

---

СЕПТУАГИНТА МЕЖДУ СВИДЕТЕЛСКИЯ РАЗКАЗ  
И ЛЕГЕНДАТА: ДВЕ АНТИЧНИ ВЕРСИИ  
ЗА СЪЗДАВАНЕТО НА ЕДИН ПРЕВОД

ДРАГОМИРА ВЪЛЧЕВА

*Катедра по класическа филология*

*Драгомира Вълчева. СЕПТУАГИНТА МЕЖДУ СВИДЕТЕЛСКИЯ РАЗКАЗ И ЛЕГЕНДАТА: ДВЕ АНТИЧНИ ВЕРСИИ ЗА СЪЗДАВАНЕТО НА ЕДИН ПРЕВОД*

Така нареченото *Писмо на Аристей* е съставено през II в. пр.Хр. от елинизиран еврейски автор в Александрия. То претендира, че е свидетелски разказ за обстоятелствата, при които бива създаден старогръцкият превод на еврейското *Петокнижие*, известен като *Септуагинта*. Два века по-късно Филон Александрийски разгръща Аристеевия наратив, като добавя към него чудотворен елемент, с цел да легитимира *Септуагинта* като превод, вдъхновен от самия Бог. Тъй като съдържа първото запазено описание на конкретен преводен процес, в последните години *Писмото на Аристей* влиза в полезрението на преводаеведите. При все това дори в авторитетни научни публикации се наблюдава известно объркване относно точните компоненти на легендата, погрешно приписвани на една или друга версия. Целта на настоящата студия е да предостави български превод на двата антични откъса, поставени в съответния исторически контекст и придружени с обзор на легендата през вековете. В заключение се изказва твърдението, че двете версии отразяват два различни възгледа за превода на свещени текстове, които според нас могат да бъдат отнесени към дихотомията на Йероним „преводач/пророк“ – патристично съответствие на Цицероновото „преводач/оратор“.

**Ключови думи:** *Септуагинта*, Аристей, Филон Александрийски, превод на свещени текстове, преводач/пророк

Composed in the second century BC by a Hellenized Alexandrian Jew, the so-called *Letter of Aristeas* purported to be a witness account of the circumstances in which the Greek translation of the Hebrew *Pentateuch*, known as the *Septuagint*, was made. Two centuries later, Philo of Alexandria elaborated upon Aristeas' narrative, adding to it a miraculous element in order to legitimize the *Septuagint* as a divinely inspired work. Since the *Letter of Aristeas* is probably the first extant account of an actual translation process, in recent years it has received attention from the scholars in Translation Studies. Yet, one can observe, even in authoritative publications, a confusion regarding the exact components of the legend, erroneously ascribed to one or another version. Therefore, the aim of this paper is to provide a Bulgarian translation of the two ancient accounts, explained in their historical context and followed by an overview of the legend's development through the centuries. In conclusion, it is argued that these versions reflect two different approaches to the translation of sacred texts, which, in our view, can be related to the Jerome's dichotomy "interpres vs. vates", a patristic counterpart of the Ciceronian "interpres vs. orator".

**Keywords:** The *Septuagint*, Aristeas, Philo of Alexandria, translation of sacred texts, interpres/vates

## 1. Два антични откъса и една легенда

Наблюдението, че древните гърци не са намирали за нужно да превеждат чужда литература на своя език, се опровергава от едно-единствено, но затова пък ярко изключение. Всеизвестна е легендата за седемдесет и двамата еврейски мъдреци, които през III в. пр.Хр. превели *Петокнижието* на гръцки език по поръчка на Птолемей II Филадельф, владетеля на египетското елинистическо царство. По силата на някакво случайно или нарочно съвпадение преводът бил завършен за седемдесет и два дена и по-късно се утвърдил под името *Септуагинта*. По-малко известен е фактът, че началното ядро на тази история се съдържа в т.нар. *Писмо на Аристей* – произведение на юдейската александрийска книжнина от II в. пр.Хр. Два века след Аристеевото свидетелство Филон Александрийски включва в съчинението си *Животът на Моисей* своя версия на разказа, видоизменяйки някои детайли, с цел да легитимира *Септуагинта* като превод, вдъхновен от самия Бог.

Оформено като свидетелски разказ, *Писмото на Аристей* векове наред се възприема като напълно достоверен източник. Макар че Ренесансът развенчава неговата историчност, то не престава да бъде обект на интерес за теолозите, библеистите и тълкувателите на *Стария завет*. Поради това че съдържа сравнително подробен разказ – а както изглежда, и първия по рода си, – в който се описва конкретен преводен процес, в последните десетилетия *Писмото* е забелязано и от преводачите. Вървейки ръка за ръка с версията на Филон, то се коментира в трудове по история на превода и откъслечно

се помества в антологични сборници<sup>1</sup>. Важността на двата разказа за преводознанието, съчетана с обстоятелството, че дори в авторитетни научни публикации се наблюдава известно объркване относно точните компоненти на легендата, погрешно приписвани на една или друга версия<sup>2</sup>, определя целта на настоящия текст: да предостави български превод на двата антични откъса, поставени в минимален културно-исторически контекст, да проследи развоя на легендата през вековете и в заключение да направи опит за обвързване на темата с преводните концепти на античните теоретици.

## 2. *Септуагинта* в контекст<sup>3</sup>

*Библията* заема особено място в историята на явлението превод не само заради огромния брой езици – близо 2000, на които е преведена. Освен че е най-превежданият текст на всички времена, тя е един от най-ранните литературни паметници, които биват усвоени в чужда културна среда чрез междуетиков пренос, при това странично засвидетелстван още в самия си зародиш. Първите преводи на еврейското *Писание* датират от предхристиянската епоха. Те са направени за литургичните нужди на самите юдейски общности, тъй като с течение на времето библейският староеврейски език (класически иврит) бил станал трудноразбираем за техните членове. Най-ранни са т.нар. таргуми – преводи и тълкувания на арамейски език, тогавашната лингва франка в Леванта и Месопотамия, появили се към средата на първото хилядолетие пр.Хр., първоначално само в устен вид. Погледнато в историческа перспектива, далеч по-влиятелни ще се окажат версиите на старогръцки език (елинистическо койне) от времето на елинизма, чиято съвкупност е известна под събирателното име *Септуагинта*. Макар и създаден със съвсем различна цел, от евреи и за евреи, с оглед на последвалата го съдба старогръцкият превод ще придобие мащабите на цивилизационен акт, довел до вграждането на юдейско-християнския компонент в културната история на Европа.

Донякъде подвеждащо, названието *Септуагинта* се употребява в по-широк и в по-тесен смисъл. В по-общата си употреба то се среща от II в. насетне и бележи гръцкия *Стар завет* в неговата цялост, с други думи, множество елинистически версии, продукт на четиривековен преводен процес, който протича между III в. пр.Хр. и I в. сл.Хр. Тези версии съвсем не са единни. Установено е, че преводните им техники се движат от пълен буквализъм до парафраза не само от книга в книга, но и в рамките на една и съща книга.

---

<sup>1</sup> Вж. van Hoof 1991: 12–13; Ballard 1992: 31–33; Delisle, Woodsworth 1995: 163; Robinson 2002: 4–6, 12–14; Weissbort, Eysteinnsson 2006: 23–24.

