В. В. Приймаченко

ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ І ПОЯВА СЕПТУАГІНТИ

Метою роботи є показати вплив античної філософії на іудейський світогляд і глибину впливу філософських ідей на соферів – перекладачів Септуагінти. Дослідники Септуагінти приділяли небагато уваги цьому питанню, оскільки ставлення до іудейської філософії було застережено невеликими досягненнями Філона й Арістобула, порівняно з Платоном і Арістотелем. Саме це призвело до зверхнього ставлення щодо впливу грецької філософії на давньогрецький переклад Старого Завіту. Першим із дослідників Септуагінти, хто звернув увагу на це питання, був німецький дослідник Дене (Dähne A. F. 1834 р.), який не помітив значення філософських вчень для іудейської громади Александрії і в результаті прийшов до висновків, що перекладачі Септуагінти знали твори християнських теологів Климента Александрійського (~150–215 рр. н. е.) й Орігена (185–254 рр. н. е.) [Freudenthal 1890, *206*], а це не можливо в принципі, адже Філон Александрійський і Йосип Флавій, достатньо засвідчили своїми творами існування давньогрецького перекладу задовго до появи згаданих александрійських теологів. На мою думку, Дене не помітив того, що Климент і Оріген освіту отримали у тій самій філософській школі Александрії, у якій раніше навчались іудейські філософи Арістобул та Філон і перекладачі Септуагінти. Берлінський рабин Захарія Франкель [Frankel 1841] свого часу вважав, що ті, хто заперечують вплив грецької філософії на Септуагінту, вибудовують свою гіпотезу на хиткому фундаменті. Сам же він вважав, що цей вплив обмежився лишень уникненням антропопатизмів і антропоморфізмів, характерних для масоретського тексту, що особливо помітно в перекладі П'ятикнижжя, менш чітко в інших книгах Біблії, які були перекладені пізніше, а найголовнішим для перекладачів був вплив не грецької філософії, а палестинських рабинів [Freudenthal 1890, *207*]. Дивно, що Франкель чомусь не помітив процесу еллінізації іудеїв Палестини, яка так яскраво відображена у 1–4 книгах Маккавеїв, і якщо справді був вирішальним вплив палестинських рабинів, то не варто забувати, що

Палестина так само знаходилась під впливом грецької культури. Едуард Целлер вважав знання філософії греків іудеями незначними і неглибокими, а філософська термінологія, на його думку, вимагає використання дієприкметникової форми середнього роду το ὄν (суще) замість тієї ж дієприкметникової форми чоловічого роду ὁ ὤν від дієслова εἰμί (*бути*) (Вих. 3:14 традиційно перекладають як *Сущий*, або *Той хто існує*), [Freudenthal 1890, *220*]. На мою думку, таким чином перекладачі Септуагінти не тільки запозичували термінологію Платона, але і полемізували з античними філософами, і вносили своє бачення та розуміння їхніх філософських конструкцій. Втім Фройденталь (Freudenthal J.) через таке, не буквальне вживання філософської термінології стверджував про відсутність будь-якої "інвазії давньогрецької філософії у єврейський еллінізм" [Freudenthal 1890, *222*]. Фройденталь також звернув увагу на деякі філософські терміни, вживані перекладачами, у першу чергу на термін "*космос*" у книзі Буття, який використаний на означення всього *воїнства небесного* צְבָאָם, тобто *зірок*, як на одну з ознак знайомства іудейських книжників із філософією:

Бут. 2:1 καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ **κόσμος** αὐτῶν
וְכָל־צְבָאָם׃

Адже від часів Емпедокла (490–430 рр. до н. е.) термін **κόσμος**, який до цього часу означав власне *благоустрій,* став використовуватись на означення *Всесвіту*. Втім Лосев А. Ф. у своїй фундаментальній "Історії античної естетики" стверджує: «Исследования показали также, что κόσμος в значении "вселенная" или "мир" приобрел свое настоящее значение только в эпоху эллинизма...» [Лосев Т. 2, 2000, *447*]. Цікаво, що у Філона Александрійського у трактаті "Алегоричний коментар на книгу Буття..." знаходимо інше різночитання замість πᾶς ὁ κόσμος стоїть πασαι στρατιαι (різночитання підтверджено у двох кодексах) [Septuaginta 1974, *82;* Philo 1896, *61*] – *все воїнство*, тобто це буквальний переклад давньоєврейського צְבָאָם. Очевидно, він виправлений іудеями по масоретському тексту в епоху, коли грецькі переклади були відкинуті синагогою, адже Філон не займався перекладами Біблії і безапеляційно довіряв Септуагінті.

Інший не менш важливий термін ἡγεμονικόν *вища керуюча сила*; цей термін вживаний стоїками [Freudenthal 1890, *219*],

Psalm 50:14 ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στήρισόν με

Psalm 51:14 הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה

Можливо, він також навіяний знанням філософської термінології, а не обов'язково філософською освітою. Так, іудейські книжники переклали слово תֹּהוּ (давньоєвр. – безформний), як у кн. Бут. 1:2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος – Бут. 1:2 Земля була невидима. Тут Фройденталь вбачав відлуння Філонівської філософської концепції Κοσμος νοητος, тобто Всесвіту, який пізнається розумом, тому і в перекладі з'являється слово невидимий [Freudenthal 1890, *219–220*]. Карінський М. І. вказує на знайомство авторів книги Мудрість Соломона з основними чеснотами, які сповідуються античними філософами. Так у розд. 8:2–18 розміщений монолог, у якому вихваляються всі переваги Мудрості, що нагадує за своїм змістом трактат Ксенофонта, учня Сократа "Спогади про Сократа" II, 1:33–34, з однією відмінністю: у Ксенофонта найважливіше Арете (αρετη доблесть, честь), а 4 Макк. 1:1–2 перераховує всі чотири головні чесноти Платона [Каринский 1870, *400*].

Піком майстерності іудейської апологетики у середовищі елліно-римського світу стала 4 кн. Маккавеїв, написана, по суті, у стилі "античного ритора вірного Торі" [Книги Маккавеев 2014, *399*]. Брагінська Н. В. вказує на сприйняття 4 Макк. першими читачами: «Название (4 Макк. 1:1) "О разуме-самодержце", которое дошло до нас благодаря Евсевию, отвечает также практике озаглавливания философских трактатов: в заглавие вынесен основной тезис, который несколько более развернуто предлагается в самом начале» [Книги Маккавеев 2014, *400*].

