

Иеродиакон Феофан (Федосеев Дмитрий Александрович)

аспирант кафедры библеистики, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1

E-mail: 77330@mail.ru

Авторитетность перевода LXX в свете его богодухновенности согласно Посланию Аристея к Филократу

В статье производится тщательный анализ указаний на богодухновенность перевода Семидесяти в изложении Послания Аристея к Филократу, как самого раннего из известных источников, повествующих об этом событии. Анализ производится как в свете предполагаемых целей автора Послания, так и с привлечением анализа отдельных слов, выражений и намеков в тексте письма, а также с учетом историко-культурного окружения. Автор приходит к выводу, что, несмотря на отсутствие прямых указаний на богодухновенность перевода Семидесяти (например, таких, как у Филона Александрийского в «Жизни Моисея»), существует множество указаний на то, что автор Послания считает перевод скорее плодом Божественного откровения, сравнимым с Синайским, чем просто результатом человеческих усилий, что дополнительно подкрепляет авторитет Септуагинты. Кроме этого, в качестве необходимой подготовительной работы автором произведен подробный анализ возможных критериев богодухновенности священного текста, анализ мифологического элемента в предании в соотнесении с результатами современной библейской науки, а также рассмотрены вопросы сакрализации буквы текста и его духа.

Ключевые слова: богодухновенность, Септуагинта, библеистика, перевод LXX, Аристей, Послание Аристея к Филократу, эллинистический иудаизм, эллинизм, Птолемей.

Авторитет любого перевода Священного Писания в значительной степени зависит от его канонического статуса, который, в свою очередь, опирается на понятие «богодухновенности» данного конкретного перевода в конкретной религиозной традиции. Изучая Послание Аристея к Филократу (далее – Послание или Ар. с указанием раздела при цитировании) как первый из известных науке источников, рассказывающих о процессе перевода книг Ветхого Завета с еврейского языка на греческий, нельзя не задаться вопросом, является ли для самого автора Послания этот перевод богодухновенным. Для решения этого вопроса необходимо последовательно решить несколько задач, а именно:

- 1 Определить для себя понятие богодухновенности применительно к Священному Писанию и его критерии.
- 2 Проследить отношение к богодухновенности перевода в ранних версиях предания.
- 3 Решить основную дилемму современных исследователей в данной области: Септуагинта (согласно Посланию) – это новое откровение или скорее творение человеческого разума?

Само понятие богодухновенности введено в Писании: «...ты знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно (θεόπνευστος) и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим 3, 15–17). Здесь оно не раскрыто, но в качестве его косвенного определения будет уместно привести другую цитату Нового Завета: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр 1, 20–21).

Так как само Писание не дает нам критерия богодухновенности, то мы, опираясь на принцип изучения предания исходя из самого предания, постулируемый в христианстве, должны с необходимостью принять в качестве критерия церковное предание, определяющее канон — круг богодухновенных книг, определенный для данной религиозной традиции.

Далее перед нами встает следующий вопрос: поскольку некоторый перевод признан каноничным, каковы могут быть вторичные критерии богодухновенности этого конкретного перевода, кроме самого факта принятия в канон? Иными словами, как церковные учителя обосновывали достоинство некоторого перевода Писания для церковного употребления? Этот вопрос тем более интересен, что он может дать нам некоторую методическую базу для изучения истории обоснования каноничности и других, позднейших переводов Писания, например церковнославянского.

Применительно к предмету нашего исследования богодухновенность Септуагинты была впервые обоснована Филоном Александрийским (*De Vita Mosis II 37, 40*), где в его версии предания о переводе Семидесяти независимо сделанные переводы чудесным образом совпадают. То есть, устранив возможность горизонтального взаимодействия между 72 толковниками, мы с необходимостью приходим к общему источнику всех переводов — Святому Духу. Септуагинта, согласно Филону, является не столько переводом, сколько новым откровением, новым Синаем для

александрийской иудейской диаспоры. Такое же мнение высказывается в анонимном произведении Софрим (Книжники), примыкающем к Талмуду и датируемом VIII веком: «Еще рассказывают о Талмае-царе, что он собрал семьдесят два старца и поместил их в семидесяти двух келиях, не открыв им, зачем собрал их, и каждому по отдельности сказал: напишите мне Тору Моисея, учителя вашего. Дал Вездесущий совет в сердце каждого из них, и разумели они согласно друг с другом, и написали ему Тору в точности» (Софрим, 1. 7)¹. По всей видимости, в этом трактате была окончательно закреплена ранняя, возможно проходящая через Филона, иудейская версия предания. Многие ранние христианские писатели для обоснования богодухновенности Септуагинты также использовали эту версию предания и аргумент о чудесном совпадении после отдельной работы, например святой Ириней Лионский в его «Против ересей» (III 21. 2), Евсевий в его «Церковной истории» (V 8. 11), Климент Александрийский в «Строматах» (I 148) и Кирилл Александрийский в «Катехизисе» (IV 34). Блаженный Иероним, однако, утверждал богодухновенность перевода LXX без опоры на этот аргумент, так как в «Предисловии к Пятикнижию» (*Pref. In Pent. // PL. 28. Col. 150–152*) обратил внимание, что как в Послании, так и в его пересказе у Иосифа Флавия указывается на совместную работу переводчиков в Послании (Ap. 302: «И так они принялись за работу, сравнивая сделанное каждым и согласовываясь между собою, и все согласованное надлежащим образом копировалось под руководством Димитрия»). Все же в самом Послании мы видим косвенное подтверждение отношения к переводу как к святыне в запрете вносить в него изменения под страхом смерти (Ap. 311).

