других известных типов переводов [Edwards, 2007, с. 5]. Будь то публично или в частном порядке, арамейский перевод всегда читался вместе с Писанием.

В рукописях еврейский оригинал помещался либо рядом с арамейским текстом, либо в сокращенном виде (только начало стиха), так что в рукописях текст таргума не представлял собой сплошной арамейский текст, как в современных изданиях. Расположенный рядом с оригиналом перевод неизбежно отличается по своему характеру от традиционного перевода (предназначенного для чтения по-отдельности), поскольку между переводом и оригиналом происходит своего рода диалог. Тимоти Эдвардс пишет:

«Ни один таргум, я убежден, не предназначался для того, чтобы его читали или слушали отдельно от еврейского текста... без еврейского текста они теряют свой *raison d'être*. Поэтому любое исследование таргумов должно проводиться в связи с еврейским текстом, и необходимо всегда тщательно исследовать перевод, чтобы не приписать таргуму идеи и представления, являющиеся всего лишь арамейской передачей идей и представлений еврейского оригинала» [Edwards, 2007, с. 21].

В то же время можно утверждать, что переводчик, как правило, в основном понимал текст оригинала; насколько точно — необходимо определять в каждом конкретном случае, как указывает М. МакНамара:

«Еврейский текст не был для переводчика всего лишь канвой для его собственных теорий. Справедливости ради надо сказать, что в Палестинских таргумах мы имеем по большей части более или менее буквальную и достоверную передачу еврейского текста, в который добавлено и вплетено множество парафразов. Таргумисты, конечно, очень часто переводили текст не так, как бы сейчас перевели мы, поскольку мы сейчас лучше понимаем еврейский текст» [McNamara, 1992, с. 30].

Таким образом, изучая арамейские таргумы, мы сталкиваемся с вопросами соотношения верности букве текста и как можно более полной передачи его смысла; с изменениями, которые привносит перевод в смысл оригинального текста, как сознательными, так и обусловленными современным переводчику состоянием экзегезы и понимания языка оригинала; с толкованием текста в изменившихся обстоятельствах и комментированием ушедших реалий; а также касаемся вопроса понимания функций и техники перевода в древности.

#### 4. Использование цитат из таргумов в религиозном (повседневном) контексте

а. Таргумы, религиозно-социальный контекст эпохи и «язык Иисуса». Таргумы позволяют нам лучше понять религиозный и социальный контекст своей эпохи: они являются «богатым источником для понимания того типа раннего иудаизма, в котором встречались народная и 'экспертная' (т. е. раввинистическая) грани религии» [Flesher, Chilton, 2011, с. 386]. По этой причине таргумы привлекают внимание исследователей Нового Завета, поскольку, хотя сходства между таргумами и новозаветными текстами не означают зависимость одного корпуса письменных текстов от другого, невозможно отрицать то, что между ними существуют параллели — от схожих толкований и тем до буквальных совпадений.

Так, восклицание женщины в Лк. 11:27 «блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие»<sup>1</sup> имеет параллели в Таргуме Неофити Быт. 49:25: «Благословенна грудь, которую ты сосал, и утроба, в которой ты лежал»<sup>2</sup> (ср. Берешит Рабба на стих 49:25), — это выражение могло бытовать в еврейской традиции или даже использовалось в качестве поговорки [McNamara, 1966, с. 130].

В 2 Тим. 3:8 Павел упоминает «Ианния и Иамврия», противников Моисея. В еврейской Библии эти имена не упоминаются. Ориген (Комм. на Матфея 27:8) думал, что Павел взял их имена из неизвестной апокрифической книги. Однако в таргумах они трижды упоминаются как противники Моисея: дважды в книге Исхода и один раз в книге Чисел<sup>3</sup>. Авторы «Критического введения» к Таргумам подчеркивают:

«Если мы не считаем, что 2 Тим. повлияло на таргум Псевдо-Ионафана, то сходство этих текстов склоняет к мнению, что имена этих двух волхвов не появляются впервые в 2 Тим., а взяты из современной Павлу традиции, существовавшей на греческом и, возможно, арамейском языках» [Flesher, Chilton, 2011, с. 394].