<sup>2</sup> Мишел Балар например погрешно слива двата разказа в един, определяйки *Писмото на Аристей* като част от произведението на Филон (Ballard 1992: 31).

<sup>3</sup> Прегледът по-долу се основава на Marcos 2000 и Harl, Dorival, Munnich 1988.

В определени трудно датируеми моменти към преводния корпус се добавят нови старозаветни книги, които нямат еврейски аналог, било защото от самото начало са написани на старогръцки, било защото впоследствие са отхвърлени от еврейския канон (*Премъдрост Соломонова, Макавейските книги, Първа книга на Ездра, Иудит, Товит, Варух, Псалтир*). Към други еврейски книги (*Естир, Даниил, Иеремия*) са направени гръцки допълнения. Освен това еврейският оригинал претърпява редица промени, що се отнася до заглавията и последователността на отделните книги, както и в подредбата на текста като цяло.

Началото на християнската епоха превръща *Септуагинта* в превод, чието влияние далеч надхвърля първоначалния му замисъл. Преди всичко това е вариантът на *Библията*, който чрез пророчествата за идването на Месията служи за евангелическата подготовка (*praeparatio evangelica*) на прозелитите преди покръстването им в християнската вяра. Това е *Библията*, която, в една или друга рецензия, познават и цитират авторите на *Новия завет*, ранните християнски писатели и църковните отци. В източноправославната традиция влиянието на тази *Библия* се простира и до днес, тъй като тъкмо от нея, а не от еврейския оригинал, са направени преводите на редица говорими езици. Някои от тези късноантични и средновековни преводи (на арменски, грузински, готски и старобългарски) стоят в началото на съответните национални literaturi, като за изготвянето им се създават специални азбуки. По-различна е съдбата на *Септуагинта* в живота на Западната църква. През II в. в Северна Африка вече се разпространяват латински преводи на *Стария* и *Новия завет*, направени от старогръцки. Тази стара латинска версия (*Vetus Latina*) не е хомогенна, а резултат от множество ревизии, покриващи времето до края на IV в., когато свети Йероним предприема нов латински превод (т.нар. *Вулгата*) направо от еврейския оригинал (ок. 390–405 г.). *Вулгата* измества *Vetus latina* едва през VII–VIII в., но все пак последната продължава да се използва за книгите, за които Йероним не е разполагал с еврейски източник. Самата *Вулгата* запазва доста материал от нея<sup>4</sup>.

Отделно от това *Септуагинта* е важна за тексткритиката и екзегетиката на самата еврейска библия, тъй като осветлява етапи, предхождащи каноничния *Masoretски textus receptus*, добил окончателния си вид от VI в. насетне. Това важи с особена сила след откриването на свитъците от пещерите край Мъртво море (при Кумран през 1947 и при Нахал Хевр през 1953 г.), които

---

<sup>4</sup> Хронология на преводите, направени от гръцката *Септуагинта*: латински (стара латинска версия – *Vetus Latina*, II–IV в.), коптски (II–IV в.), готски на Вулфила (ок. 383 г.), арменски на Месроп (410–414 г.), грузински (V в.), етиопски (IV–VI в.), сирийски (VI в.), старобългарски (IX в.) (Marcos 2000: 346–361; Harl, Dorival, Munnich 1988: 330–333). Има предположения, че през IV в. е съществувала и версия на езика на траките (срв. Mihailov 1981).

разкриват еврейски текстови варианти, отсъстващи от *Масоретския текст*, но съвпадащи със *Септуагинта*. Не на последно място, чрез първите гръцки преводи до нас достига значителна по обем апокрифна книжнина, която не присъства в еврейския канон.

В своя по-тесен и първичен смисъл названието *Септуагинта* е свързано само със зародиша на гръцките преводни версии. Текстуалните изследвания и външните свидетелства се пресичат в твърдението, че първоначално е преведена само еврейската *Тора*, т.е. *Петокнижието*, което съдържа старозаветните книги *Битие*, *Изход*, *Левит*, *Числа* и *Второзаконие*. Днес за безспорни се смятат единствено времето и мястото на извършване на този превод. Лингвистичният анализ на най-старите запазени фрагменти сочи към елинистическото койне, което се използва през III в. пр.Хр. в Александрия – града, основан през 331 г. пр.Хр. от Александър Македонски. Историческите данни подкрепят тази възможност. Още при първите владетели от династията на Птолемеите, Александровите наследници на престола на египетското царство, в страната се забелязва значителна еврейска общност, която наброява около 200 000 души, половината от тях живеещи в Александрия. Близко е до ума, че тези елинизирани евреи са имали нужда от превод на *Моисеевия Закон* за своите култови и образователни цели. Свидетелствата на лингвистиката и историографията потвърждават част от информацията, която ни дава *Писмото на Аристей*, най-ранният външен извор за генезиса на *Септуагинта*.

### 3. Версията на Аристей

В съвременните издания *Писмото на Аристей* е разделено на 322 кратки параграфа, като описанието на преводния процес, чийто български превод следва по-долу, заема незначителна част (параграфи 301–317) от общия му обем. Тази несъразмерност изпъква още по-отчетливо, ако се вземе предвид неравната структура на творбата, усложнена от няколко пространни дигреси, които възвиват встрани от основната повествователна линия. Поставен в изолация, преведеният откъс рискува да бъде прочетен непълноценно и това налага да се предговори с резюме на цялостното съдържание.

Разказът се води от гърка Аристей, който представя себе си като висш савовник в двора на цар Птолемей. В началото стои увод, оформен като писмо, в което Аристей се обръща към брат си Филократ и излага намерението си да му разкаже за своето пратеничество в Юдея (параграфи 1–8). Първото, което съобщава разказвачът, е, че в негово присъствие библиотекарят Деметрий Фалерски е докладвал на царя за липсата на юдейския Закон от царската библиотека и за нуждата от превод, който да запълни тази липса (9–11). Птолемей издава постановление за освобождаването от робство на 100 000 юдейски военнопленници, доведени в Египет от баща му, а и в по-стари времена (12–27). Впоследствие се цитират дословно три документа: писмен доклад

на Деметрий до царя, в който отново се съобщава за липсата на Закона и се предлага да се напише писмо до върховния жрец на Юдея с молба да изпрати преводачи (28–34); писмо, в което Птолемей известява върховния жрец Елеазар за освобождаването на пленниците и го моли да му изпрати преводачи, по шест души от всяко юдейско племе (34–40); писмо на Елеазар до Птолемей, в което се разяснява по какъв начин са избрани преводачите, последвано от списък с имената им (41–51). Следват няколко обширни отклонения: описание на изпратените от царя подаръци (златна маса и ритуални съдове за йерусалимския храм, изработени от злато, сребро и пет хиляди скъпоценни камъка) (51–83); пътуването на посланиците Андрей и Аристей до Йерусалим, преплетено с описание на града, страната и Йерусалимския храм (83–120); похвала за качествата на избраните преводачи (старейшини с благородно потекло, притежаващи едновременно юдейско и гръцко образование; запознати с тънкостите на Закона; опитни изпълнители на посланически мисии; добри събеседници с умерен характер) (121–127); алегорично тълкуване на еврейския Закон от страна на Елеазар чрез отговори на въпроси, които му задава Аристей (128–172). Тук разказът се връща към главната си нишка и проследява пристигането на преводачите в Александрия. Приети незабавно от царя, те му връчват изкусно изработени пергаментови свитъци, съдържащи препис на еврейския Закон със златни букви. Царят се покланя пред свитъците и възлага на служителя си Доротей да поеме грижата за гостите според местния им обичай (173–186). Идва ред на най-обширното отклонение: пресъздава се пир, продължил седем нощи, по време на който царят задава на всеки от седемдесет и двамата гости въпроси – главно за принципите на доброто управление, и получава от тях находчиви отговори, неизменно завършващи с позоваване на Бог. Аристей подчертава, че е предал целия разговор с най-голяма точност, понеже е използвал наличен в публичните архиви запис (187–300). Преводачите се оттеглят на близкия остров, за да извършат превода, който впоследствие бива прочетен пред общността на александрийските евреи и пред царя. (301–317). Птолемей се сбогува с преводачите и ги отправя с богати дарове (318–321). Разказът се окръгля със заключителни думи на Аристей към Филократ (322).