Здесь нам необходимо решить первую задачу, имеющую скорее методологический характер: насколько существенен и важен для нашего исследования мифологический характер предания? Как соотносятся указания на чудесные совпадения и неизменность текста² с многочисленными указаниями современной науки на позднейшее редактирование Септуагинты (например, с тем общеизвестным фактом, что Феодотион восполнил некоторые отделы, ранее остававшиеся непереуведенными)? Или как

¹ Следует отметить, что в этом же месте Софрим, немного выше, приводится другая версия предания: «Рассказывают о пяти старцах, написавших для Талмае-царя Тору на греческом, и был тот день лютым для Израиля, как день, в который сделали ему тельца, ибо не могла Тора быть переведена удовлетворительно».

² (Софрим, 1. 7). Вевюрко считает, что «главный смысл этого удвоения [сюжета] – а именно то, что перевод Семидесяти не был первым греческим переводом, – легко узнаваем в традиции, неоднократно возвращавшейся к утверждению, что и прежде Септуагинты предпринимались и другие, значительно менее успешные попытки перевода Писания» [1, с. 37]. В данном случае нас интересует, что здесь о богодухновенности и речи нет, так как перевод пяти старцев оценивается однозначно негативно. Здесь, по нашему мнению, уместно было бы провести аналогию с известным преданием о том, как Ездра по памяти написал все утраченные ветхозаветные книги, а затем, сравнив их с имеющимися в обнаруженной библиотеке, убедился в полном совпадении. Уже здесь мы видим ту же имплицитно присутствующую в подобных рассказах мысль: источник Писания, как и богодухновенного перевода, – Бог, дающий людям Откровение, и поэтому Писание и перевод не может быть утрачено или непоправимо повреждено. Так как история Ездры была, разумеется, хорошо известна в святоотеческий период, то и предание о похожем чуде при переводе Септуагинты не вызывало недоверия у многих из них.

воспринимать в этой связи признание Черноризца Храбра, упоминавшего Септуагинту в своей знаменитой апологии славянского перевода Библии: «Если же кто теперь скажет, что дело его несовершенно, ибо и теперь его еще доделывают, то на эти речи такой ответ: так и греческие [переводы] много раз доделывали Акила и Симмах и потом иные многие. Ибо легче после доделывать, чем сначала создать» (О письменах VIII). Уже исходя из этой цитаты можно предположить, что представители Кирилло-Мефодиевской традиции (которая берет свое начало в кругу патриарха Фотия в Константинополе) не видели противоречия между преданием о чудесном переводе Семидесяти и позднейшей доработкой текста (или расширением состава переведенных книг). Христианское богословие уже с первых веков н. э., с самого начала употребления Септуагинты в полемике с иудаизмом и иудеохристианством, «имело признаки, которые делали его слабо уязвимым в полемике вокруг буквы: оно выводило свои положения из целого библейской мысли, делая конкретные цитаты опорными, но не абсолютно необходимыми для поддержания соответствующих им догматов» (Вевюрко, 2013. С. 194–195).

Таким образом, христиане с не очень понятной ревнителям «буквы» готовностью могли иногда принимать в употребление отдельные новые переводы, как, например, была одобрена (еще прежде Оригена) книга Даниила в редакции Феодотиона. Кроме этого, уже тогда «новые переводы» достаточно широко привлекались в качестве пособия для разъяснения «темных мест» в основном, признанном классическом тексте Септуагинты. Это привлечение продолжилось и далее, в византийской традиции, характеризовавшейся «увеличением объема смысла священного текста в духе герменевтического максимализма» (Вевюрко, 2013. С. 195). Таким образом, не обожествлялись ни буква (при сохранении должного авторитета принятого церковью текста, в отличие от других, использовавшихся осторожно и в качестве пособия), ни отдельные элементы предания, настаивавшие на богооткровенном характере перевода, сделанного однажды (эти элементы использовались также для сохранения авторитета Септуагинты). Мы видим, что имплицитная догма современной (начиная с Нового времени) науки – это, возможно, или мифическая (целиком ложная), или рациональная (целиком верная) интерпретация чудесных событий, например житийной литературы, или, применительно к теме нашего исследования, истории текста. Чудесные события не отрицались в христианской (в том числе ученой) традиции, но они никогда не использовались для объяснения феноменов совсем другого уровня, а именно длительной истории становления определенной текстуальной традиции, в том числе различных этапов перевода, восполнения и исправления Септуагинты. Для целостного церковного сознания дилемма «благочестивый, но ложный миф *vervus* правильное рациональное объяснение» – ложна. В ней сталкиваются феномены разных сфер бытия на одном уровне, что является нарушением простого логического принципа – сравниваются и в отдельных случаях взаимоисключаются лишь вещи одного порядка, тезис и антитезис. Есть история Откровения, которое всегда чудо, независимо от форм этой чудесности, и есть сложная судьба материального становления этого Откровения (текста) в его земном воплощении. И, по нашему мнению, здесь совершенно недопустимо применение халкидонского догмата к экзегезе богодухновенных книг, о чем много говорят современные православные ученые (Князев, 2006).