4 Maccabees 1:1 φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός συμβουλεύσαιμ'ἂν ὑμῖν ὀρθῶς ὅπως προσέχητε προθύμως τῇ φιλοσοφίᾳ 1:2 καὶ γὰρ ἀναγκαῖος εἰς ἐπιστήμην παντὶ ὁ λόγος καὶ ἄλλως τῆς μεγίστης ἀρετῆς λέγω δὴ φρονήσεως περιέχει ἔπαινον

4 Макк. 1:1 Собираясь доказать в высшей степени философское положение, что благочестивый разум подлинный владыка над страстями, я дал бы вам добрый совет усердно внимать этой философии. 1:2 каждому ведь это положение необходимо для образования, а кроме того, оно содержит в себе похвалу величайшей добродетели, каковой я считаю разумность.

Брагінська продовжує: "Особенность философии 4 Макк. состоит в том, что мудрость для её автора есть прямое следствие обучения Торе, и именно воспитание Торой приводит человека к обладанию четырьмя добродетелями, которые прославлены греческими философами: разумность (φρόνησις), справедливость (δικαιοσύνη), мужество (ἀνδρεία) и целомудрие (σωφροσύνη)" (l. 15–18) [Брагинская, Книги Маккавеев 2014, *401*]. Втім остання чеснота у часи Платона мала своє, дещо інше смислове навантаження і означала, найімовірніше "розсудливість", "здоровий глузд" [Лосев Т. 2, 2000, *423*].

Вплив філософських діалогів Платона і трактату Арістотеля, відомого під назвою "Метафізика", на перекладачів Септуагінти простежується у небагатьох текстах, втім Метафізика Арістотеля (Кн. I) відкриває можливість використання інструментарію, напрацьованого античною філософією, для апології іудаїзму в елліністичному середовищі. Можливість спілкування однією мовою з грекомовними громадянами Александрії мимоволі призводила до ситуацій, у яких виникала необхідність дискусій іудеїв з еллінами, таким чином оперуючи знаннями, отриманими у межах грецької пайдеї. Іудейські учителі віднайшли ключ для найбільш адекватного способу перекладу Танаху мовою александрійської спільноти, її освіченої частини, яка сприймала весь світ крізь призму філософії. Саме тому більш пізній іудейський філософ Арістовул Панеадський (бл. 160 р. до н. е.) перший запропонував тлумачити біблійні тексти в алегоричний спосіб, який раніше використовували стоїки для пояснення гомерівської Одіссеї.

Незважаючи на те, що Єгипет із часів Саіської династії (664–525 рр. до н. е., назва династії походить від назви міста Σαΐς на заході дельти Нілу) зазнавав інтенсивних впливів грецької культури, все ж мусимо визнати, що грецька мова не набула у Єгипті того статусу, який вона набула там за часів династій Аргеадів (331–323 рр. до н. е.) і Птолемеїв (322–30 рр. до н. е.), тобто вона стала мовою культурного середовища. Не дивлячись на те, що іудеї були присутні в Єгипті від часу Вавілонського завоювання останнього іудейського царства у 586 р. до н. е., про це згадується побіжно наприкінці 4 кн. Цар.: "4 Цар. 25:26 І встав ввесь народ від малого і аж до великого і володарі сил, і ввійшли до Єгипту, бо побоялися лиця халдеїв". Також у прор. Єремії 44:26–30

(Септуагінта 51:26–30) подібне пророцтво було актуальне тільки для народу, який вже перебуває певний час в Єгипті. У дещо пізній період (V ст. до н. е.) документи іудейської колонії на о. Елефантина свідчать про абсолютне панування арамейської мови у документах цієї іудейської спільноти, і жодних ознак впливу грецької культури в цих джерелах не відображено [Margolis 1912; Волков 1915], хоча греки, а саме іонійський загін найманців, у складі війська фараона Псамметіха II (594–588 рр. до н. е.) бували і у самій Елефантині, як про це свідчить напис грецькою мовою в Абу Сімбелі [Фридрих 1979, *334*]. Починаючи з часів завоювання Єгипту і включення його до імперії Александра Македонського грецька мова стає головною мовою спілкування (проте не єдиною, давньоєгипетська продовжувала функціонувати, Розетський камінь із написом, адресованим фараону і царю Птолемею V Епіфану, тому найбільш красномовний свідок, датований ~ 196 р. до н. е.) не тільки владної верхівки, але й серед широких кіл простого народу, переважно мешканців міст. Іудеї не могли стояти осторонь цього процесу культурної еллінізації суспільства. Релігійна закритість іудейської громади не давала приводу замикатись у царині побутового спілкування, обмежуючи його виключно лише іудеями, а для цього необхідним стало знання грецької мови. Відповідно вивчення грецької мови не могло не вплинути на процес залучення освічених кіл іудеїв до "грецької пайдеї" (ἐγκύκλια παιδεύματα), що означає бути введеним у коло найголовніших наук, які вивчались греками, адже щоб підтримувати розмову зі своїм співбесідником, потрібно володіти тим самим культурним набутком, яким володіє протилежна сторона.

Такі знання передбачали обізнаність не тільки у поезії, але і у філософії, основі всіх наук античного світу, як про це писав С. Н. Трубецкой: «Греческая философия создала ту "эллинскую образованность", которая стала всемирной образованностью, греческая философия сообщила этой "образованности" ее запас общих идей, сделавших ее универсальной; и она впервые формулировала тот идеал *человечества,* всечеловеческого братства и *всечеловеческого единства*, ... не только открыла человечеству новый мир духовных ценностей, но создала новый мир человеческого просвещения; она возбудила самосознание человечества

и послужила его духовному объединению» [Трубецкой 1912, *15*]. Цікава ілюстрація цієї думки у Строматах Климента Александрійського (прибл. 198–203 рр. н. е.) щодо філософії і її значення у античній системі освіти: "...Следовательно, мудрость – госпожа философии, подобно тому как философия – госпожа всех предварительных наук" (Stromata 1.5.30.1.4 – 1.5.30.2.1 κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας) [Климент 2003, *93*; Ferguson 1974, *17*]. Філософська освіченість, у першу чергу, давала тогочасній людині можливість для самореалізації, на службі Птолемеїв відомі чиновники (згідно з папірусами, датованими з II ст. до н. е.) з іменами іудейського походження, імена останніх виключають сумніви щодо можливості їхнього випадкового вжитку греками або єгиптянами.