### *Писмо на Аристей, 301–317<sup>5</sup>*

*301. Три дена по-късно Деметрий събра мъжете, мина по дългия седем стадия вълнолом, който водеше към острова, прекоси моста и се отправи към северната част. В една къща, която бе построена край морския бряг, великолепно обзаведена и разположена на тихо място, той свика събрание на мъжете и ги подкани да се заемат с превода, за който имаха на разполо-*

---

<sup>5</sup> Преводът от старогръцки е направен по Aristeas 1914.

жение всичко необходимо. 302. Те започнаха да работят, като съпоставяха и съгласуваха помежду си всяко нещо, а добре съгласуваният текст се записваше от Деметрий. 303. Заседанията им продължаваха до деветия час на деня. После бяха свободни да се занимават с телесните си нужди, като всичките им изисквания бяха щедро задоволявани. 304. Освен това в изпълнение на царската заповед Доротей всеки ден приготвяше за тях същото, което приготвяше и за царя. На разсъмване те ежедневно отиваха в царския двор и след като отправяха приветствия към царя, връщаха се на своето място. 305. Отправяха молитва към Бога, като измиваха ръцете си в морето, какъвто е обичаят на всички юдеи, и се заемаха с четене и разясняване на всяко нещо. 306. Аз ги запитах по каква причина мият ръцете си преди молитва, а те ми обясниха, че тъй като всички дейности се извършват чрез ръцете, по този начин свидетелстват, че не са извършили нищо лошо. Така прекрасно и благочестиво те обвързват всеки свой жест със справедливостта и истината. 307. И тъй, както вече казахме, те се събираха всеки ден на онова място, уютно с покая и обилната си светлина, и работеха по поставената цел. Случи се така, че преводът бе завършен за седемдесет и два дена, сякаш по някакво нарочно съпадение.

308. След края на делото Деметрий събра юдейската общност на мястото, където беше извършен преводът. Прочете го пред всички в присъствието на преводачите, които бяха приети от общността с голяма почит, сякаш бяха сторили голямо благодеяние. Същата почит бе оказана и на Деметрий, когото юдеите помолеха да препише целия Закон и да го предаде на водачите им. 310. След като свитъците бяха прочетени, свещениците, по-възрастните преводачи и юдеи, а също и водачите на общността се изправили и казаха: „Тъй като преводът е направен добре и благочестиво, а и точно във всяко отношение, редно е да остане такъв, какъвто е, и да не се извършват никакви преправки“. 311. Понеже тези думи бяха посрещнати с всеобщо одобрение, те наредиха да бъде изречено проклятие по техния обичай срещу всеки, който би преправял превода, като добавя, изпуска или размества написаното по какъвто и да било начин. И правилно постъпиха, за да остане този превод траен и непроменен завинаги.

312. Когато царят беше известен, той се зарадва много, понеже начинанието му явно бе приключило успешно. Цялата книга бе прочетена и пред него. Той твърде много се възхити от разума на законодателя и попита Деметрий: „Защо ли на никого от историците и поетите не е хрумнало да спомене за едно толкова велико дело?“. 313. А Деметрий отговори: „Защото това законодателство е свято и боговдъхновено. Някои от понечилите да го сторят били поразени от Бог и се отказали“. 314. И наистина, Деметрий бил чул Теопомп да разправя, че когато се канел да включи в историята си част от по-ранния и ненадежден превод на Закона, той получил разстройство на разсъдъка, което продължило повече от трийсет дена. Когато почувствал

облекчение, помолил се на Бог да му изясни причината за това произшествие. 315. Било му явено насън, че с прекомерното си любопитство желаел да разкрие божии неща пред обикновени хора. Тогава той се отказал и здравето му било възстановено. 316. „Също така – добави Деметрий – научих и от Теодект, трагическия поет, че когато се готвел да внесе в своя драма нещо от написаното в Книгата, получил катаракти на очите. Като се досетил по каква причина го е сполетяло това, той дни наред се молил на Бог и накрая оздравял“. 317. Както казах по-горе, царят научил тези неща от Деметрий и изпълнен с почит, заповядал книгите да бъдат обградени с големи грижи и благочестиво пазени.

Както се вижда, *Писмото на Аристей* претендира да е свидетелски разказ, но доколко достоверен е той? Специалистите по темата се въздържат да отговорят на този въпрос, преди да са отговорили на въпроса за целта на съчинението. Днес се приема единодушно, че целта на *Писмото* е пропагандна и апологетична (Harl, Dorival, Munnich 1988: 43). При това пропагандата и апологията работят, както е присъщо на елинизираниите юдейски автори, едновременно в две посоки: от една страна, възхвалява на юдеите, на тяхната религия и на техния Закон, на първожреца и старейшините преводачи, получили извънредно ласкав прием в александрийския царски двор, от друга страна, прославя на Птолемеевото управление. Следователно *Писмото* не може да бъде достоверно свидетелство нито за историята на гръцкия превод на *Тората*, нито за възприетите от преводачите стратегии. Единственото, което ни съобщава то, е, че по времето, когато е било написано, вече е съществувал гръцки превод и че авторитетът на този превод е трябвало да бъде утвърден (Wasserstein 2006: 25).

И все пак не всичко в *Писмото* е чиста фикция. Както беше споменато, езиковите проучвания на гръцкото *Петокнижие* потвърждават времето и мястото на превода – III в. пр.Хр., Александрия. Управлението на Птолемей II Филаделф (285/2–246), към което отправя Аристей, се вписва безпроблемно в тези параметри. Лексикографските анализи показват наличието на хронологически хомогенна лексика, която оразличава *Петокнижието* от останалите библейски книги, а това се съгласува с единния акт на превода, описан от Аристей. Оттук нататък започва разминаването. Един от участниците в разказа, прочутият философ Деметрий Фалерски, не е могъл да бъде главен библиотекар при Птолемей II, тъй като бил изпаднал в немилост (и според Диоген Лаерций умрял от ухапване на змия), след като подкрепил друг от синовете на Птолемей I Сотер за приемник на царския престол. Някои споменати в писмото реалии – обозначението на еврейската общност като *politeuma* и придворната длъжност „началник на телохранителите“ (*archisomatophylax*) – са явни анахронизми, проектирани един век назад спрямо появата си. Обратно, дванайсетте юдейски племена, от които според Аристей били избрани

по шестима преводачи, са останка от много далечно минало (Hart, Dorival, Munnich 1988: 57–58, 73; Honigman 2003: 88, 100, 129). Тези несъответствия ни принуждават да не приемаме за чиста монета и останалите факти, свързани с превода, освен ако не бъдат потвърдени от нови открития или нови изследователски подходи.