В истории текстов, конечно же, есть столкновение всех имеющихся в мире волей: противящейся Откровению (сознательное или бессознательное повреждение текста, препятствующее его использованию «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности»), открытой для Откровения человеческой воле (боговдохновенные авторы Библии, пророки и переводчики Св. Писания) и божественной, дающей Откровение. Во-вторых, в двух случаях (при их совпадении) имеет место положительный результат – священный текст, однако утверждение, что в данном случае имел место сплав намерений, когда человек хотел сказать одно, а церковно-догматическое сознание впоследствии придало его словам совсем другое значение (и таким замысловатым образом совершенное Откровение обрело несовершенную форму), на наш взгляд, совершенно бездоказательно. К тому же халкидонский догмат говорит о соединении двух совершенных естеств – одного, совершенного безусловно, в другого, совершенного в смысле безгрешности и непорочности, в смысле полного подчинения первому. То же, что утверждается о тексте, якобы он, будучи передан через «вполне земного, часто грешного и несовершенного человека», приобретает при передаче также множество несовершенств, которые должны быть исправлены не Откровением, а рационально последующим исследователем, который должен «отделить зерна от плевел», а именно боговдохновенный элемент от «человеческого, слишком человеческого», ситуативного, исторически обусловленного и просто ошибочного, больше похоже не на богочеловеческую природу Христа, а на гностицизм. В самом деле такой подход предполагает, что совершенное Откровение как бы эманурует в наш несовершенный мир, и несовершенный ограниченный человек – автор боговдохновенной книги – неотвратимо (хотя и как бы поневоле) вносит туда множество чуждых элементов, как минимум не необходимых (а то и прямо мешающих) их использованию церковью для все того же «научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим 3, 16).

Возвращаясь к уравновешенному отношению к тексту Септуагинты святых отцов ранней церкви, Византийской и Кирилло-Методиевской традиций в их соотношении библейской наукой Нового и Новейшего времени (при всей условности такого соотношения), можно отметить, что уже тогда была допустима и достаточно широко использовалась так называемая «низшая критика», текстуальная (*critica inferior sive humilior, low criticism*). Это было возможно потому, что логос, как слово целостное, как язык Откровения, не заключался авторами того времени в фонеме, как в тюрьме. Например, св. Григорий Палама (Сто пятьдесят глав, 35) различает четыре вида логоса (слова): слово как телесный акт – произнесенное, слово внутреннее, «которое как бы расположено к образам звуков», мысленное слово – умозаключение, становление которого происходит во времени, и врожденное слово ума, которое соотносится с его высшей частью (греч. *νοῦς*), вневременное «ведение», самосознание. Последний вид у св. Григория представляется основанием для именованя Бога «Словом», Иисуса Христа – «Логосом» с большой буквы. В фонетической оболочке, разумеется, могут быть заключены лишь первые две из указанных форм. Поэтому правка фонетических форм возможна (так как они вариативны по отношению к высшим, например, одно и то же понятие может быть выражено разными словами на одном или различных языках). Иначе дело обстоит с так называемой «высшей критикой», критикой уже самого

содержания текста с его литературной и исторической стороны (*critica altioris sublimior, high criticism*). Она посягает уже не букву, а на дух текста и потому совершенно неприемлема для церковного сознания. Церковное сознание основано на традиции, и поэтому для него совершенно невозможно «поставить свое земное помышление, которое он должен был «пленьять в послушание Христу» (2 Кор 10, 5), «выше» духа священного текста. Предпочтительнее было признать Слово Божие превышающим понимание, нежели профанировать смысл анализом порядка «естественного» происхождения его содержания. Критике могла подвергнуться только буква, и это ее отвлечение от духа, санкционированное апостолом Павлом (2 Кор 3, 6), составляет особенность святоотеческой критической мысли» (Вевюрко, 2013. С. 196).