С предполагаемой устной основой текста таргумов связана тема поисков так называемого «языка Иисуса». Мартин МакНамара отмечает:

«Когда задают вопрос „на каком диалекте арамейского говорил Иисус?“, то обычно хотят определить языковое окружение, в котором жил и действовал Иисус, а это был мир устной речи» [McNamara, 1992, с. 14].

А значит, перед исследователем сразу же встает методологический вопрос: мы имеем только свидетельства письменных источников.

В середине XX в. арамейский язык Палестинского таргума прямо называли языком Иисуса, особенно на этом настаивал Пауль Кале [Kahle, 1948]. Затем эту точку зрения оспорил Эдвард Кучер [Kutscher, 1960]. Изучение арамейских текстов Кумрана показало, что кумранский арамейский является литературным языком периода, предшествовав-

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из Библии приведены в русском Синодальном переводе [Библия, 1876].

<sup>2</sup> Цит. по [McNamara, 1992].

<sup>3</sup> В таргуме Псевдо-Ионафана (Исх.1:15, 7:11-12; Числ. 22:22). Подробный анализ традиции «Ианния и Иамврия» см. [Osawa, 2011/12].

шего уничтожению еврейских школ во время восстания Бар-Кохбы (135 г. н. э.), языком, не слишком отличающимся от разговорного языка; предполагается, что любой текст, написанный до 135 г. н. э., был написан на этом языке, и, следовательно, таргумы, написанные на галилейском арамейском, были написаны как минимум позже 135 г. [McNamara, 1992, с. 14]. В то же время Стивен Кауфман, подчеркивая, что язык Палестинского таргума не может быть ничем иным, кроме как литературным языком Палестины времен амораев, отмечает, что, поскольку письменный язык почти всегда отражает разговорный язык более раннего периода, то язык Палестинского таргума остается нашим лучшим ориентиром в поиске разговорного диалекта Галилеи I в. н. э. [Kaufman, 1985].

Таким образом, поиски арамейского «диалекта Иисуса» неизбежно привели к попыткам «извлечь устное из письменного» [Fraade, 1992, с. 280; Wilcox, 1994] и в конце концов к выводу, что в отличие от, например, жанра личных писем, арамейский перевод Писания использует более формальный, более далекий от разговорного диалекта язык.

*б. Таргумы и «магические чаши».* Тексты таргума проникли в повседневную религиозность (в бытовые магические практики) в виде текстов так называемых «магических чаш», на которых писались защитные заклинания. «Магические чаши» находят на территории современных Ирака и Ирана (Верхняя Месопотамия, Сирия, VI–VIII вв. н. э.). Заклинание писали внутри чаши по спирали от центра к краю. Такую чашу, служившую «ловушкой» для демона, закапывали в землю в перевернутом положении под порогом, во дворе, в углу дома, где недавно кто-то умер, или на кладбище. Именно в текстах чаш мы находим древнейшие свидетельства текста таргума. Например, цитаты из таргума на пророков (Таргум Ионатана), тексты Иер. 2:1–2 и Иез. 21:23, были найдены на магической чаше из Ниппура, датированной между 350 и 500 г. н. э. [Flesher, Chilton, 2011, с. 207]<sup>1</sup>.

Иногда текст чаши является не цитатой, а парафразом текста таргума, как, например, на чаше MS 1928/39:7–8 из Собрания Скёйена, Schøyen Collection: «Ибо они говорят себе: „Нет Бога на небесах, и мы пойдем и нападём на людей, чтобы совратить и покорить их“» (Ср. Пс. 52:2 и Пс. 13:1). Аллюзия на текст таргума Онкелоса Втор. 28:65 (см. также таргум Лев. 26:16) прослеживается в надписи чаши MS 1929/7:7–8: «колдовство злой женщины, которая затемняет глаза и вызывает изнеможение души». В Таргуме говорится: «и среди тех народов ты не найдешь покоя, и не будет места для отдыха стопам твоих ног. Господь даст тебе там тревожное сердце и темноту глаз и изнеможение души» [Shaked, 2013, с. 20].