Російський філософ Карінський М. І. (1840–1917), що займався дослідженням ідей елліністичного іудаїзму александрійської діаспори, з якої вийшов Філон, звернув увагу на розквіт архітектури іудейських синагог, адже, за підрахунками Фрезера П. М., у III ст. до н. е. було побудовано дві синагоги, а у II–I ст. до н. е. вже п'ять [Fraser 1972, *84*]. Не бачити синагоги Александрії це означає не бачити слави Ізраїлю, так пише Грец у своїй Історії Ізраїлю, посилаючись на Єрусалимський Талмуд, трактат Сукка 51:6[1] [Каринский 1870, *141*].

[1] [I:5 A] Сказав р. Іуда, "Той, хто ніколи не бачив подвійної колонади [базиліка-синагога] Александрії у Єгипті, той ніколи не бачив слави Ізраїлю у своєму житті. [B] Вона була подібна до великої базиліки, з одною колонадою у середині іншої. [C] Іноді було в два рази більше людей там, як ті, хто вийшов з Єгипту. [D] Тепер було сімдесят один [сімдесят] золотий трон, встановлено там, по одному для кожного із сімдесяти одного старійшин, кожен вартістю двадцять п'ять талантів золота, з дерев'яною платформою у середині. [E] Служитель синагоги стоїть на ній, з прапорами в руках. Коли один почав читати, інший буде махати прапорами, так що люди будуть відповідати: "Амінь", за кожне благословіння. Потім, що один махне прапорами, і вони будуть відповідати, амінь. [F] Вони не сидять в безладді, але ювеліри сидять самі по собі, срібних самі по собі, ткачі самі по собі, бронзових робочих самі по собі, і ковалі самі по собі. [G] Все це, чому? для того щоб, коли мандрівник прийшов, [він міг знайти своїх колег ремісників] і таким чином він може заробляти собі на життя" [The Jerusalem Talmud, Suk. 4:6 2008]. Тосефта містить той самий уривок трактату Сукка (б) [4, 6]: «Р. Іуда сказал;

Еллінізація торкнулася не тільки іудеїв Александрії, але і споріднених їм семітів – самаритян, у яких було невеличке поселення біля Александрії під назвою Самарія. Постійна боротьба з іудеями спонукала їх створити історію, яку цитує російський дослідник Юнгеров П. А.: "У врагов иудеев, самарян, есть некоторые, хотя очень незначительные, части того же сказания. По их преданию, Птолемей Филадельф на 10 году своего правления обратил внимание на раздоры иудеев и самарян и пожелал примирить их. Он пригласил старших и мудрых представителей обеих сторон и велел им изготовить по греческому переводу их законов. Из этих переводов он узнал, что иудеи и самаряне имеют различные законы, причем самарянский закон лучше иудейского" [Юнгеров 1902, *359–360*; Wasserstein 2006, *221–224*]. Ймовірно, відлуння цього протистояння відобразилося у творі Псевдо-Арістея: не випадково у своєму *Листі* він згадує лишень про переклад книг Закону, чомусь історія перекладу книг Пророків і Писань у нього не згадується, хоча переклади цих книг на час створення *Листа* вже існували. Адже у полеміці із самаритянами, які не визнають жодних книг Старого Завіту, крім книг Закону, згадка про книги Пророків і Писань не мала б того значення, яке, наприклад, вона мала для іудея, автора прологу книги Ісуса сина Сіраха, [24]ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι [25]καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, – для розділу Кетувім ще не винайдений термін, тому вони названі просто *інші книги*. Виходячи із свідчень самаритянської хроніки, у самаритян міг бути свій переклад книг Закону

кто не видал Храма ("двойной колоннады") Александрийского, тот не видал никогда великой чести для Израиля. Он имел вид большой базилики, ряд колонн внутри и ряд вне. Народу могло там поместиться вдвое больше против вышедших из Египта. Там стояли 71 золотая кафедра, соответственно 71 старцу (синедриона), и стоили они 25 мириад; в середине была деревянная трибуна, а синагогальный хаззан стоял на углу ея с платками. Когда чтец приступал к чтению, этот махал платком, дабы весь народ отвечал "аминь"; после каждого славословия он махал платком, и весь народ отвечал "аминь". Молящиеся не сидели смешанно, но золотых дел мастера сидели отдельно, серебряных дел мастера отдельно, кузнецы отдельно, ткачи отдельно; это делалось с тою целью, чтобы чужестранец, если он придет, мог присоединиться к товарищам по ремеслу и таким образом у них получить на пропитание» [Переферкович Т. 2, 1903, *382–383*].

грецькою мовою. Вірогідно, через малу чисельність самаритянської громади єгипетської Самарії, їхній переклад мав обмежену кількість копій, тому і не зберігся до нашого часу. Ця самаритянська легенда свідчить, принаймні, про їхню активну боротьбу з іудеями, про знайомство з Листом Псевдо-Арістея і намагання захистити свій переклад. Водночас варте уваги знайомство самаритян не тільки з Листом Псевдо-Арістея, але, ймовірно, і з прологом до книги Ісуса Сіраха 1:3 "ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ισραηλ παιδείας καὶ σοφίας" (за що належить прославляти народ ізраїльський за *освіченість (пайдею) і мудрість*). Останні чесноти, за версією самаритян, були головними рисами характеру Птолемея Філадельфа, і вони ж, на їхню думку, стали спонукальним мотивом для перекладу обох варіантів Тори грецькою мовою. Крім того, цар Фалатма (Птолемей) визнав кращим законодавство саме самаритян: "...і в дні цього Первосвященика (араб. *ітат*) Далья постав цар на ім'я Фалатма, котрий любив *освіченість* і *мудрість* і був енергійним у колекціонуванні книг" [Wasserstein 2006, *222*]. Можливо, автор цієї самаритянської хроніки також користувався кн. Ісуса Сіраха, адже терміни "*освіченість* і *мудрість*" в обох випадках вживаються не випадково, а цілеспрямовано, з розрахунку на підготовленого читача, вихованого і освіченого у грецькій пайдеї.