Иначе дело обстоит с современной критической мыслью. Как утверждает один из ее наиболее радикальных представителей, профессор А.В. Карташев, текстуальная критика есть «процедура вводная, укрепляющая почву под дальнейшими выводами из текста, историческими или богословскими» (*sic!*), в отличие от «дальнейшей стадии критики уже самого содержания текста с его литературной и исторической стороны» (Карташев, 2017. С. 37).

«Точнее было бы назвать текстуальную критику формальной или внешней, а литературно-историческую – материальной или внутренней. Вот тут-то, на грани моментов научно-критического процесса, и остановилась наша восточная и русская богословская наука и еще не перешагнула этого порога, хотя бы, по примеру церкви римской, под руководством официальной библейской комиссии» (Карташев, 2017. С. 37).

Как видим, то, что для церковной традиции является принципиальным моментом, а именно допустимость критики буквы, а не духа и смысла текста, для некоторых современных библеистов является лишь признаком отсталости «восточной и русской» богословской науки по сравнению с тем, что есть в церкви римской. При этом обратим внимание, что за целевую функцию, за абсолют в этом рассуждении берется некий абстрактный «научно-критический процесс», который имплицитно выдается за самоцель в противовес традиционной церковной устремленности на постижение уже заложенных в Откровении смыслов, которые являются настоящей целью. При подобном подходе попытки остаться на обоснованной нами выше точке между критикой текстуальных форм и смысла текста (особенно смысла богословского, ибо это естественно влечет богословские же выводы, то есть библейская критика по Карташеву берет на себя функцию утверждения богословия церкви, исходя из своих умозаключений) выглядят как стремление затормозить «научно-критический процесс». Но здесь как раз будет уместно вернуться на точку зрения более раннюю, более целостную и более уравновешенную, предполагающую текст как вариативную форму неизменного Откровения, а не текст как инструмент для корректировки смысла Откровения учеными-библеистами. Это возможно лишь при восприятии богодухновенных книг в церковном смысле, а именно что они имеют своей целью в конечном итоге сотериологические мотивы и единый источник, а не являются причудливой комбинацией историко-культурных условий и личных особенностей автора. Формула «пророк есть переводчик Божий, а Богу мы не можем приписать погрешности» (Филон. Наград. 3), приемлемая для ранней церкви, «одновременно абсолютизировала содержание Откровения и релятивизировала его форму – так,

однако, что любая критика могла идти только путем уточнения деталей содержания из истории самого же Откровения с полным доверием к целому. Сущностью экзегезы был перевод сжатого в слове Писания смысла в пространное слово проповеди³. Связь между сжиманием слова и ограниченностью его материальных носителей, сегодня все чаще ускользающая от внимания в связи с мнимой надежностью электронных коллекторов информации, тогда все время держалась в памяти: писанный текст представлял собой не более чем экстракт устного, нужный для применения в обучении соборному опыту» (*Вевюрко, 2013. С. 197–198*).

Итак, общий вывод в этой преимущественно теоретической части нашего исследования может быть сформулирован следующим образом:

- 1 Богодуховенность книг Священного Писания (как и его переводов, принятых церковью) в церковной традиции начиная с первых веков христианской эры понималась по их смыслу и духу при принципиальной возможности корректировки буквы (в целях более полного раскрытия или прояснения смысла, духа, но не его редукции или уничтожения).
- 2 Хотя буква принципиально изменяема, существуют лучшие и худшие формы реализации Откровения в текстуальном воплощении. Лучшие формы становятся стандартными (принимаются в канон), остальные используются ситуативно и занимают подчиненное положение.
- 3 Критика смысла (духа) Откровения исходя из аналитического исследования буквы (т. н. «высшая критика») в церковном сознании является недопустимой. Именно этим, а не отставанием объясняется то, что в православной библейской науке «высшая критика» до сих пор не прижилась в той мере, в которой это имеет место в католицизме и особенно протестантизме.

Завершив тем самым теоретическую и подготовительную часть нашего исследования, далее мы переходим собственно к теме работы, а именно встаем перед необходимостью определить степень предполагаемой *богодуховенности Септуагинты, исходя из самого Послания*.

Современные исследования, опирающиеся в первую очередь на текст Послания (здесь нам, в силу нехватки места, придется оставить за скобками ту точку зрения, что ключ к пониманию истории и предназначения перевода лежит в самом тексте Септуагинты скорее, нежели чем в Послании, так как Послание является лишь частью истории принятия Септуагинты, следовательно, необходимо прежде всего сосредоточиться на изучении ее текстуально-лингвистических особенностей (*Benjamin, 2006. P. 47–67*)), предлагают нам два основных варианта:

- 1 Септуагинта, согласно Посланию, является новым Откровением (что соответствует мнению о переводе Филона, Талмуда и всех раннехристианских писателей).
- 2 Септуагинта, согласно Посланию, является творением человеческого разума.

³ «Чтобы Слово сделать понятным, из него необходимо было сперва извлечь речь, чтобы пробиться к истине, к смыслу, и уже свой, субъективный смысл заново превратить в Слово, в иное речение, иную аллегорю до нового вопрошания» (*Неретина, 1994. С. 84*).