Такое использование текста вряд ли могло входить в замысел его создателей, переводчиков и редакторов таргумов, однако оно, с одной стороны, свидетельствует о том, что соответствующие тексты таргумов были известны создателям чаш (так, Даниэль Уоллер указывает, что писцы-создатели текстов для «магических чаш» были знакомы с широким диапазоном иудейских религиозных текстов [Waller, 2020]), и, с другой стороны, приоткрывает перед нами такую грань повседневной религиозности своей эпохи, как бытовые магические практики. Примеры использования различных религиозных текстов в магических целях известны и в наше время (ладанки с текстом Псалма 90 и подобные объекты).

<sup>1</sup> Находка была опубликована в С. А. Кауфманом [Kaufman, 1973].

### **5. Таргумы и вопрос сохранения языка богослужения**

Тексты таргумов предлагают одно из решений проблемы сохранения в употреблении священного текста, который, с одной стороны, перестали полностью понимать не получившие специального образования члены религиозной общины, и который, с другой стороны, был написан на языке, который является близкородственным языку, на котором говорят члены общины в повседневной жизни, — проблемы, которая, как мы покажем, остается актуальной для некоторых религиозных общин и в наши дни.

Именно с такой ситуацией столкнулись иудейские общины в Палестине и диаспоре. Как указывает Виллем Смелик [Smelik, 2007, с. 123–124], условия жизни и историческое развитие в различных областях позднеантичной Палестины существенно отличались: от побережья и эллинистических городов и до Иерусалима, Идумеи, Верхней и Нижней Галилеи и Голана. Также не была единообразной языковая ситуация: греческий, арамейский и еврейский использовались в различных сочетаниях и людьми, в различной степени владеющими этими языками.

В Мишне прямо позволяют переводы Писания на любой язык (например, Мишна Сота 7:5), но в Палестинском талмуде единственным дозволенным языком перевода называется греческий (Иерусалимский талмуд, Мегилла 71с), а в Вавилонском талмуде эта позиция становится галахой (Вавилонский талмуд, Мегилла 9а) [Flesher, Chilton, 2011, с. 310]<sup>1</sup>. В Тосефте (Мегилла 3(4).13) говорится, что если в собрании никто не может прочесть текст по-еврейски (что было более вероятной ситуацией в грекоязычной синагоге), то позволительно сразу читать перевод.

Такая ситуация, при которой «иноплеменникам» позволительно иметь собственный перевод (или переводы) Писания и пользоваться им(и) в отрыве от оригинала, напоминает дискуссии вокруг языка богослужения, развернувшиеся в Российской империи в середине XIX — начале XX в. Если в XVI–XVII вв. в связи с текстом богослужений поднимались вопросы текстологического характера (соответствие славянских книг греческому оригиналу), то в середине XIX в. в церковной печати стали активно обсуждаться вопросы семантики («вопрос понятности церковнославянских текстов для прихожан православных храмов» [Плетнева, Кравецкий, 2001, с. 42]).

Итогом споров (о них подробно см. [Плетнева, Кравецкий, 2001, с. 40–52, 158]) и компромиссным вариантом для сторон, придерживавшихся различных мнений, стал Проект соборного деяния Поместного собора 1918 года, подготовленного Отделом о богослужении, проповедничестве и храме:

«1. Славянский язык в богослужении есть великое священное достояние нашей родной церковной старины, и потому он должен сохраняться и поддерживаться как основной язык нашего богослужения.

---

<sup>1</sup> Одновременно в Вавилонском талмуде используются арамейские переводы, соотносимые с текстом Таргумов Онкелоса и Ионатана, а раввины исходят из предпосылки, что арамейский перевод, произносимый в синагоге, заучивается наизусть с письменного перевода [Flesher, Chilton, 2011, с. 323]. Мы не знаем, почему нельзя было просто сделать так, чтобы галаха и практика совпадали.

2. В целях приближения нашего церковного богослужения к пониманию простого народа признаются права общерусского и малороссийского языков для богослужебного употребления. <...>

6. Святое Евангелие в таких случаях читается на двух языках: славянском и русском или малороссийском» [цит. по Плетнева, Кравецкий, 2001, с. 158].