Для порівняння: Рим – могутня держава, підкоривши всю "ойкумену", у творах найкращих своїх істориків і поетів підкорився грецькій культурі. Один із найдавніших істориків Риму Фабій Піктор (254–201 рр. до н. е.) пише свою історію Риму грецькою мовою, як вказує дослідниця, він адресує її у першу чергу не римлянам [Боданская 1989, *505*], а грекам, із намаганням показати свою значимість в історії. У більш пізніх римських авторів: у Тіта Лівія, Вергілія – набуває довершених форм ідея про походження Риму від Енея, вихідця з Трої. Так, Гней Невій (270–200 рр. до н. е.) написав епічну поему, де початок римської історії виводиться від Енея [Ковалёв 1948, *15*], так само Квінт Енній (239–169 рр. до н. е.): «...написал гекзаметром рассказы из римской истории. "Летопись" Энния начиналась с Энея и была доведена до времён поэта» [Машкин 1956, *13*]. Публій Веллей Патеркул (20 р. до н. е. – 30-ті рр. н. е.), який належить до плеяди

малих римських істориків, у своєму трактаті "Римська історія" заснування Риму пов'язує з Ромулом, але не приховує свого естетичного захоплення Гомером, Архілохом і Гесіодом [Патеркул 1995, *13–14*]. Всі вони творили в час розквіту елліністичної культури, саме вона була в цей час домінуючою у середземноморському регіоні, саме тому походження Октавіана Августа, його біографи вибудовували генеалогію знову ж таки від Енея. Це намагання бути долученим до грецької культури було притаманним і для іудейських перекладачів Септуагінти, захоплення елліністичною культурою вимагало від них адекватного осмислення власної історії і стимулювало їх викласти свій світогляд, релігію та історію не просто у категоріях грецької філософії, але і створити щось нове, пояснити свою філософію людям, не причетним до іудейської традиції, а також юнакам-іудеям, які навчаються у грецьких гімнасіях, допомогти їм мати своє розуміння грецької філософії, використовуючи напрацьований мовний апарат античної філософії.

У творах античних філософів знаходимо думки, які не повинні були відштовхнути іудеїв від вивчення філософії, а навпаки заохочували їх до пізнання любові до мудрості. Розмірковуючи про філософію, Арістотель у трактаті Метафізика Кн. 1, розд. 2, цитує давньогрецького поета Сімоніда Кеоського (Σϊμωνίδης ὁ Κεῖος бл. 557/556 – бл. 468/467 до н. е.): «...по словам Симонида "Бог один иметь лишь мог бы этот дар" (тобто дар філософії. – *В. П.*)... (ὥστε κατὰ Σιμωνίδην «θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας)» [Аристотель 2002, *35*]. Далі у цьому ж творі Арістотель аналізує властивості філософії і її значимість: "В самом деле наука наиболее божественная является и наиболее ценною. А божественною может считаться только одна эта – с двух точек зрения. Действительно, божественною является та из наук, которою скорее всего мог бы владеть Бог, и точно так же – если есть какая-нибудь наука о божественных предметах. А только к одной нашей науке подходит и то, и другое. Бог, по всеобщему мнению, находится в числе причин и есть одно из начал, и такая наука могла бы быть или только у одного Бога, или у Бога в наибольшей мере. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной" (ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥν τε

γὰρ μάλιστ᾽ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ᾽ αὕτη τού των ἀμφοτέρων τετύχηκεν ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μά λιστ᾽ ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ᾽ οὐδεμία.) [Аристотель 2002, *35–36*]. У більш ранньому своєму творі "Протрептик" (гр. – *настанова, переконання*) Арістотель радить своєму адресату, кіпрському тирану Фемістону, звернути увагу на філософію: "Должен ли человек философствовать? – спрашивает Аристотель. Сам же он и отвечает: человек либо должен философствовать, либо не должен. Если человек должен философствовать, вопрос исчерпан. Если человек не должен философствовать, то он должен хотя бы для обоснования этого положения все же пофилософствовать. Таким образом, человек должен философствовать в любом случае (фрг. 51)" [Лосев 2000, Т. 4, *19*]. Вірогідно, ці слова також мали б надихнути іудеїв не цуратися еллінської освіти, адже ці слова надавали виправдання для вивчення філософії, принаймні найбільш відомих філософів, і незважаючи на невисоку популярність Арістотеля аж до середини II ст. до н. е., його твори, очевидно, вплинули на перекладачів книг Закону [Бикерман 2000, *133*]. Бікерман Е. Дж. згадує також про р. Ісаака (II ст. н. е.), одного з ранніх таннаїв, який не згадується у Мішні, втім на нього посилаються автори барайот Мехільти, Сіфре Чисел і Сіфре Повторення Закону, як на знавця галлахи [Kaplan, Safrai 2007, *35*]. На думку Е. Бікермана, він не цікавився творами грецьких філософів і не користувався Септуагінтою, втім його тлумачення положення про покарання за вбивство (Вих. 21:22–23) свідчить, на мою думку, про знайомство р. Ісаака з давньогрецьким перекладом, адже сам переклад це теж тлумачення Закону, і рабину необхідно було знати думки з приводу будь-яких суперечливих питань галлахи, різних шкіл. Твір іншого більш давнього філософа Анаксімандра (учень Фалеса, 610–547 рр. до н. е.) не зберігся до наших часів, але цитата його збережена у пізнього неоплатоніка Сімплікія Кілікійського (Σιμπλίκιος ὁ Κῐλίκιος 490–560 рр. н. е.). У своєму коментарі до Фізики Арістотеля, Анаксімандр висловлює ідеї дуже близькі і зрозумілі для людей біблійної культури. Лев Шестов першим звернув увагу на цей фрагмент і його можливі паралелі до біблійних текстів: "...Из чего произошли все вещи, в это они, погибая, обращаются, по