Первую точку зрения достаточно убедительно обосновывает *Orlinsky (1975)* и, впоследствии, опирающийся на него *Hacham (2005)*. Она является наиболее распространенной: «Обычным взглядом на назначение письма Аристея является усиление самоидентичности египетской еврейской диаспоры путем сакрализации греческого перевода Торы. Как было показано *Orlinsky*, эта точка зрения подкрепляется лингвистическими и тематическими параллелями между Аристеем и библейскими описаниями дарования Торы» (*Hacham, 2005. P. 1.* – Перевод автора).

Вторую точку зрения наиболее определенно из недавних исследователей формулирует *Scott (2010)*. Он, в частности утверждает, что «резкий контраст с другими сильно эллинизированными еврейскими работами представляет Письмо Аристея, которое представляет Пятикнижие как чисто человеческое творение. Моисей, согласно ему, был наделен огромной силой интеллекта, чтобы составить закон, превосходящий все остальные, но еврейский законодатель не получал прямого откровения или руководства. Вместе с этим и перевод Семидесяти представлен как чисто человеческое достижение. Если Закон и «богодухновенен» для автора Послания, то только в смысле, что опытный разум получает возможность восприятия Божественной мудрости» (*Scott, 2010. P. 1.* – Перевод автора). Как видим, исследователь заходит настолько далеко, что приписывает автору Послания взгляд даже на Тору Моисея как на чисто человеческое творение.

Учитывая, что у данных авторов взгляды на богодухновенность перевода Семидесяти согласно Посланию не находятся в пределах противоречия между «вербальной боговдохновенностью» и участием человека в передаче Откровения, а прямо противоречат друг другу, то есть они приходят к противоположным выводам из анализа одного и того же текста, имеет смысл подробнее рассмотреть их аргументы.

Во-первых, Скотт обращает внимание на то, что при всем уважении к Закону автор Послания никогда не называет его «богодухновенным» (θεοληεύστος). Законодательство названо θεῖος, «божественным» (Ap. 31), что, по-видимому, может указывать на его божественное происхождение, однако Скотт обращает внимание на то, что в прочей эллинистической литературе это слово обычно обозначает нечто принадлежащее Богу, посвященное богослужению, угодное Богу и в каком-то смысле подобное Богу (божественное). Кроме этого, эпитет «божественный» часто применялся в случаях, когда надо было обратить внимание на экстраординарные человеческие достижения. Таким образом он, справедливо указывая на такое словоупотребление во множестве приблизительно современных Посланию источников, смещает акцент на то, что в эллинистическом мире необыкновенные человеческие способности, добродетели и поступки могли быть названы «божественными» без того, чтобы признавать человека прямым «божественным орудием», а просто потому, что все высшие способности имеют своим источником божество. То есть божество наделяет человека высокими способностями, и поэтому результаты действий такого человека необыкновенны, «божественны». Эту логику, казалось бы основанную на тексте, Скотт развивает и далее. В других местах Послания Закон назван «святым» (ἅγιος) (Ap. 45) и «священным» (σεμνός) (Ap. 5, 31, 313), однако Скотт по этому поводу также утверждает, что «никакие из этих эпитетов не исключают сверхъестественного Откровения. В то же время никакие из них не означают

определенно, что книги Писания или учение из них являются богооткровенными» (Scott, 2010. P. 7).

Несмотря на то что автор рассматривает множество источников на протяжении нескольких страниц своего исследования, исходный филологический посыл дает ему возможность лишь сделать этот двусмысленный и почти бессодержательный вывод. То есть, исходя из словоупотребления, мы не можем сказать ни да, ни нет богодухновенности оригинального Закона. Собственно, мы имеем, исходя из этих слов, только лишь гипотезу Скотта, что «божественный», «святой» и «священный» применительно к Торе Моисея носят скорее характер восхваления («превосходный Закон») или атрибуции («закон, посвященный Богу», «говорящий о Боге»). И хотя эта часть его исследования посвящена богодухновенности оригинальных Писаний, следует обратить внимание на эту логику для понимания его выводов относительно природы перевода Семидесяти. Именно этот его, по-видимому, основанный на тексте Послания, но на самом деле проходящий красной нитью имплицитный посыл («не от Бога, а от людей») позволяет ему далее утверждать: «примечательно, что собственно работа по переводу Закона остается чисто человеческими интеллектуальными усилиями в Послании Аристеев» (Scott, 2010. P. 21).