Как видим, в Проекте, во-первых, подчеркивалась особая ценность славянского языка в богослужении, а во-вторых, предлагалось отчасти похожее на таргумы решение проблемы. Разумеется, полностью дублировать все богослужение на двух языках невозможно, и потому сохранение славянского языка было зарезервировано за одним только Евангелием: предполагалось чтение славянского текста (который отчасти воспринимался как аналог «оригинального» текста Писания<sup>1</sup>), а после него — перевода (после чего должна была следовать проповедь, т. е. истолкование текста или непонятных мест в нем). Отметим также, что Проектом не предполагалось «антифонное» чтения стихов оригинала и перевода; при схожем религиозном отношении к тексту Писания, всё же в начале XX в. уже никому не казалось странным то, что перевод читается по книге, и ни у кого не возникало опасений, что слушающие могут «спутать» оригинал и перевод.

Разумеется, такую практику соположения славянского и русского переводов священного текста никак нельзя назвать «таргумической»<sup>2</sup>, поскольку прояснение исторического контекста и богословское толкование текста оказываются вынесены в проповедь (при богослужебном чтении) или в комментарий (в книге). Однако проблема сохранения в употреблении славянского текста при обеспечении его понятности типологически близка к описанной выше ситуации, в которой оказались иудейские общины.

Мы не ставим своей целью подробную разработку данного вопроса, так как это потребовало бы углубления в исследования реальных практик параллельного функционирования славянского и русского текстов, однако мы можем выделить некоторые сходства и различия с различными аспектами истории и функционирования таргумов, затронутым нами ранее в статье:

<sup>1</sup> Приведем лишь один пример: в 1918 г. епископ Сильвестр (Ольшевский), активно выступавший против перевода богослужения на русский язык, называл церковнославянский язык «священным» в одном ряду с санскритом, греческим и латинским, а также указывал на то, что Христос хоть и проповедовал на арамейском языке, однако молился в храме и дома на языке «библейских писателей» (Давида, Моисея и других), эксплицируя оппозицию еврейский : арамейский = славянский : русский. Изложение доклада епископа Омского и Павлодарского Сильвестра (Ольшевского) на 42-м заседании Отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» Поместного собора (23 июля/5 августа 1918 г.) приведено в [Кравецкий, 1998, с. 263].

<sup>2</sup> Так как таргум — это «перевод, который сочетает буквальную передачу текста оригинала с дополнительными материалами, введенным в перевод так, что они не нарушают изначальную структуру текста» [Flesher, Chilton, 2011, с. 22]. Хотелось бы, однако, обратить внимание на то, что, хотя Пол Флешер предлагает рассматривать как тип «современного таргума» современные интерпретации Писания (в т. ч. кинематографические) [Flesher, Chilton, 2011, с. 487–489], они функционируют во внебогослужебном контексте и, очевидно, полностью оторваны от текста оригинала.

1) Расхождение предписанной нормы и практики.

О расхождении нормы и практики употребления русского языка в богослужении Российской православной церкви свидетельствуют многочисленные запреты на его употребление. Так, в «Образце рапорта благочинному», помещенном в «Церковном письмоводстве», приведена следующая фраза:

«Служба Божия совершалась с должным благоговением по уставу; чтение и пение производилось внятно и неспешно, без употребления, согласно указу св. Синода от 28 марта 1862 г. слов русского наречия» [Чижевский, 1881, с. 351].

Поиск решений «снизу» велся Предсоборным присутствием, затем была проведена попытка формализации (подготовка Проекта, фрагмент из которого был приведен нами выше); поскольку Проект так и не был принят собором, в последующей церковной практике не установилось единообразия, что вызвало необходимость новых директив о запрете русского языка в богослужении (например, Обращение патриарха Тихона в 1921 г. и Указ Патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) в 1921 г. [Плетнева, Кравецкий, 2001, с. 312–317]).

2) Использование в обучении и для личного чтения.