требованию справедливости, ибо им приходится в определенном порядке времени претерпеть за свою нечестивость кару и возмездие" (Σιμπλίκιος ὁ Κίλίκιος «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών·διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν») (Simpl. Phys. 6a) [Шестов 2001, *65–66*; Фрагменты ранних... 1989, *127*]. Найдавніші свідчення античних авторів про контакти античних філософів з іудеями належать Герміппу Смірнському (Ἕρμιππος 2-га пол. III ст. до н. е.), який у першій книзі про Піфагора стверджував, що Піфагор: "...говорив і діяв, слідуючи вченням іудеїв і фракійців і переймаючи їх для себе" (Josephus, Contra Apionem, I, 165) [Греческие и римские... 1997, *95*]. Тюменев А. І. слушно зауваживши, що цей фрагмент свідчить лишень про здогадку самого Герміппа, оскільки текст містить внутрішнє протиріччя, адже іудеї і фракійці живуть досить далеко один від одного, і релігії їхні досить-таки відмінні, до того ж, обізнаність самих греків про іудеїв у III ст. до н. е. була ще незначною [Тюменев 2003, *104*]. Доказом того, що Піфагор не був знайомий з іудейською традицією, є також відсутність наслідків цього знайомства у всій давньогрецькій літературі. Перша, теоретично можлива зустріч іудейського рабина і грецького філософа Арістотеля, ймовірно, відбулася у 347–345 рр., коли останній, за свідченням Клеарха із Сол (бл. 300 р. до н. е.), перебував у Малій Азії. Можливо, у цій бесіді Арістотель запозичив свої знання про Мертве море на півдні Палестини і описав його у трактаті *Метеорологіка* [Тюменев 2003, *107*; Аристотель Т. 3, 1981, *487*]. Значна кількість явищ і місць у цьому трактаті описані автором із чужих слів, імовірно мислитель використав перекази і цього іудея у останньому зі своїх великих трактатів.

Задля адекватного розуміння перекладу тексту необхідно з'ясувати перш за все мету і методологію перекладачів Септуагінти. А цього неможливо досягнути без виявлення філософських уявлень елліністичної доби, яких не могли обійти стороною освічені люди Александрії, тому що в елліністичний час перекладачів хвилювало перш за все філософське осмислення тексту, який вони перекладали. Адже філософія, а не економіка чи політика, була головним інтелектуальним критерієм істинності тексту,

саме через філософію проводилася верифікація релігійного тексту, для елліністично освіченої людини це був головний критерій. Саме тому, у більш пізню епоху Плутарх Херонейський (40 р. н. е. – 120 р. н. е.) у преамбулі до трактату "Про Ізіду і Осіріса" висловив таку сентенцію: "1:1 Всяких благ, Клея, люди, имеющие разум, должны просить у богов, более же всего мы желаем и молим получить от них знание о них самих, насколько это доступно людям; ибо и человек не может принять ничего более великого, и бог даровать ничего более *священного, чем истина*..." [Плутарх 1996, *5*]. Істина ἀλήθεια шанувалась філософом Парменідом (540–460 рр. до н. е.) як богиня [Хайдеггер 2009, *31*], це шанування було не поширеним культом, але вкрай важливим для мислителів. Наведення "мостів" Філоном Александрійським [Winston 2009, *235*] між Платоном і Мойсеєм було б неможливим, коли б для цього у П'ятикнижжі не були закладені підвалини самими перекладачами Септуагінти. Філон використовував Септуагінту у своїх коментарях і тому не міг не помітити "маркери", залишені у тексті людьми, освіченими в античній філософії. Помилкові висновки Філона про запозичення Платоном своїх ідей із книг Мойсея не містять під собою історичного підґрунтя, очевидно, вони сформувалися не без впливу синкретичних ідей еллінізованих іудеїв Римської імперії [Коплстон 2003, *245*]. Філон Александрійський, звичайно, шукав способи адекватного тлумачення Старого Завіту у грецькому перекладі, пояснюючи його за допомогою філософських категорій. Так, вживання частки "πρό", на його думку, повинно було надати пояснення і для еллінізованого іудея, і для еллінів, яким до рук могли потрапити деякі книги Септуагінти; могло виникнути питання, чому у перших двох розділах книги Буття двічі описується створення всесвіту.

WTT **Genesis 2:4** אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה
אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם׃

WTT **Genesis 2:5** וְכֹל׀ שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח

Масоретський текст Бут. 2:4 Таке було походження неба й землі, коли сотворено їх. Коли Господь Бог творив небо й землю, 5 не було **ще** на землі ніякої польової рослини, й не росла ще ніяка трава на полі...

BGT **Genesis 2:4** αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν **5** καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι

Септуагінта Бут. 2:4 Це книга буття неба і землі, коли сталося, в той день, в якому створив Бог небо і землю 5 і всю зелень поля **раніше** ніж були на землі, і всю траву поля раніше ніж посходила...

Цікаві свідчення трьох таргумів: у двох арамейських парафразах цього фрагменту міститься переклад сполучника "перед тим" у Таргумі Онкелоса עַד־לָא; Псевдо-Йонатан відрізняється своєрідним тлумаченням цього уривку за допомогою прислівника тепер עד כדו; таргум Неофіті знову наслідує Септуагінту, тільки в дещо іншій формі сполучника קדם־עד־לא. Вульгата, яка в основному слідує Масоретському тексту, теж бере приклад із Септуагінти, перекладаючи як antequam (лат. – "перед тим"). Філон Александрійський це пояснив так: спочатку був створений світ ідей, а потім чуттєвий світ [Филон 2000, *81*]. Неодноразово дослідники Септуагінти вказували на численні помилки, допущені іудейськими перекладачами, і це пояснювалося некомпетентністю перекладачів, які вже давно забули мову своїх пращурів. Проте малоймовірно, щоб некомпетентним перекладачам повірили б інші рабини і визнали цей текст настільки авторитетним, що для його виправдання було створено легенду про його появу у так званому *Листі Псевдо-Арістея до Філократа*. Разом із тим слово "טֶרֶם" в книзі Буття у більшості випадків перекладається грецьким словом "πρό". Водночас це не означає, що ми зіткнулися з елементарною необізнаністю книжника, який підібрав неточний відповідник єврейському слову, адже у тексті Септуагінти наявні і точні переклади лексеми "טֶרֶם", де використаний його грецький відповідник οὐδέπω, що свідчить про обізнаність авторів, перекладачів, редакторів Септуагінти, у точному значенні цього слова. І тим не менш саме значення "πρό" у нашому вірші залишено на своєму місці без виправлень. Звичайно, ми не можемо нав'язувати наше тлумачення і тлумачення тексту Філоном перекладачам Септуагінти, разом із тим не можливо обійти стороною це питання. Вірогідно, таке вирішення не могло обійтись без залучення філософськи освічених іудеїв, для яких переклад одночасно мав містити у собі також і пояснення тексту. Адже давньогрецьке слово "ἑρμηνεύω", крім свого першого значення "*перекладати*", водночас означає і "*тлумачити*"; пов'язане це з етимологією цього слова від імені давньогрецького бога Гермеса

“Ερμῆς”, у функції якого, в елліністичному пантеоні, входило тлумачення волі богів. Всі інші “неточні” переклади цієї лексеми очевидно потребують ґрунтовного дослідження, і, можливо, теж мають своє раціональне пояснення.