Здесь он также опирается на словоупотребление в Послании, в частности на то, что значительный акцент в нем делается на природных способностях и образованности толковников. И действительно, в тексте мы видим такие их характеристики, как «особенно добродетельной жизни, сведущих (ἐμπειροῦς) в своем законе» (Ap. 32), «отличающихся образованностью и знатностью рода, которые приобрели навык не только в иудейской литературе, но тщательно позаботились и об изучении греческой» (Ap. 121), «отличающихся от других своим образованием и разумом» (Ap. 124), «праведных и мудрых» (Ap. 125). Все это, как и довольно значительное количество толковников – по шести от каждого колена, необходимо для того, «чтобы, достигнув согласия по большинству и получив точный перевод, мы положили (его) на видном месте» (Ap. 32).

Это абсолютно понятные характеристики, учитывая, что речь идет о переводе очень важных как для Птолемея, так и для иудеев (и александрийских, и иерусалимских) книг. Но, разумеется, то, что переводчики должны быть образованны и мудры, не может являться опровержением божественного вдохновения, осенившего их человеческий труд. Интересно, что далее Scott приходит к еще более радикальным выводам: он утверждает, что в Послании «даже Откровение Моисею на горе Синай выглядит скорее фигурой или метафорой» (Scott, 2010. P. 28). Здесь мы снова возвращаемся к исходному посланию Скотта: никакое Откровение, даже Моисеево, в Послании не рассматривается как божественное откровение, потому что выражения, в которых говорится о даровании Закона и его александрийском переводе, акцентируются скорее на человеческой стороне процесса; а там, где употребляются термины, относящиеся к сверхъестественному, это можно отнести к метафорам и фигурам речи. Пройдя вместе с данным исследователем по пути используемых в Послании конкретных слов и выражений, мы можем сделать вывод, что этот метод во многом бесплоден. Да, в Послании нет того явного акцента на богодухновенность Септуагинты, как в той версии предания о переводе Семидесяти, которую использует Филон, но

необходимо иметь в виду адресата Послания. А ведь это, по мнению большинства авторитетных исследователей, эллины⁴.

Неудивительно тогда, что автор Послания использует язык и методы объяснения предпринятия перевода, могущие убедить в значимости Септуагинты и иудейской религии именно греков, для которых был более значим акцент на образованности и мудрости толковников, чем упоминания об инспирации Закона Моисея и перевода Семидесяти локальным для них иудейским божеством. Но вопрос: считал ли сам автор Послания перевод плодом чисто человеческих усилий? Возможно, Послание Аристея, как и большинство апологетических работ, приспособиваясь к особенностям неподготовленной к полному принятию истины аудитории, имеет и более глубокие слои, указывающие на понимание процесса перевода самим автором? Tcherikover (весьма осторожно), Orlinsky и Nacham (вполне определенно), а также косвенно Honigman (2003. P. 53–59) утверждают, что да. Tcherikover (1958. P. 74) и Orlinsky (1975. P. 98–99) объясняют разделение семидесяти двух переводчиков между двенадцатью коленами тем, что в них таким образом оказывается представлен весь Израиль, и для того, чтобы напомнить о даровании Торы у горы Синай (Orlinsky). Однако возможно, что не только двенадцать колен, но и все число переводчиков – 72 старца – имеет ключевое значение. Это число представляет собой вариант семидесяти старейшин, обычное число руководителей израильского народа (ср. Исх. 24, 1, 9; Числ. 11, 16). Используя это число, автор Послания намекает на эти ветхозаветные отрывки, чтобы уравнивать авторитет 72 толковников с авторитетом тех 72 пророчествовавших у скинии старейшин, поддерживавших Моисея.

Honigman вслед за Orlinsky также обращает внимание на эту неявную структуру самого нарратива Послания, которую она назвала «Парадигма Исхода» (в противовес «Александрийской парадигме» – более явной структуре повествования). Так, в «Парадигму Исхода» входят освобождение иудейских пленников Птолемеем, избрание шести старцев из каждого колена Израиля (во времена перевода колена уже не могли иметь того значения, которое они имели при Моисее, но это тем более указывает на символизм

⁴ Наиболее полную подборку вариаций такого мнения приводит *Tcherikover (1958)*: «Новейшие исследователи обычно считают Письмо Аристея типичной работой иудейской апологетики, преследующей цели самообороны и пропаганды и направленной на греков. В 1903 году Friedländer писал, что прославление иудаизма в Письме было не более чем самообороной, хотя «книга ни называет противников иудаизма по имени, ни даже признает собственное стремление отразить прямые атаки». Stein видит Письмо как особый вид защиты, который использует дипломатическую тактику, и Tramontano также говорит об «апологетической и пропагандистской тенденции». Vincent характеризует его как «маленькую апологетическую повесть, написанную для египтян (т. е. для греков, живших в Египте). Pfeiffer говорит: «эта причудливая история о происхождении Септуагинты есть лишь предлог для защиты иудаизма против его языческих хулителей, для превознесения его благородства и авторитета и для стремления обратить в него греков». Schürer классифицирует это Письмо как «иудейскую пропаганду в языческой маскировке», которая направлена на языческого читателя для того, чтобы пропагандировать иудаизм среди язычников. Andrews также считает, что роль грека была использована автором Письма для «усиления аргументации для неевреев». И даже Gutman, который справедливо признает, что письмо возникло «из внутренней потребности образованного иудея», видит в нем «сильное средство для еврейской пропаганды в греческом мире».