Такъв подход напоследък предлага Силви Хонигман (Honigman 2003). Тя смята, че въпросът за достоверността на *Писмото* трябва да се преразгледа в ключа, който задават жанровите условности на творбата. Досегашните изследвания, твърди Хонигман, страдат от хроничния недостатък да поместват писмото в отделна категория с етикет „юдейско-елинистическа книжнина“. Така то изпада вън от обсега на светлината, която хвърлят последните находки на класическите филолози в областта на елинистическата литература. Преди всичко трябва да се има предвид, че *Писмото на Аристей* съвсем не е писмо. Макар че започва и завършва с обръщение към фиктивен адресат, то не съдържа обичайните епистоларни формули, характерни за писмовния жанр. За първи път е наречено така едва в ръкопис от XIV в., при все че самият му автор двукратно го назовава „диегесис“, т.е. прозаичен разказ. Според класификацията на античните граматични разказите биват три вида: исторически, митологически и политически. Предавайки събития от съвремението на своя автор, творбата се самоопределя като исторически разказ, което я вписва в жанра на елинистическата историография. Реторическите орнаменти, които разколебават съвременното ни усещане за истинност, всъщност са били използвани от тогавашните историци, както сочат най-новите проучвания, тъй като с цел да укрепят достоверността на техните истории. В *Писмото на Аристей* елинистическата реторика присъства на много нива: в кръговата композиция, в стремежа към стилистично и тематично разнообразие (poikilia), в смесването на различни жанрове. Несъразмерното съотношение между основния наратив (9–51, 301–321) и много по-обемистите отклонения (51–300) е водело до усъмняване коя всъщност е темата на *Писмото*. Принципът на кръговата композиция не оставя място за съмнение, че темата е преводът. В същата посока – утвърждаване истинността на разказа – действа и принципът на разнообразието и жанровата пъстрота. Всяко отклонение има паралел в определено подготвително реторическо упражнение (progymnasma) или в определен жанр. Например описанието на даровете, изпратени от Птолемей в Йерусалим, съответства на упражнението „екфрасис“ (описание), съпоставката между Йерусалим и Александрия съответства на упражнението „синкрисис“ (сравнение), пътуването до Йерусалим – на „нереторичните“ жанрове пътепис и утопична география, седемнощният пир – на философския симпозион. Първоличният наратив и включването на фиктивни официални документи също принадлежат към инструментариума на античните историци. И все пак прави впечатление, че на фона на елинистическата историография с нейната склонност към чудеса, парадокси, хиперболи и сензации *Писмото на Аристей*

звучи някак трезво, умерено и рационално. Това дава основание на Хонигман да заключи, че целта на разказа не е била да запази от забрава описваното събитие, а да придаде на *Септуагинта* статус на свещен текст, като го снабди с един вид „учредителен мит“. В крайна сметка отново стигаме до общоприетата версия за пропагандния характер на творбата.

Колкото до истинността на фактите, не трябва да се забравя античният критерий за достоверност, който изисква да липсва нарушение на природните закони (Honigman 2003: 79). Този е пробният камък, с който античните критици отсявали лъжата и истината в една история, независимо дали героят ѝ бил историческа, или митологична фигура. Тъй като нищо в *Писмото* не противоречи на природните закони – дори детайлът за извършването на превода за 72 дена, колкото са на брой и преводачите, би могло да се приеме, че ако не е истинен, разказът е могъл поне да мине за такъв. Иначе казано, фактите, които не са изрично опровергавани, биха могли и днес да се смятат за истинни до доказване на противното. Впрочем резултат от съвременната тенденция към частично възвръщане на вярата в историчността на Аристеевия разказ е настояването, че преводът на *Тората* действително е бил иницииран от Птолемей, както се твърди в *Писмото*, а не от александрийските евреи, каквато е наложилата се по-рано научна теза (Marcos 2000: 63, Wright 2015: 8).

#### 4. Версията на Филон

Филон Александрийски е елинизиран еврейин от заможено семейство, живял в Александрия на прелома между две епохи (ок. 25 г. пр.Хр. – ок. 50 г. сл.Хр.). Философ и тълкувател на *Стария завет* чрез алегии, в богатото си творчество той постига синтез между юдейската религия и гръцката философия, с което дава повод на по-късните църковни отци често да цитират фразата: „Или Платон филонизира, или Филон платонизира“. Един от малкото биографични факти, които знаем за него, е мисията му в Рим като представител на юдейската общност през 39–40 г. Целта ѝ била да убеди Калигула, че спазването на императорския култ от евреите трябва да бъде отменено. В съчинението си *Животът на Моисей* Филон предлага следния разказ за превода на *Петокнижието*.

##### *Филон Александрийски, Животът на Моисей, II, 25–44<sup>6</sup>*

(V) 25. *Че святостта на това законодателство е будела удивление не само сред юдеите, но и сред всички останали, личи от вече казаното, а също и от следното. В древни времена законите били написани на халдейски език<sup>7</sup>*

---

<sup>6</sup> Преводът от старогръцки е направен по Philo 1902.

<sup>7</sup> Съвременните на Филон автори често бъркат халдейския език с еврейски.

и останали в този вид дълго време, без да променят наречието си, все още неразкрили красотата си пред останалите хора. Но тъй като били изучавани и прилагани ежедневно и непрестанно от тези, които ги спазвали, те станали известни и за други хора и славата им се разнесла навред – защото доброто, дори за кратко време да остане в сянка поради завист, отново възсиява в подходящия момент, когато природата е благосклонна. Тогава някои хора решили, че е ужасно законите да присъстват само сред варварската половина на човешкия род, докато гръцката половина е напълно лишена от тях, и се заели с превода им. И тъй като делото било значимо и общополезно, то не било възложено на частни лица или на управници, каквито имало много, а на царе, и то на най-достойния между царете. Птолемей, когото наричат Филадельф, бил трети поред след Александър, завоевателя на Египет. По управленски качества той превъзхождал всички – не само своите съвременници, но и живелите преди това. Славата му се възпява и до днес, след толкова много поколения, понеже е оставил много образци и паметници на великия си дух в различни градове и области. По тази причина името му е станало нарицателно и всякакви грандиозни деяния и величествени строежи биват наричани Филадельфови. И въобще, дворът на Птолемиите изпъквал сред другите царски дворове, а Филадельф – сред Птолемиите. Похвалните дела на всички тях, взети заедно, едва се равнявали на онези, които той бил извършил сам. И както главата е ръководната част на живите създания, така и той бил един вид глава на царете.

(VI) 31. Ето такъв бил човекът, който, обзет от силен копнеж по нашето законодателство, решил то да бъде преведено от халдейски на гръцки и веднага изпратил посланици при върховния жрец и цар на Юдея (те били едно и също лице), като му известил желанието си и го помолил да избере по заслуги хората, които ще преведат закона. Върховният жрец естествено се зарадвал и след като преценил, че не без Божия промисъл царят се е заел с такова дело, събрал най-изявените евреи, които били образовани по местния и по гръцкия обичай, и с удоволствие ги изпратил при Птолемей. Когато пристигнали, те били приети гостоприемно и на свой ред нагостили домакина с остроумните си и сериозни слова. Той искал да изпита мъдростта на всеки от тях, като им задавал въпроси – обаче не обичайните въпроси, ами нови – а те отговаряли находчиво и точно, сякаш изричали сентенции, понеже времето не им позволявало да се разпростират дълго.