Перекладачі Тори у III ст. до н. е., отримавши відповідну грецьку освіту, обізнані у давньоєврейській, арамейській і грецькій мовах, не могли не помітити того, що перші два розділи книги Буття, присвячені створенню світу і всього живого на Землі, є ніби дублетними, і водночас вони відрізняються і за стилем, і за змістом, тож шукали у свій спосіб пояснення цієї проблеми. Проте тільки у XVIII–XIX ст. історико-літературна критика дала раціональне пояснення такому дивному повтору: 1-ий розділ належить до традиції Священицького кодексу (P, Priester Codex), а 2-ий розділ належить Ягвісту (J, Jahve), – остання назва походить від переважного вживання у деяких книгах Тори імені Бога Ягве, яке, по суті, є маркером для цього джерела [Велльгаузен 1909; де Ветте 1964; Граф 1964]. Імовірно, після повернення з вавилонського полону, в епоху книжника Ездри (V ст. до н. е.) софери поєднали дві традиції в одну книгу задля повноти опису подій (дещо схожим чином були поєднані й інші історії Елогіста і Повторення Закону, у П’ятикнижжі Мойсея). В елліністичну епоху не провадилося подібних досліджень Біблії, не через те, що це вважалося б святотатством, але й у першу чергу тому, що світські твори також не піддавалися літературному аналізу, який розквітнув лише в епоху Ренесансу. Одразу ж як така методика була розроблена літературознавцем Фрідріхом Августом Вольфом (1795 р.) і використана ним для аналізу творів Гомера, через кілька років такі ж дослідження були зроблені історико-літературною критикою відносно Танаху В. Л. М. де Ветте (1802 р.). Тому перекладачі Тори, на мій погляд, зробили сміливий крок, як для свого часу. Вони внесли у переклад деякі світоглядні теорії філософів задля більш ясного розуміння Танаху, а саме у випадку з першими двома розділами про створення Всесвіту. Адже у грецькій міфології існувала власна космогонія, і у філософів на той час вже були напрацьовані декілька моделей тлумачення античної космогонії. І простий повтор історії створення світу, у книзі Буття, міг би поставити іудейських мислителів у скрутне становище перед греками, їм би довелося відповідати на численні

дошкульні запитання, і в такому випадку вони не змогли б уникнути нещадної критики у освіченому суспільстві. Цього, звичайно, іудейські перекладачі не могли допустити, тому змінивши лишень одне слово у Бут. 2:5 вони пояснили 1-й розділ книги Буття для себе і для ймовірних читачів, освічених у давньогрецькій філософії, вони, по суті, запропонували читачам подивитись на текст Танаху через призму вчення Платона про "ідеї". При цьому в тексті не залишено жодних інших натяків про те, що це зроблено з апологетичною метою, адже сучасникам цей натяк був зрозумілим без додаткових пояснень. Можна припустити, що це лишень помилка перекладача, але у подальшому у кн. Вих. 9:30 там, де це було необхідно, те саме слово "טֶרֶם" вони переклали за контекстом вірно οὐδέπω (гр. – "ще ні"), крім Вих. 12:34 (тут так само у значенні *перед тим*).

Іудейська громада в Александрії займала один квартал із п'яти і в цілому дотримувалася ізоляції від зовнішнього впливу на свідомість своїх одноплемінників. Втім лишень у досить-таки пізніх середньовічних рабиністичних трактатах з'являється заборона на навчання дітей грецькій мові, а відповідно з цим закривався доступ іудеїв до грецьких культурних надбань, філософії у тому числі. Вірогідно, ця тенденція набула сили після іудейських воєн I і II століть, як про це свідчить один із ранніх талмудичних трактатів Мішни, Сота IX:14: "В войну Веспасиана запретили венцы женихов и бубны; в войну Тита запретили венцы невест, *а также запретили человеку учить сына своего по-гречески*" [Переферкович 1905, Т. 3, *332*; Вевюрко 2013, *20*]. Остання фраза наводить на думку, що вона була дописана в часи створення середньовічних коментарів і можливого редагування Мішни, адже контекст фрази загалом пов'язаний із весільними обрядовими приписами іудаїзму, наступні приписи цього ж трактату також пов'язані з весільними звичаями, а вставне слово "також", додане перед поясненням про заборону навчанню грецької мови, було допоміжним словом для включення багатьох коментаторських глос рабиністичної традиції [Вайнгрин 2002, *83–89*; Тов 2001, *139*]. Серед гебрейських правил переписування (32 правила міддот) існує навіть пояснення для таких вставних слів: вони вставляються, щоб ніхто з переписувачів (або читачів) не засумнівався у тому, що текст суцільний, і не викинув глоси із тексту. Підтвердженням