и важность этого момента) и публичное представление Закона на греческом языке иудейской общине Александрии (*Honigman, 2003. P. 53–63*).

Впоследствии эта идея о переносе ядра книги «Исход» в Послание в качестве скрытого смысла, понятного только посвященным, была позаимствована Nacham. Последний разделяет взгляд на Послание как на идеологическую комбинацию двух интенций: всецелая преданность иудаизму и единому Богу и одновременная вовлеченность в эллинистическую культуру и философию. Эта идеология составлена из множества мельчайших деталей, и их наложение формирует целостную картину. Чрезвычайно значимой чертой мировоззрения автора Послания, по мнению Nacham, является возвышение и освящение авторитета Септуагинты. Эта тенденция очевидна во множестве деталей, которые уже были ранее отмечены Tcherikover и Orlinsky. Во-первых, этот перевод получил признание всех важнейших институтов иудаизма: признание палестинских иудеев представлено первосвященником Елеазаром, который лично выбрал толковников и уполномочил их на перевод, а также собственно толковниками. Александрийская община также признала перевод (Ap. 308–311), так же как израильтяне во главе с семьюдесятью старейшинами подтвердили свою верность Закону Моисея (Исх. 19, 7–8; 24, 3, 7). Но то, что интересует нас в связи с предметом нашего исследования, – авторитет Септуагинты, согласно Посланию, получает также божественное подкрепление. В противоположность предыдущим неудачным попыткам перевести части Закона на греческий и опубликовать в своих произведениях, чьи авторы были наказаны Богом за это (Ap. 313–316), новый перевод был успешным и был принят и одобрен всеми. Кроме этого, множество намеков и выражений указывают на огромную значимость перевода, который во всем равен оригиналу. Так, александрийские иудеи приняли перевод и запретили любые изменения и дополнения (Ap. 311–312) подобным образом, как это было сделано во Второзаконии (4, 2; 13, 1). Наконец, сам царь Птолемей был изумлен содержанием книги и признал святость перевода: «Вся книга была прочитана ему вслух, и он весьма изумился духу законодателя. И он сказал Димитрию: «Как это никто из историков или поэтов не подумал когда-либо посвятить хотя бы слово столь чудесному деянию?» И Димитрий ответил: «Потому что Закон свят и исходит от Бога. И некоторые из имевших намерение прикоснуться к нему были поражены Богом» (Ap. 312–313), а также «он поклонился и повелел, чтобы с книгами обращались с великою тщательностью и чтобы их хранили как святыню» (Ap. 317–318). Прочие детали также выявляют такую настроенность автора на укрепление авторитета Септуагинты, вплоть до превосходства данного перевода над оригиналом (*Tcherikover, 1958. P. 74–75; Orlinsky, 1975*).

Таким образом, основываясь на анализе не отдельных слов, а более крупных структур Послания, эти авторитетные авторы приходят к выводу, противоположному выводу Скотта или как минимум значительно дополняющему и углубляющему его видение. Само намерение автора Послания возвысить авторитет Септуагинты как в среде греков, так и в среде иудеев необходимым образом (в логике самого Послания) ведет к ссылкам на божественное происхождение перевода. Это достигается путем явных параллелей с дарованием Торы Моисею, избранием семидесяти старцев, принятием перевода иудейским народом, указанием на его строжайшую охрану и даже признанием священности языческим царем, новым фараоном – царем Птолемеем. При этом более очевидный слой повествования

– апология Септуагинты для греков – действительно использует культурные коды тогдашнего эллинистического мира, но при этом имплицитно вводятся сюжеты, делающие перевод авторитетным в иудейских общинах. На это также обращает внимание в своем исследовании *De Crom (2008. P. 151)*, предлагая двухсоставную структуру авторитетности перевода Семидесяти: авторитетность для греков и авторитетность для иудеев.

Общий вывод заключается в том, что, хотя словоупотребление в Послании Аристея не дает нам явных указаний на богодухновенность перевода (на что справедливо указывает Скотт), отдельные детали и выражения, а также явные параллели с книгами Исход и Второзаконие указывают на то, что автор считал Септуагинту новым Откровением, равным, а возможно, и превосходящим Синайское откровение (возможно, потому, что Синайское откровение было дано одному народу на его языке, а Александрийское – не только иудейской грекоязычной диаспоре, а всему эллинистическому миру на общем для всех образованных народов языке. Фактически такой взгляд на значимость Септуагинты подтвердился с началом христианской эры, с момента ее рецепции христианскими общинами как из иудеев, так и из язычников). В то же время необходимо еще раз отметить, что наиболее явный аргумент отдельных версий предания о переводе Семидесяти (как раннехристианских, так и иудейских) в пользу ее богодухновенности, а именно чудесное совпадение переводов при изолированном труде толковников, не находит отражения в Послании.