След този изпит веднага се заели да изпълнят благородната си мисия. Те съзнавали колко трудно дело е да преведат пророкувани свие закони, като запазят първоначалния им вид и форма, без да могат да изпускат, добавят или разместват нещо. Потърсили най-чистото място в околностите на града, понеже пространството отсам стените било пълно с всевъзможни живи същества и будело подозрения заради болестите, смъртите и нечестивите деяния на здравите. Пред Александрия се простира остров Фарос,

който е протегнал тънката си ишия към града. Обграден е от недълбоко море с многобройни плитчини, така че силният шум и грохот на връхлитащите вълни затихва на голямо разстояние от брега. Като преценили, че в цялата околност няма по-подходящо място, за да се усамотиш на тишина и спокойствие и душата ти да общува насаме със законите, те се установили там. Взели свещените книги в ръце, протегнали ги към небето и се помолили на Бог да не се провалят в начинанието си. И Той откликнал на молитвите им, така щото по-голямата част от човешкия род, а дори и целият, да може да се облагодетелства от тези мъдри и прекрасни повели, като ги спазва и усъвършенства с тях живота си.

(VII) 37. И тъй, те се настанили там в уединение. Никой друг не съществал освен елементите на природата – земя, вода, въздух и небе, с чието пораждаване щели да започнат святото си откровение, понеже в началото на Законите е създаването на света. И сякаш обзети от вдъхновение, те предавали свещеното слово, като използвали не различни, ами едни и същи думи и изрази, все едно им ги внушавал някакъв невидим подсказвач. И все пак, кому не е известно, че всеки език, и особено гръцкият, притежава словесно богатство и че една и съща мисъл може да добие различна форма чрез промяна на изказа, като всеки път се използват различни думи? Казват, че това не се е случило с нашето законодателство и че гръцките думи напълно се съгласували с халдейските, като пасвали съвършено на означаваните неща. И смятам, че както в геометрията и логиката означаваните неща не търпят разнообразно изразяване, а заложеното отначало остава неизменно, така и тези мъже намерили подходящи за нещата имена – такива, каквито единствено или повече от всяко друго биха направили означаемите ясни и нагледни. Най-ярко то свидетелство за това е следното: ако халдейците научат гръцки език, а гърците халдейски, и прочетат двете писания, халдейското и преведеното, те се дивят и се прекланят пред тях, сякаш са сестри или по-скоро сякаш са едно и също писание – и в думите, и в нещата. И наричат онези хора не преводачи, а свещенодейци и пророци, чиито искрени мисли са им позволили да постигнат съзвучие с пречистия дух на Моисей.

41. Затова и до днес на остров Фарос всяка година се провежда празничен събор, за който не само юдеи, но и всякакви други хора прекосяват морето, за да почетат мястото, на което първом е възсиял този превод, и да благодарят на Бог за това стародавно, но и вечно младо благодеение. След молитвите и благодарностите едни от тях издигат навеси край брега, други полягат върху пясъчния бряг под открито небе и се угощават заедно с роднините и приятелите си, понеже смятат, че в този момент брегът е по-разкошен от покъщината в царските палати. От това личи, че законите са желани и жадувани от всички – и частни лица, и владетели, макар че народът ни вече от много години не живее в благополучие, а притежанията на народите, които не са процъфтяващи, обикновено остават в сянка. Но

*какъв ли подем би настанал, ако се открие път към по-светли бъднини? Мисля, че всички народи биха изоставили своите обичаи и загубвайки радостта от бащините си закони, биха започнали да почитат само нашите. Защото, когато законите ни възсият ведно с благополучието на народа ни, те ще засенчат всички останали, тъй както изгряващото слънце засенчва звездите.*

В общи линии версията на Филон повтаря версията на Аристей, но заедно с това се отклонява от нея както по някои детайли, така и с цялостното си внушение (Marcos 2000: 48; Wasserstein 2006: 35–45). Ето някои от изпъкващите отлики. Първожрецът Елеазар вече носи и титлата цар на Юдея. Преводачите сами избират работното си място, като името на остров Фарос този път е назовано експлицитно. Добавен е цял пасаж за ежегодно честване, което се провежда на мястото, където е извършен преводът. За сметка на това обширният епизод с угощението и дългата размяна на въпроси и отговори е почетен само с бегло споменаване. Броят на преводачите също е спестен. Библиотекарят Деметрий отсъства от разказа, така че инициативата за превода изцяло се измества към Птолемей, чието възвеличаване е силно подчертано.

Най-яркият Филонов отпечатък върху легендата е идеята за чудотворната Божия намеса, която се прокарва в различни звена на разказа. Не само царската инициатива се отдава на Божия промисъл, но и самият превод се представя като продиктуван свише. В *Писмото на Аристей* преводачите работят на съвещателен принцип, обсъждат всяка подробност и изготвят единна и съгласувана версия. Техните съпоставителни методи по нищо не се различават от обичайните практики на александрийските граматичи при изработването на тексткритически издания. Други две дейности, извършвани от Аристеевите преводачи – четенето на глас (anagnosis) и разясняването (diasaphesis), напомним предписанията на Дионисий Тракийски за правилното тълкуване на Омировите поеми (Wright 2015: 435–437). У Филон, напротив, преводачите стигат напълно самостоятелно до едни и същи думи и изрази, внушени им сякаш от някакъв невидим подсказвач (или „суфлор“, ако се доверим на друго от значенията на думата *hypoboleus*). Аристей представя продукта на преводния процес като „направен добре и благочестиво, а и точно във всяко отношение“. За Филон това не е достатъчно. Той обявява изходния и целевия текст за напълно тъждествени и взаимнозаменяеми: превод и оригинал са едно, и единият, и другият са боговдъхновени. И както преводът е повече от превод, така преводачите са повече от преводачи – те трябва да бъдат възприемани като свещенодейци (*chierophantai*) и пророци.

В изискването текстът да бъде защитен срещу промени чрез изпускане, добавяне или разместване откриваме друга съществена разлика между двете версии. Докато Аристей налага това изискване върху преводния продукт, Филон го вмения на отношението между превод и оригинал. Бенджамин Райт (Wright 2006: 61) търси обяснението за това във Филоновите занимания

с библейска екзегетика. За Филон, който вероятно не е знаел езика на еврейския оригинал, мястото и значението на всяка гръцка дума в *Септуагинта* са били от особена важност. Алегоричните тълкувания, които практикува той, са предполагали пълно съответствие, формално и съдържателно, между гръцкия и еврейския текст. Оттам и нуждата гръцкият превод да се представи като двойник на оригинала, продиктуван от самия Бог.