цієї думки є коментар до цієї сентенції, дописаний значно пізніше від створення Мішни, у доповненні до основного ядра Талмуду Тосефті, Сота 15:8: "Членам дома раббан Гамалиила (I ст. н. е.) разрешили учиться по-гречески, потому что они находятся в сношениях с правительством". Цей коментар засвідчує, що поважні рабини, творці Тосефти, (традиційно датою створення вважається прибл. IV ст. н. е.) не бачили нічого осудливого у вивченні грецької мови. Тенденція до заборони з'являється в амораїв у VI ст. н. е. і набуває все більшого поширення у Вавилонському Талмуді. Підтвердженням цьому є коментар амораїв на цей самий фрагмент трактату Сота 9:14, у якому переноситься заборона на вивчення грецької мови на ще давніший період, часів завоювання Єрусалиму Помпеєм у 63 р. до н. е. Натомість більш ранній коментар Єрусалимського Талмуду (V ст. н. е.) у коментарі до уривку Сота 9:15 містить свідчення про суперечливі думки серед рабинів щодо вивчення грецької мови: «They asked R. Joshua, "What is the law as to a man's teaching his son Greek?" [F] R. Abbahu in the name of R. Yohanan, "It is permitted for a man to teach Greek to his daughter, because such learning is an ornament for her." [G] Simeon bar Ba heard and said, "It is because R. Abbahu wants to teach his daughter such, that he has assigned the teaching to R. Yohanan. May a curse come upon me, if I heard it from R. Yohanan!"» [The Jerusalem Talmud 2008]. На мою думку, навряд чи ця заборона на вивчення грецької мови могла мати місце у I ст. до н. е. Це неможливо собі уявити хоча б з тої причини, що у II і III ст. н. е. здійснені три, незалежні один від одного, іудейські переклади всього Танаху грецькою мовою Аквілою, Теодотіоном і Сіммахом. Крім того, як це було показано вище, твори Філона коригувались іудейськими читачами по давньоєврейському тексту, коли синагога повністю відмовилася від грецьких перекладів. Традиція відносить перших двох перекладачів до числа іудейських, а третій, вірогідно, належав до самаритян. Всі троє намагалися зробити переклад ще більш буквальний і довершений, ніж Септуагінта, і очевидно, це також робилося на потребу іудейських громад діаспори.

Хоча, імовірно, навіть після всіх цих заборон не всі іудеї відмовилися від вивчення філософії, адже дуже багато різноманітних суджень по будь-якому дрібному питанню зібрано в Талмуді.

Можливо, і щодо філософії також існували різні думки, проте вони відсутні у талмудичних і пост-талмудичних трактатах. Разом з тим поважні дослідники античної філософії А. Ф. Лосєв і С. С. Аверінцев [Аверинцев 2006, *265*] стверджують, що алегоричні коментарії Біблії, викладені у Каббалі (XIII ст.), несуть на собі відбиток неоплатонічної філософії: "В Каббале содержалось не что иное, как неоплатоническое учение, используемое для целей толкования Библии" [Лосев 1998, *383*]. Крім іудеїв-каббалістів також відомий середньовічний рабин, попередник Моше де Леона (XIII ст.), філософ-неоплатонік Шломо бен Йехуда ібн Гвіроль (1021–1058), який залишив по собі філософський коментар до Біблії, що дуже нагадує твори філософа-платоніка Філона Александрійського. Ібн Гвіроль, очевидно, міг ознайомитись із його творами лише у грецькому оригіналі. Питання зв'язків Каббали з філософією неоплатоніків детально висвітлено у працях Саврея В. Я. [Саврей 2011, *204–205*] і Новицького О. М. [Новицкий 1861, *39*]. На думку Саврея В. Я., система Філона у спрощеному вигляді міститься у книзі *Зогар* [Саврей 2011, *205*], найбільш важливому творі каббалістичної філософії. Цікаве підтвердження залежності авторів Каббали від Філона Александрійського наводить Вевюрко І. С.: на його думку Goodenough E. R. стверджував, що Філон ставився до тексту Септуагінти як до богонатхненного і правильного аж до літери і коментував навіть відтінки грецьких висловів [Вевюрко 2013, *62*]. Каббалістичний метод тлумачення біблійних текстів не в останню чергу опирався і на сакральне значення кожної літери, щоправда це вже стосувалося масоретського тексту, а не грецького.

Надзвичайно інтенсивне зростання кількості іудейської елліністичної літератури, переклад Старого Завіту сприяли появі філософських коментарів Танаху. Тому не дивно, що іудейський філософ Арістобул Панеадський (Αριστόβουλος του Πανέα, бл. 160 р. до н. е.) впевнено вживає щодо себе і своїх послідовників такі слова: "наша філософська школа" (ἡμᾶς αἵρεσις) [Barclay 1996, *150*]. Саме ім'я Арістобула досить красномовне – ἀριστόβουλος у перекладі означає "той хто подає найкращі поради", у давньогрецькій міфології це епітет богині Артеміди. Така конотація імені не засмутила іудея і його батьків. Папіруси, віднайдені у Птолемеївському Єгипті, вказують на переважне використання

іудеями грецьких імен або подвійних іудейських і грецьких [Чериковер 2010, *510–512*; Tcherikover 1961, *349–351*; Winnicki 2009, *190–205*]. Майже через півстоліття після появи грецького перекладу Тори Арістобул, очевидно, не був знайомий із першим поколінням іудейських мислителів, котрі перекладали Тору. Проте прочитавши Тору грецькою мовою, він прочитав у ній закладені у переклад погляди Платона. У своїх коментарях до П'ятикнижжя Мойсея (Εξηγήσεις της Μωυσέως Γραφής ή του Μωυσέως Νόμου) він висловлював такі судження про запозичення Платоном своїх ідей у іудейських пророків, адже Мойсей жив значно раніше Платона, звідси виникла досить пізня ідея про існування давньогрецького перекладу Старого Завіту (повного або часткового), створеного значно раніше за Септуагінту. Таким чином набуває логічного пояснення і те, що не тільки іудей Арістобул, але й елліністичний філософ Нуменій Апамейський, представник іншої філософської течії, неопіфагорейців (Νουμήνιος ὁ ἐξ Ἀπαμείας, 2-га пол. II ст. н. е.), не бачив нічого дивного в тому, що Платон – це, по суті, продовжувач ідей Мойсея: "Що таке Платон, як не Мойсей, котрий говорить аттічним діалектом?" (Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;). Арістобула можна було б запідозрити в апологетичних мотивах, які підштовхнули його до таких висновків, адже подібні судження могли б значно вивищити іудейську спільноту над греками, що дало б відповідні преференції і самому Арістобулу, який у той час був вихователем майбутнього фараона-царя Птолемея VI Філометора. Арістобул Панеадський, ймовірно, міркував так, адже Платон повинен був десь прочитати Тору грецькою мовою, а це могло бути тільки за наявності більш давнього перекладу грецькою мовою книг Старого Заповіту. Звідси напрошується висновок, що Арістобул Панеадський володів інформацією про те, що Септуагінта з'явилася значно пізніше Платона і, очевидно, з усної традиції, а Платон ознайомився з Торою з більш давнього перекладу. Ця ідея була спростована ще сером Хамфрі Ході (Humphrey Hody) [Owen 1769, *1–2*]. Це, по суті, найбільш раннє, щоправда не пряме, свідчення про приблизні хронологічні рамки створення перекладу Септуагінти, за Арістобулом, це повинно було відбутися після Платона (427–346 рр. до н. е.) і до Арістобула Панеадського (бл. 160 р. до н. е.), якого Евсевій Кесарійський

помилково відносить до перекладачів Септуагінти (Евсевій Кесарійський Histor. Eccl., VII. 32, 17.).