Первый перевод Писания на русский язык задумывался в 1816 г. именно как «параллельное» издание славянского и русского текстов в два столбца, предназначенное исключительно для домашнего чтения, причем «само собою разумеется, что церковное употребление славянского текста долженствует остаться неприкосновенным» [Чистович, 1899, с. 25–26]. Говоря о «вспомогательном» характере этого перевода, А. А. Алексеев вспоминает именно таргумы: «первый русский перевод с самого начала был задуман как таргум» [Алексеев, 2002, с. 12]. Лишь по соображениям прагматического характера (дороговизна, неудобство печатания, неудобный формат издания) в 1823 г. русский перевод был издан отдельно от славянского текста. Однако в дальнейшем все же получили распространение и «параллельные» тексты — как Писания, так и собственно тексты богослужений, предназначенные для домашнего чтения и изучения церковнославянского языка. Интересно, что в данном случае практика частного чтения перевода предшествовала проникновению перевода в общественное богослужение.

3) Вопрос сохранения буквы оригинала при достижении понятности текста.

В случае с русским переводом Писания толкование, очевидно, не было введено в перевод. Интересно то, что противниками использования русского языка в богослужении в начале XX в. именно недостаточность перевода для понимания текста приводилась в качестве аргумента против русификации богослужения:

«Чтобы понимать ясно и определенно любую поэтическую речь, для этого недостаточно знания обыденного русского языка; необходимо известное образование, известная подготовка, знание... необходимо общее и богословское образование, обширная начитанность...»<sup>1</sup> [цит. по Плетнева, Кравецкий, 2001, с. 55].

---

<sup>1</sup> Покровский Н. 1906. О богослужбном языке Русской Православной церкви // Церковный вестник. № 16.

Возможно, отступая в букве перевода от оригинала, создатели таргумов именно так смотрели на вопрос понимания письменного текста большей частью участников богослужения («обширная начитанность» и «богословское образование» не слишком широко распространены и в наши дни).

#### 4) Русский перевод и религиозная повседневность.

В контексте выбора языка богослужения многих участников дискуссии интересовало прежде всего влияние славянского языка на русский. «Облагораживающему» влиянию славянского языка в русский предавалось особое значение:

«Не трудно видеть, что... самое важное религиозное преимущество славянского языка покоится на некоторых эстетических его ценностях как средства художественной магии. <...> Этот язык для нас — источник живой, вдохновляющей поэзии. Он постоянно обогащает, оплодотворяет язык русский» [Федотов, 1938, с. 4].

Исследования библеизмов в русском языке вообще и в русской литературе в частности продолжают. Так же и исследователей таргумов интересует вопрос влияния еврейского языка на арамейский язык таргумов, отличавшийся, как мы отмечали выше, от разговорного языка своей эпохи.

Заканчивая рассмотрение вопроса о сохранении церковнославянского языка в богослужении, отметим, что, по наблюдениям автора статьи, спустя более чем сто лет после появления процитированного выше Проекта соборного деяния, реальная практика богослужений в Русской православной церкви остается весьма разнообразной, и, в числе прочих, включает вариант последовательного чтения славянского и русского текстов за богослужением, а параллельные издания славянского и русского текстов Писания продолжают переиздаваться и пользуются определенным спросом. Таким образом оказывается, что как в богослужебном, так и в повседневном контексте спектр реально существующих практик функционирования библейского перевода зависит от конкретных условий, сложившихся в данной общине в данный момент времени, от наличия как самого перевода, так и его доступных изданий, от отношения к переводу как главы общины, так и ее рядовых членов. Рассматривая хорошо задокументированную проблему славянского и русского языка в богослужении во всей ее сложности и неоднозначности, можно хотя бы отчасти представить разнообразие реальных практик, стоявших за несколькими краткими описаниями функционирования текстов таргумов.

## Заключение

Хотя таргумы и принадлежали в основном к *бет кнессет* и *бет мидраш* (в какой степени к каждому из них — вопрос дискуссионный), это не означает, что они не подвергались влиянию религиозной повседневности и, в свою очередь, никак не влияли на нее; текст, тем более тот, что был специально создан на понятном языке, близком к устной речи, не может существовать только лишь в богослужении или в школе, в замкнутом пространстве.