В то же время, учитывая подготовительную (теоретическую) часть настоящего исследования, а именно выводы о единстве и всеобщности Откровения, которое может принимать достаточно гибкие текстуальные формы при соответствии смыслу самого Откровения, можно сделать следующий вывод: совокупность упоминаний в Послании о примечательном согласии толковников в процессе перевода, а также быстром и (согласно Посланию) безоговорочном принятии перевода Семидесяти как заказчиком (языческим царем Птолемеем Филадельфом), так и иудейской общиной Александрии (а в лице самих толковников – и палестинскими иудеями) может в устах автора Послания говорить о некоем чудесном смысловом единстве этого текста, имеющем не форму просто консенсуса переводчиков (в таком случае указанный срок перевода даже Пятикнижия – 72 дня – был бы еще более невероятным при совместной работе, чем при изолированной, ибо согласование результатов перевода важнейшего для иудеев текста толковниками могло занять годы, как нам известно из истории современных переводов Писания), а некоего нисхождения общего логоса (смысла) более высокого уровня в новую текстуальную форму – Септуагинту, что мы и осмелимся в рамках настоящего исследования назвать «боговдохновенностью» данного конкретного текста.

Литература

Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – 976 с.

Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. – М., 2017. – 113 с.

Князев А. О богодухновенности Священного Писания // Православие и Библия сегодня: Сб. статей. – Киев, 2006. – С. 51–90.

Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. – М., 1994.

Benjamin G. Wright III, "The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint" // Bulletin of the International Organisation of Septuagint and Cognate Studies 39 (2006), pp. 47–68.

De Crom, D. The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. January, 2008, 17, pp. 141–160.

Hacham, N. The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? // Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period. Feb 2005, Vol. 36 Issue 1, pp. 1–20.

Honigman, S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. New York: Routledge, 2003.

Orlinsky, H. M. The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators // HUCA 46 (1975), pp. 94–103.

Scott, I. W. Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas // Journal for the Study of Judaism; 2010, 41 1, pp. 1–28.

Tcherikover, V. The Ideology of the Letter of Aristeas The Harvard Theological Review, 1958, Vol. 51, Issue 2, pp. 59–85.

Hierodiascon Feofan (Dmitrii A. Fedoseev)

Postgraduate Student, Department of Biblical Studies, Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies

Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035 Moscow, Russian Federation

E-mail: 77330@mail.ru

The Authority of the LXX in aspect of it`s Divine Revelation according to The Letter of Aristeas

This article provides a thorough analysis of the indications of the Divinity of the LXX in the presentation of the Letter of Aristeas as the earliest known source about this event. The analysis is made both in the aspect of the author's intended goals of the Letter, and with the involvement into the analysis of individual words, expressions and hints in the text of the Letter, as well as taking into account the historical and cultural environment. The author makes the conclusion that despite the absence of direct indications of the Divine Inspiration (for example, as in "De Vita Mosis" by Philo), there are many indications that the author of the Letter considers the translation rather the fruit of Divine revelation, comparable to Sinai, than simply the result of human efforts, which further reinforces the authority of the Septuagint. In addition, as a necessary preparatory work, the author made a detailed analysis of possible criteria for the inspiration of the sacred text, an analysis of the mythological element in Tradition in relation to the results of modern biblical science, and also considered the issues of sacralization of the letter of the text and its spirit.

Keywords: Septuagint, biblical Studies, LXX, Letter of Aristeas, Hellenistic, Judaism, Ptolemy.

References:

Benjamin G. Wright III, "The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint". *Bulletin of the International Organisation of Septuagint and Cognate Studies*, 2006, no. 39, pp. 47–68.

De Crom, D. The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, January, 2008, no. 17, pp. 141–160.

Hacham, N. The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period*, Feb 2005, Vol. 36, Issue 1, pp. 1–20.

Honigman, S. *Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. New York: Routledge, 2003.

Kartashev A.V. *The Old Testament Biblical criticism*. Moscow, 2017, 113 p. (in Russian)

Knyazev A. On the inspiration of Holy Scripture // *Orthodoxy and the Bible today: Sat. articles*. Kiev, 2006, pp. 51–90.

Neretina S. *Word and text in medieval culture*. Moscow, 1994.

Orlinsky, H.M. The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators. *HUCA* 1975, no. 46, pp. 94–103.

Scott, I. W. Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas. *Journal for the Study of Judaism*, 2010, Vol. 41 issue 1, pp. 1–28.

Tcherikover, V. The Ideology of the Letter of Aristeas. *The Harvard Theological Review*, 1958, Vol. 51, Issue 2, pp. 59–85.

Vevurko I.S. *Septuaginta: the Greek Old Testament in the History of Religious*. Moscow: Moscow State University Publishing, 2013, 976 p. (in Russian).