Попередні висновки з того, що наведено вище, підводять нас до думки, що значення античної філософії для перекладачів було досить суттєвим. Чи однаково цей вплив відобразився на різних текстах Септуагінти, однозначної відповіді бути не може, адже у кожного перекладача був свій підхід, свій особливий стиль.

ЛІТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Каббала // **София–Логос. Словарь.** Киев, *2006.*

Аристотель. **Метафизика** / Пер. Кубицкого А. В. Москва, *1993.*

Аристотель. **Метеорологика** / Сочинения в 4-х томах. Т. 3. Москва, *1981.*

Бикерман Э. Дж. **Евреи в эпоху эллинизма.** Москва, *2000.*

Вайнгрин Дж. **Введение в текстологию Ветхого Завета.** Москва, *2002.*

Вевюрко И. С. **Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли.** Москва, *2013.*

Велльгаузен Ю. **Введение в историю Израиля.** Санкт-Петербург, *1909.*

де Ветте В. М. Л. Очерки к введению в Ветхий Завет // **Происхождение Библии.** Москва, *1964.*

Граф К. Г. Исторические книги Ветхого Завета // **Происхождение Библии.** Москва, *1964.*

Волков И. М. **Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до н. э.** Москва, *1915.*

Каринский М. И. Египетские иудеи. Ч. 1 // **Христианское чтение,** *1870*, № 7.

Каринский М. И. Египетские иудеи. Ч. 2 // **Христианское чтение,** *1870*, № 9.

Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской. Москва, *2014.*

Лосев А. Ф. **Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения.** Москва, *1998.*

Лосев А. Ф. **История античной эстетики**. **Софисты. Сократ. Платон.** Т. 2. Москва, *2000*.

Лосев А. Ф. **История античной эстетики**. **Аристотель и поздняя классика.** Т. 4. Москва, *2000*.

Малые римские историки. Веллей Патеркул. Римская история. Анней Флор. Две книги Римских войн. Луций Ампелий. Москва, *1995*.

Климент Александрийский. **Строматы.** Санкт-Петербург, *2003*.

Ковалёв С. И. **История Рима.** Ленинград, *1948*.

Коплстон Ф. **История философии. Древняя Греция и Древний Рим.** Т. II. Москва, *2003*.

Машкин Н. А. **История Древнего Рима.** Москва, *1956*.

Новицкий О. М. **Религия и философия александрийского периода.** Ч. 4. Киев, *1861*.

Плутарх. **Изида и Осирис.** Москва, *1996*.

Саврей В. Я. **Александрийская школа.** Москва, *2011*.

Талмуд. Мишна и Тосефта / Пер. Переферковича Н. А. Санкт-Петербург, *1903*.

Тит Ливий. **История Рима от основания Города** / Комм. Боданской Н. В. Т. I. Москва, *1989*.

Тов Э. **Текстология Ветхого Завета.** Москва, *2001*.

Трубецкой С. Н. **История древней философии** / Собрание сочинений князя Сергея Николаевича Трубецкого в 6 томах. Т. 5. Москва, *1912*.

Тюменев А. И. **Евреи в древности и в Средние века.** Москва, *2003*.

Филон Александрийский. О сотворении мира // **Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета.** Москва, *2000*.

Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. Москва, *1989*.

Фридрих И. **История письма.** Москва, *1979*.

Хайдеггер М. **Парменид.** Санкт-Петербург, *2009*.

Цериковер В. **Эллинистическая цивилизация и евреи.** Санкт-Петербург, *2010*.

Шестов Л. И. **Лекции по истории греческой философии.** Москва – Париж, *2001*.

Юнгеров П. А. **Общее историко-критическое введение в Ветхий Завет.** Казань, *1902*.

Barclay J. M. G. **Jews in the Mediterranean Diaspora.** Edinburgh, *1996*.

Ferguson J. **Clement of Alexandria.** New York, *1974*.

Frankel Z. **Historish-kritische Studien zu der Septuaginta. Vorstudien zu der Septuaginta.** Leipzig, *1841*.

Fraser P. M. **Ptolemaic Alexandria.** Oxford, *1972.*

Freudenthal J. Are There Traces of Greek Philosophy in the Septuagint? // **The Jewish Quarterly Review**, Vol. 2, No. 3 Apr., *1890.*

The Jerusalem Talmud. Translated R. Jacob Neusner. *2008.*

Kaplan Z., Safrai S. Isaak (tanna) // **Encyclopaedia Judaica.** Vol. 10. Jerusalem, *2007.*

Lewy H. Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli // **The Harvard Theological Review,** Vol. 31, No. 3 Jul., *1938.*

Margolis Max L. The Elephantine Documents // **The Jewish Quarterly Review**, New Ser., Vol. 2, No. 3. (Jan., 1912).

Philonis Alexandrini. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. I, Berolini, *1896.*

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum / Ed. Wevers J. W. Göttingensis, *1974.*

Tcherikover V. **Hellenistic civilization and Jews.** Philadelphia, *1961*.

Owen H. **An Inquiry into the Present State of the Septuagint Version of the Old Testament.** London, *1769.*

Wasserstein A., Wasserstein D. J. **The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today.** Cambridge, *2006.*

Winnicki J. K. **Late Egypt and her Neighbours. Foreign Population in Egypt in the First Millennium BC.** Warsaw, *2009.*

Winston D. Philo and Rabbinic Literature // **The Cambridge Companion to Philo.** Cambridge, *2009*.