Излиза, че двете антични версии по-скоро разкриват съдбата на *Септуагинта* в съвремие то на своите автори, отколкото нейния зародиш (Wright 2006: 61). Времето на Аристей е имало нужда от учредителен мит, който да утвърди *Септуагинта* със статус на самостоятелно *Свето писание*, напълно еманципирано от своя източник и годно да обслужва нуждите на александрийските юдеи. Някои скрити паралели с библейски процедури, чрез които даден текст се обявява за официален и ненакърним, подкрепят това заключение. Забелязано е, че публичният прочит на превода и последвалото му одобрение от юдейската общност, така както са разказани от Аристей, отправят към аналогична ситуация в книга *Изход* (24: 3–7), а клетвената забрана за промяна на текста, съпроводена с проклятие към нарушителите, е отзвук от *Второзаконие* (4: 1–2)<sup>8</sup>. Чрез тези имплицитни паралели Аристей сякаш приравнява приемането на *Септуагинта* с повторно въздаване на *Моисеевия Закон*. Това, което у Аристей се подразбира, у Филон се твърди изрично, в подкрепа на застъпваната от него богословска екзегетика. За Филон сакралният статус на *Септуагинта* не е нещо, което тепърва трябва да бъде доказвано, тъй като не подлежи на никакво съмнение. Основната му грижа е да измести фокуса към действителния постамент, върху който се крепи този статус, а той се определя не толкова от някаква външна институционална санкция, колкото от огледалното – сводимо към законите на геометрията, а не към практиките на тривиалния междуезиков пренос, и затова божествено – съотношение между преводни и оригинални означаващи, които на свой ред отразяват съвършено означаваните неща.

## 5. Възход и упадък на легендата<sup>9</sup>

Преди да бъде преквалифицирана в легенда, историята на *Септуагинта* извървява многовековен път. Постепенно към нея се натрупват нови и често пъти противоречиви компоненти, в съответствие с нуждите на водещата конюнктура или по силата на случайния подбор. До края на I в. легендата е важна единствено за гръцкоезичните еврейски автори. Хронологически най-ранно,

---

<sup>8</sup> Тези забелязани от Хари Орлински паралели се коментират многократно, включително от Хонигман (Honigman 2003: 56–59) и Райт (Wright 2010: 35; 2015: 442–444).

<sup>9</sup> За историята на легендата следвам плътното изчерпателното изследване на Уосърстейн (Wasserstein 2006). По-кратки обзори се съдържат у Маркос (Marcos 2000: 44–49) и Доривал (Harl, Dorival, Munnich 1988: 45–50 et passim).

предхождащо дори свидетелството на Аристей, но и най-несигурно (доколкото е запазено само чрез по-късни споменавания от християнски автори) е свидетелството на Аристобул, неясна фигура, свързана с управлението на Птолемей IV Филометор (184/181–146/145 г. пр.Хр.). От един приписван на Аристобул фрагмент разбираме по косвен начин, че той е знаел за гръцкия превод, извършен по времето на библиотекаря Деметрий Фалерски. Този факт обаче се споменава само михоходом, колкото да се изкаже твърдението, че в още по-ранни времена, преди персийското господство над Египет, е съществувал друг гръцки превод на *Закона*, от който философи като Платон и Питагор са могли да заимстват различни идеи за собствените си учения. Както Аристобул, така и християнските автори (Климент Александрийски и Евсевий), които го цитират, имат пропагандна цел. Ако за първия е важно да покаже древността на своите еврейски предци и значимостта на тяхното *Писание*, християнската апологетика се стреми да обвърже юдаизма и неговата предначертана от Бог християнска проекция с престижа на гръцката философска мисъл. Два века по-късно Филон Александрийски, чиято версия беше разгледана по-горе, надгражда към легендата измерението на чудотворната Божия намеса. Последен в тази редица е историкът Йосиф Флавий (ок. 37–ок. 100). В съчинението си *Юдейски древности*<sup>10</sup> той предава почти дословно разказа на Аристей, орязвайки някои от дългите дигреси. Йосиф твори в обстановка, белязана от провала на юдейските бунтове срещу римляните, и изглежда движен от мотива да изтъкне контраста между настоящите беди на евреите и високото им положение при най-прочутия от Птолемеите, общувал с тях като равен с равни – а какво по-силно доказателство за това от инициирания от него превод. Прозаично приземен като нагласа, Йосиф не се интересува нито от протичането на съвместния преводен процес (който също отстранява от своя разказ), нито от чудотворни обстоятелства. Колкото и плътно да следва Аристей, той изоставя многозначителното съвпадение между броя на преводачите, закръглен от него на седемдесет, и дните на тяхната работа. Ако допуснем, че по негово време вече е бил установен обичаят числото 70 – на латински *septuaginta* – да се използва както за броя на преводачите, така и за назоваването на техния продукт, ще е възможно да добавим още едно основание за отпадането на мотива.

От възхода на християнството до края на Средните векове легендата се поддържа жива главно от две традиции: еврейската равинска книжнина и съчиненията на християнските писатели.

Равинските източници предават информацията в пределно сбит вид – най-често в рамките на две-три изречения. С леки вариации те съобщават, че определен брой еврейски старейшини (или мъдреци) превели на гръцки *Моисеевия Закон* за Птолемей. Царят ги разделил един от друг в самостоятелни стаи, но при все това те направили едни и същи промени спрямо еврейския

---

<sup>10</sup> *Antiquitates Judaicae*, XII, 2, 1–15.

оригинал. Тези данни са придружени от списъци на въпросните промени. Непостоянни в това еднотипно ядро са само числовите стойности. Броят на преводачите се движи между петима, седемдесет и седемдесет и двама, а списъците регистрират между десет и осемнайсет преводни промени. Ранната равинска традиция очевидно няма проблем с гръцкия превод и дори приема неговия чудотворен характер, подчертавайки го с въвеждането на нов елемент – разделянето на преводачите, който ще бъде широко експлоатиран от по-късните християнски автори. Отрицателно отношение към *Септуагинта* се промъква едва в по-късните равински текстове и то е изказано в следните две изявления. Според *Сефер Тора* (III в.) денят, в който бил завършен преводът, бил толкова тежък за Израел, колкото и онзи, в който бил направен Златният телец, тъй като правилен превод на *Тората* не е възможен. Второ, в еврейската хроника с бележити дни *Мегилат Таанит* (VIII в.) се съобщава, че в деня, когато *Тората* била преведена за Птолемей, светът бил покрит с триденевен мрак. Колкото до преводните промени, които се изреждат в равинските списъци, съвременните изследвания са установили, че само пет от тях присъстват реално в корпуса на *Септуагинта*.

Причината, поради която християнските автори охотно се позовават на легендата, е двойка. От една страна, тя им служи за полемичен инструмент в теологичните спорове с евреите, тъй като чрез нея обосновават преводните решения в *Септуагинта*, които подкрепят старозаветното пророчество за идването на Спасителя. От друга страна, чрез историята за чудотворната си направа *Септуагинта* бива наложена като боговдъхновен текст за сметка на по-късните и по-буквални гръцки преводи, извършени от Аквила, Симах и Теодотион през II в. сл.Хр. Ето какви метаморфози претърпява легендата на християнска почва. Най-ранното ѝ споменаване е в съчинението *Апология* на Юстин Мъченик (ок. 100–165), където се откриват две съществени новости<sup>11</sup>. Лицето, към което Птолемей се обръща с молба да изпрати преводачи, е не друг, а еврейският цар Ирод, чиято поява в този контекст е не само силно анахронична, но и парадоксална, доколкото става дума за символен враг на християнското послание. Освен това Юстин говори за превод, който включва наред с *Петокнижието* и „пророчествата“. Броят на преводачите не се уточнява, но в друго негово произведение се посочва числото 70. За същия брой преводачи и за превод на цялото *Писание* споменава и църковният отец Ириней Лионски (ок. 130 – ок. 202) в *Срещу ересите*<sup>12</sup>. Той твърди, че Птолемей (този път това е „синът на Лагос“, т.е. Сотер, първият от династията, а не вторият Филаделф) не отправя молбата си към някоя овластена фигура, а направо към жителите на Йерусалим. По-важното е, че Ириней е първият християнски автор, който изглежда запознат с чудотворната добавка на равинските източ-

<sup>11</sup> *Apologia* I, 31.