С одной стороны, повседневная жизнь влияла на текст и традицию использования таргумов: устная речь влияла на язык, на котором они написаны; практики устного пере-

вода проникали в богослужение; переводчикам и редакторам таргумов было необходимо сделать понятными для своих современников исчезнувшие культурные и исторические реалии. Заложенное в таргумах понимание Писания было доступно широкому кругу слушателей, о чем свидетельствует общая с Новым Заветом традиция понимания Писания. Тексты таргумов использовались в бытовой магии («магические чаши»).

Изучение отличий таргума от текста оригинала позволяет нам понять, какие именно повседневные реалии и религиозные представления изменились в период между созданием этих двух текстов (как именно при переводе изменялся или дополнялся текст оригинала), — поскольку любой письменный текст, в том числе и священный, отражает реалии, понятия и представления, современные его автору; после письменной фиксации текст остается неизменным, в то время как в повседневной жизни происходят изменения, так что между текстом оригинала и его читателями (или слушателями) увеличивается не только языковая, но также историческая и культурная дистанция.

Изучение текстов таргумов ведет к обсуждению не теряющих актуальности проблем, тесно связанных с религиозной практикой. Это — вопрос соотношения «предписанного», «желательного» с «возможным» и «реальным»; вопрос соотношения перевода и оригинала, буквы и смысла; вопрос комментирования и понимания текста в контексте современных реалий и сохранения смыслов, закладывавшихся в текст его авторами; вопрос сохранения оригинала текста в употреблении общиной.

Таким образом, тексты таргумов, их язык и история, вопросы их функционирования позволяют поднять целый ряд актуальных вопросов и взглянуть под разными углами на вопрос соотношения и связи таргума — религиозного текста, перевода Писания, с повседневной религиозной жизнью как в древности, так и в наши дни.

## Список источников

- Алексеев А. А. 2002. Первый русский перевод Нового Завета в издании 1823 года // Роль переводов Библии в становлении и развитии славянских литературных языков / отв. ред. Л. Н. Смирнов. М.: Институт славяноведения РАН. С. 7–38.
- Библия. 1876. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод.
- Кравецкий А. Г. (предисл., подгот. текста, публ.) 1998. Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме // Богословские труды. Сб. 34. С. 201–388.
- Плетнева А. А., Кравецкий А. Г. 2001. История церковнославянского языка в России (конец XIX — начало XX в.). М.: Языки русской культуры. 400 с.
- Федотов Г. П. 1938. Славянский или русский язык в богослужении // Путь. № 57. С. 3–28.
- Фомичёва С. В., Битнер К. А. 2022. Таргумы // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. LXVII. С. 456–470.
- Чижевский И. Л. 1881. Церковное писмоводство. Харьков: Типо-литография Окружного штаба.
- Чистович И. А. 1899. История перевода Библии на русский язык. СПб.: Типография Стасюлевича.