<sup>12</sup> *Adversus haereses*, III, 21, 2.

ници. Според него царят наредил на преводачите да работят разделени един от друг, за да не се споразумеят да скрият нещо от истината на оригинала. При крайната съпоставка преводите им се оказали напълно еднакви, така че дори присъстващите езичници признали божествения им характер. В същото русло се движи разказът на Климент Александрийски (ок. 150 – ок. 215)<sup>13</sup>, с тази разлика, че той оставя висящ въпроса за монарха инициатор, посочвайки като възможни и Сотер, и Филадельф, а връща в историята и библиотекаря Деметрий. Преводачите отново са разделени, макар и не поради никакви подозрения от страна на царя, и резултатът отново е боговдъхновен. По същото време – в Картаген и под перото на Тертулиан (ок. 160 – ок. 225) – легендата се ражда и на латински език, черпейки направо от извора<sup>14</sup>. Тертулиан познава свидетелството на Аристей, към което отправя и чиито данни за броя на преводачите (72) и за участието на Филадельф и Деметрий възпроизвежда точно. В неговата история чудо няма, дори напротив, налице е допълнително рационализиране, намерило израз в добавката, че еврейският оригинал и преводът все още можели да се видят в александрийския Серапеум.

До този момент подробностите за начина, по който били разделени преводачите, не привличат вниманието на християнските автори. Равинското сведение за седемдесетте килии се споменава за първи път в края на III в. от неизвестния автор на *Увещание към гърците*<sup>15</sup>. Той изглежда е наясно, че разказът му звучи неправдоподобно, защото бърза да увери, че не става дума за мит или измислица. В подкрепа на това добавя нови факти: самият той е посещавал Александрия, където е видял останките от килиите и лично е чул историята от местните жители, която можела да се открие също у Филон, Йосиф и мнозина други. По същото време църковният историк Евсевий Кесарийски (ок. 260 – ок. 340) отново се връща към Аристеевия разказ и цитира близо една четвърт от него в произведението си *Евангелическа подготовка*<sup>16</sup>. Фактът, че в друго свое съчинение той фиксира броя на преводачите на 70, вероятно означава, че е чел Аристей през Йосиф Флавий. Отдавна изоставеният Аристеев детайл за седемдесет и двата дена е възкресен от Кирил Йерусалимски (ок. 315–386), без да е обвързан пряко с броя на преводачите (те са просто по 6 от 12-те племена), но пък кръстосан с равинския мотив за разделянето в отделни къщи. В края на IV в. същата кръстоска (72 преводачи плюс също толкова килии) се среща и у Филастрий, епископа на Бреша.

Легендата достига своя апогей в едно съчинение, чието заглавие – *За мерките и теглилките*, не създава подобни очаквания<sup>17</sup>. Амбицията на ав-

---

<sup>13</sup> *Stromateis*, I, 22.

<sup>14</sup> *Apologeticum*, XVIII.

<sup>15</sup> *Cohortatio ad Graecos*, 13.

<sup>16</sup> *Praeparatio Evangelica*, VIII, 1.

<sup>17</sup> *De mensuris et ponderibus*. Съчинението е запазено в сирийски и грузински превод и само фрагментарно на гръцки.

тора, епископ Епифаний Кипърски (ок. 315–403), е да изтъкне предимствата на *Септуагинта* пред по-късните преводи на Аквила, Симах и Теодотион. За тази цел осъществява добре премислена спойка между авторитетната Аристеева версия и полепналите към нея вторични свидетелства за чудото. За да направи чудото по-достоверно, Епифаний следва проста стратегия – описва съпътстващите го обстоятелства възможно най-подробно. Птолемей, разказва той, разделил седемдесет и двамата преводачи по двойки и ги настанил в предварително построени от него тридесет и шест килии. В своето уединение еврейските мъдреци имали на разположение само опитни писари и по двама младежи, които обслужвали нуждите им. За да не общуват помежду си преводаческите двойки, килиите били изградени без никакви отверстия, само с по един прозорец на покрива. Всяка вечер 36 лодки откарвали двойките в двореца, за да вечерят с цар Птолемей. На всяка двойка била предоставена за превод различна книга от еврейското *Писание*, после книгите се разменяли на ротационен принцип. По този начин били произведени 36 превода на всяка книга, които след тържественото си съпоставяне в присъствието на царя се оказали напълно идентични, включително в добавките и пропуските си. Епифаний проявява особено старание да изглади натрупаните с времето противоречия, свързани с числата. За броя на преводачите той дава следното обяснение. Те е трябвало да бъдат седемдесет по примера на седемдесетте израилеви старейци, които Моисей завел със себе си на планината Синай, за да изпълни Божията заповед (*Исход*, 24). Но за да има мир между дванайсетте израелски племена, били избрани по шестима преводачи от всяко коляно – общо седемдесет и двама.

В позициите на Августин и Йероним, по-млади съвременници на Епифаний и отци на Западната църква, са отразени две противоположни нагласи към превода на *Светото писание*. За Августин (354–430) авторитетът на *Септуагинта* произтича не от друго, а от нейната боговдъхновеност, съдържаща се в разказа за седемдесет и двамата, които, макар и разделени, превеждали като един-единствен преводач, понеже във всеки от тях присъствал Светият дух<sup>18</sup>. Затова той препоръчва старите латински преводи (версията *Vetus Latina*), които имали нужда от редакция, да се поправят с оглед на гръцката *Септуагинта*<sup>19</sup>. Легендата намира своя пръв здравомислещ критик в лицето на Йероним. В работата си върху новия латински превод на *Стария завет* (*Вулгата*) той използва за отправна точка еврейския оригинал и е напълно обяснимо защо приема за достоверен единствено лишения от чудеса разказ на Аристей. В предисловието си към превода на *Петокнижието* Йероним отсича: „Не знам кой е бил първият лъжлив автор, построил седемдесетте килии в Александрия, в които [преводачите], макар и разделени, били написали

<sup>18</sup> *De Civitate Dei*, VIII, 42.

<sup>19</sup> *De doctrina Christiana*, 428, 15.

едни и същи думи, при положение че Аристей, телохранител на споменатия Птолемей, а дълго време след него и Йосиф не споменават нищо подобно, ами пишат, че те били събрани в една и съща зала, където се съвещавали помежду си, а не пророкували. Защото едно е да си пророк, а друго – да си преводач<sup>20</sup>.

Ако до този момент легендата расте и избуява, следвайки логиката на частните си употреби, през следващите векове тя сякаш губи опорната си точка. Съставните ѝ елементи изникват все по-окастрени и във все по-чудновати комбинации. Появяват се и нови персонажи. У Козмас Индикоплевст ролята на Птолемея библиотекар се изпълнява от някой си Трифон, в *Пасхална хроника* върховен жрец на Юдея е лице, именувано се Оний Симон, Никита Хониат пък нарича жреца Азария. Числата 72 и 70 се редуват на напълно sluчаен принцип и без никакъв спомен за Аристеевото съвпадение. Ту 72 преводачи работят в продължение на 70 дена (*Пасхална хроника*), ту, обратно, преводачите са 70, а дните 72 (Георгий Кедрин).

През Ренесанса рецепцията на разказа преживява пълен обрат. Възможностите на печатното книгоиздаване увеличават видимостта на текста, от който е тръгнала легендата. Още в началото на XV в. *Писмото на Аристей* е издадено в превод на латински и на ред говорими езици – италиански, френски, английски, немски и дори еврейски. Освен че става достъпно за широки аудитории, то влиза в критичното полезрение на ренесансовите учени. Първият изказал съмнения в автентичността на *Писмото* е испанският хуманист Луис Вивес (1492–1540), потомък на насилствено приели християнството евреи. През 1522 г. той публикува коментар към *За Божия град* на Августин, в чието издаване по-рано е участвал по покана на приятеля си Еразъм Ротердамски. По повод споменатия по-горе пасаж на Августин Вивес отбелязва, че съществува кратко произведение под името на Аристей за преводачите на *Септуагинта*, но по негово мнение този автор е живял по-късно от описваните събития. Вивес не е посочил аргументите си – за разлика от водещия хуманист на XVI в. Юстус Скалигер (1540–1609). В едно недатирано писмо Скалигер заявява, че „книгата на Аристей“ е фалшификат от времето на Август, и привежда три довода, валидни и до днес: по времето на Птолемей не са съществували дванайсет юдейски племена, а само две и половина; Деметрий Фалерски е бил в лоши отношения с царя и не е могъл да стои зад проекта; трите цитирани официални писма са дело на едно и също перо. Завършващ удар върху *Писмото* нанася Хъмфри Хоуди, оксфордски възпитаник, който посвещава на темата цял научен труд, публикуван през 1684 г. и опровергаващ както истинността на Аристеевия разказ, така и апологиите на вярващите в него съвременни учени.

---

<sup>20</sup> *Praefatio in Pentateuchem*, 401: „Et nescio quis primus auctor Septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristheus eiusdem Ptolomei υπερασπιστής et multo post tempore Iosephus nihil tale rettulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem“.

## 6. Някои преводаведски проекции

Ако погледнем отвъд проблема за достоверността на фактите, можем да се запитаме дали в напрежението между двете антични версии не се очертава някакъв сблъсък на имплицитни възгледи за преводимостта на свещеното слово. В античната теория на превода – доколкото разпръснатите и откъслечни разсъждения на римските автори, изказани в рамките на други дисциплинарни парадигми, могат да бъдат наречени теория – съществува ясно прокарана дихотомия между два типа превод: буквален, „дума за дума“ (*verbum de verbo*), и свободен, „смисъл за смисъл“ (*sensus de senso*). Коментирайки собствения си превод на двама гръцки оратори, Цицерон проектира тази дихотомия върху субекта на преводаческата дейност и същевременно ситиуира себе си върху единия ѝ полюс: „преведох не като [буквален] преводач, а като оратор“ (*nec converti ut interpres, sed ut orator*)<sup>21</sup>. Цицероновото предпочитание към свободния превод трябва да се разбира под условието на две ограничения: той има предвид само светската литература и се ръководи от педагогическото усилие да изтъкне и развие достоинства на целевия латински език. Това, че принципът не действа, когато става дума за свещени текстове, става ясно от позицията на свети Йероним, който пренася модела на римските теоретици в патристичната традиция<sup>22</sup>. Йероним се позовава на Цицероновия авторитет, за да оправдае метода на преводите си от гръцки на латински, при които винаги е следвал еквивалентността на смисъла, а не на думите, но с едно съществено изключение: „не и при *Светото писание*, където самият ред на думите е мистерия“ (*absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est*)<sup>23</sup>. От това сякаш следва, че изправени пред въпроса за превода на Божието слово, трябва да очертаем нова дихотомия. Ако си припомним отзива на Йероним за писмото на Аристей – „едно е да си пророк, а друго да си преводач“, можем да попълним празните позиции на тази дихотомия: Цицероновото „*interpres* спрямо *orator*“ бива изместено от Йеронимовото „*interpres* спрямо *vates*“. Преводът като акт на чисто човешка, научна компетентност и преводът като мистериален изблик на боговдъхновено откровение са дълбинните идеи, от които се захранват двете антични версии за раждането на *Септуагинта*.

---

<sup>21</sup> Cicero, *De optimo genere oratorum*, V, 14.

<sup>22</sup> За избликването на идеите за превода от античната реторика и херменевтика и прехвърлянето им в патристичната традиция вж. Коупланд (Copeland 1991: 41–55). За паралел между Цицероновата дихотомия и съвременното разграничение между формална и динамична еквивалентност вж. Кели (Kelly 1979: 180–181).

<sup>23</sup> Eusebius Hieronymus, *Epistola LVII. Ad Pammachium. De Optimo genere interpretandi*.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Aristeas 1914: Thackeray, H. (ed). Appendix: The Letter of Aristeas. – In: Swete, H. An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge: Cambridge University Press, 1914, 531–606.
- Ballard 1992: Ballard, M. De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.
- Copeland 1991: Copeland, R. Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages: academic traditions and vernacular texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Delisle, Woodsworth 1995: Delisle, J., J. Woodsworth (eds.). Translators through history. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1995.
- Harl, Dorival, Munnich 1988: Harl, M., G. Dorival, C. Munnich. La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris: Éditions du Cerf et du CNRS, 1988.
- Honigman 2003: Honigman, S. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. London and New York: Routledge, 2003.
- Kelly 1979: Kelly, L. G. The true interpreter. A History of translation theory and practice in the West. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- Marcos 2000: Marcos, N. F. The Septuagint in context. Introduction to the Greek version of the Bible (Transl. by W. G. E. Watson). Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Mihailov 1991: Mihailov, G. On the Problem of a Thracian Version of the Gospels. – *Philologia*, 8–9/1981, 3–7.
- Philo 1902: Cohn, L. (ed.). Philo Judaeus, De vita Mosis. – In: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 4. Berlin: Reiner, 1902 (repr. De Gruyter, 1962), 119–268.
- Robinson 2002: Robinson, D. (ed.). Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche. Manchester and Northampton: St. Jerome Publishing, 2002 (First published in 1997).
- van Hoof 1991: van Hoof, H. Histoire de la traduction en Occident. Paris: Duculot, 1991.
- Wasserstein 2006: Wasserstein, A., D. J. Wasserstein. The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Weissbort, Eysteinnsson 2006: Weissbort, D., A. Eysteinnsson (eds.). Translation – theory and practice: a historical reader. New York: Oxford University Press, 2006.
- Wright 2006: Wright III, B. Translation as Scripture: The Septuagint in Aristeas and Philo. – In: Kraus W., R. Glenn Wooden (eds.). Septuagint research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 47–61.
- Wright 2010: Wright III, B. Moving beyond Translating a Translation: Reflections on A New English Translation of the Septuagint (NETS). – In: Hiebert, R. (ed.). “Translation is required”. The Septuagint in Retrospect and Prospect. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, 23–39.
- Wright 2015: Wright III, Benjamin G. The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’. Berlin: De Gruyter, 2015.