- Alexander Ph. S. 1989. The Aramaic Version of the Song of Songs // Documents, études et répertoires de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes Année. № 42. P. 119–131.
- Edwards Th. 2007. Exegesis in the Targum of Psalms: The Old, the New, and the Rewritten (Gorgias Biblical Studies. Vol. 28). Gorgias Press.
- Fine S. 2002. 'Their Faces Shine with the Brightness of the Firmament'. Study Houses and Synagogues in the Targumim to the Pentateuch // Biblical Translation in Context Bethesda / F. W. Knobloch (ed.). University Press of Maryland. Pp. 63–92.
- Flesher P., Chilton B. 2011. The Targums: a critical introduction. Leiden, Boston: Brill. 575 pp.
- Fraade S. 1992. Rabbinic Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third–Sixth Centuries // The Galilee in Late Antiquity / L. Levine (ed.). New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America. Pp. 253–286.
- Grohmann M. 2005. "The Word is very near to you!" (Deut 30:14). Reader-Oriented Intertextuality in Jewish and Christian Hermeneutics // Old Testament Essays. No. 18. Pp. 240–252.
- Joosten J. 2016. How Old is the Targumic Tradition? Traces of the Jewish Targum in the Second Temple Period, and Vice Versa // The Text of the Hebrew Bible and Its Editions. Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot / A. P. Otero, P. T. Morales (eds.). Leiden: Brill. Pp. 143–159.
- Kahle P. 1948. Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch // Theologische Rundschau. Vol. 17. No. 3. Pp. 201–216.
- Kaufman S. A. 1973. Unique Magic Bowl from Nippur // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 32. Pp. 140–143.
- Kaufman, S. A. 1985. On Methodology in the Study of the Targums and their Chronology // Journal for the Study of the New Testament. Vol. 23. Pp. 117–124.
- Kutscher E. Y. 1960. Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Vol. 51. Pp. 46–54.
- Lasair S. 2009. Theorizing in the absence of a theory: the case of the Aramaic Targums to the Pentateuch // TranscUlturAl. Vol. 1. No. 2. Pp. 81–92.
- McNamara M. 1966. The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- McNamara, M. 1992. Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes (ArBib IA). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Müller-Kessler C. 2001. The earliest evidence for Targum Onqelos from Babylonia and the question of its dialect and origin // Journal for the Aramaic Bible. Vol. 3. Pp. 181–198.
- Osawa K. 2011/12. Jannes and Jambres: The Role and Meaning of Their Traditions in Judaism // Sonderdruck Frankfurter Judaistische Beiträge. Vol. 37. Pp. 55–73.
- Ribera J. 1994. The Targum: From Translation to Interpretation // The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context / D. R. G. Beattie, M. McNamara (eds.). Sheffield Academic Press. JSOT Supplement Series 166. Pp. 218–225.
- Samely A. 2007. Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction. Oxford: Oxford UP.
- Sefaria.org. A Living Library of Torah Texts Online. URL: <https://www.sefaria.org/texts> (дата обращения: 31.05.2023).

- Shaked Sh. 2013. *Aramaic Bowl Spells // Jewish Babylonian Aramaic Bowls*. Vol. 1. Leiden, Boston: Brill.
- Smelik W. 1999. The Rabbinic reception of early Bible translations as Holy Writings and Oral Torah // *Journal for the Aramaic Bible*. Vol. 1. Pp. 249–272.
- Smelik W. 2007. Code-switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek // *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven* / L. Morenz, S. Schorch (eds.). Berlin: Walter de Gruyter. Pp. 123–151.
- Waller D. 2020. 'I Descended to the Depths of the Earth': A Rhetorical Poetics of the Jewish Babylonian Aramaic Incantation Bowls. Dis. University of Groningen.
- Wilcox M. 1994. The Aramaic background of the New Testament // *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context* / D. R. G. Beattie, M. McNamara (eds.). Sheffield Academic Press. JSOT Supplement Series 166. Pp. 362–378.

## References

- Alekseev, A. A. (2002). The first Russian translation of the New Testament printed in 1823. In L. N. Smirnov (Ed.). *The Role of Bible Translations in the Formation and Development of Slavic Literary Languages* (pp. 7–38). Institut slavjanovedenija RAN. [In Russian]
- The Bible. (1876). *Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments* (The Synodal Translation).
- Kraveckij, A. G. (Foreword, Ed., Publ.) (1998). Holy Council of the Orthodox Russian Church. From the materials of the Department on worship, preaching and the temple. *Bogoslovskie Trudy*, 34, 201–388. [In Russian]
- Pletneva, A. A., & Kraveckij, A. G. (2001). *History of the Church Slavonic language in Russia (late 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> c.)*. Yazyki russkoy kul'tury. [In Russian]
- Fedotov, G. P. (1938). Slavonic or Russian language in worship. *Put'*, (57), 3–28. [In Russian]
- Fomicheva, S. V., & Bitner, K. A. (2022). Targums. In *Orthodox Encyclopedia* (Vol. LXVII, pp. 456–470). Pravoslavnaya entsiklopediya. [In Russian]
- Chizhevskiy, I. L. (1881). *Church Record Keeping*. Tipo-litografiya Okruzhnogo shtaba. [In Russian]
- Chistovich, I. A. (1899). *The History of the Translation of the Bible into Russian*. Tipografiya Stasyulevicha. [In Russian]
- Alexander, Ph. S. (1989). The Aramaic Version of the Song of Songs. *Documents, études et répertoires de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes Année*, (42), 119–131.
- Edwards, Th. (2007). *Exegesis in the Targum of Psalms: The Old, the New, and the Rewritten*. Gorgias Press.
- Fine, S. (2002). 'Their Faces Shine with the Brightness of the Firmament'. Study Houses and Synagogues in the Targumim to the Pentateuch. In F. W. Knobloch (Ed.). *Biblical Translation in Context Bethesda* (pp. 63–92). University Press of Maryland.
- Flesher, P., Chilton, B. (2011). *The Targums. A Critical Introduction*. Brill.
- Fraade, S. (1992). Rabbinic Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries. In L. Levine (Ed.). *The Galilee in Late Antiquity* (pp. 253–286). Jewish Theological Seminary of America.

- Grohmann, M. (2005). "The Word is very near to you!" (Deut 30:14). Reader-Oriented Intertextuality in Jewish and Christian Hermeneutics. *Old Testament Essays*, (18), 240–252.
- Joosten, J. (2016). How Old is the Targumic Tradition? Traces of the Jewish Targum in the Second Temple Period, and Vice Versa. In A. P. Otero & P. T. Morales. (Eds.). *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions. Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot* (pp. 143–159). Brill.
- Kahle, P. (1948). Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch. *Theologische Rundschau*, 17(3), 201–216.
- Kaufman, S. A. (1973). Unique Magic Bowl from Nippur. *Journal of Near Eastern Studies*, 32, 140–143.
- Kaufman, S. A. (1985). On Methodology in the Study of the Targums and their Chronology. *Journal for the Study of the New Testament*, 23, 117–124.
- Kutscher, E. Y. (1960). Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 51, 46–54.
- Lasair, S. (2009). Theorizing in the absence of a theory: the case of the Aramaic Targums to the Pentateuch. *TranscUlturAl*, 1(2), 81–92.
- McNamara, M. (1966). *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Pontifical Biblical Institute.
- McNamara, M. (1992). *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes (ArBib IA)*. Liturgical Press.
- Müller-Kessler C. (2001). The earliest evidence for Targum Onqelos from Babylonia and the question of its dialect and origin. *Journal for the Aramaic Bible*, 3, 181–198.
- Osawa, K. (2011/12). Jannes and Jambres: The Role and Meaning of Their Traditions in Judaism. *Sonderdruck Frankfurter Judaistische Beiträge*, 37, 55–73.
- Ribera, J. (1994). The Targum: From Translation to Interpretation. In D. R. G. Beattie & M. McNamara. (Eds.). *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context* (pp. 218–225). Sheffield Academic Press.
- Samely, A. (2007). *Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction*. Oxford UP.
- Sefaria.org. (n.d.) *A Living Library of Torah Texts Online*. Retrieved May 21, 2023 from <https://www.sefaria.org/texts>
- Shaked, Sh. (2013). Aramaic Bowl Spells. In *Jewish Babylonian Aramaic Bowls* (Vol. 1). Brill.
- Smelik, W. (1999). The Rabbinic reception of early Bible translations as Holy Writings and Oral Torah. *Journal for the Aramaic Bible*, 1, 249–272.
- Smelik, W. (2007). Code-switching: the Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek. In L. Morenz & S. Schorch (Eds.). *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven* (pp. 123–151). Walter de Gruyter.
- Waller, D. (2020). *'I Descended to the Depths of the Earth': A Rhetorical Poetics of the Jewish Babylonian Aramaic Incantation Bowls*. Dis. University of Groningen.
- Wilcox, M. (1994). The Aramaic background of the New Testament. In D. R. G. Beattie, & M. McNamara (Eds.). *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context* (pp. 362–378). Sheffield Academic Press.

## **Информация об авторе**

*Наталья Владимировна Сидоренко*, аспирантка, филологический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
nat.vlad.sidorenko@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8382-291X>

## **Information about the author**

*Natalia V. Sidorenko*, Postgraduate student, Faculty of Philology, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russia  
nat.vlad.sidorenko@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8382-291X>