

Н. В. Брагинская

«ИОСИФ И АСЕНЕТ»: «МИДРАШ» ДО МИДРАША И «РОМАН» ДО РОМАНА

I

Первым знакомством с повестью «Иосиф и Асенет» я обязана переводу, который Сергей Сергеевич Аверинцев поместил в своем сборнике «От берегов Босфора до берегов Евфрата» (М., 1987). Это был перевод краткой («Филоненковской») версии. В 2002 г. С.С. Аверинцев поддержал своей рекомендацией проект изучения этого памятника в его более пространной версии («Бурхардовской») группой из четырех человек (М.С. Касьян, А.И. Шмайна-Великанова, В.В. Писляков и Н.В. Брагинская). Члены группы (при участии И.В. Чаброва) подготовили перевод большой версии (все цитаты даются по этому неопубликованному переводу) и работают над подробным комментарием совместно, а над научными исследованиями индивидуально, хотя при тесном сотрудничестве непросто бывает установить авторство той или иной мысли¹. Я приношу благодарность всем названным выше коллегам и всем участникам семинара 2002 г. в РГГУ, с которыми читался текст «Иосифа и Асенет» и обсуждались высказанные ниже соображения.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ «ИОСИФА И АСЕНЕТ»

Небольшой написанный по-гречески языком близким Септуагинте ветхозаветный апокриф, условно именуемый «Иосиф и Асенет» (ИА)², рассказывает историю женитьбы Иосифа на Асенет – дочери Гелиопольского жреца Пентефрея. В Книге Бытия об Асенет сказано только, что она стала женой Иосифа и родила Ефрема и Манассию³.

Апокриф разворачивает эти скупые упоминания в подробный рассказ о надменной красавице, живущей в недоступной башне с семью девами прислужницами в десяти чертогах: три чертога принадлежат Асенет, семь – прислужницам. Покои Асенет полны блеска и драгоценностей и украшены бесчисленными изо-

¹ Опубликовано: Касьян М.С. Пища богов и Божия трапеза (Мед и пчелы в апокрифе «Иосиф и Асенет»). Балканские чтения 7. В поисках ориентального на Балканах: от античности до современности. 24–26 марта 2003 г. Тезисы и материалы. М., 2003. С. 42–45; она же. Божественные пчелы – gens aeterna // Индоевропейское языкознание и классическая филология – VIII. Материалы Чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 21–23 июня 2004 г. СПб., 2004. С. 323–336; она же. Пчелы для Асенет – жрецы, священники или ангелы? (К трактовке образа пчел и меда в средиземноморской культуре). В печати; Брагинская Н.В. Что если «Иосиф и Асенет» первый греческий любовный роман? // Балканские чтения 7... С. 34–41; она же. Opowiadanie/paŋracia jako produkt uboczny egzegezy // Opowiadanie w perspektywie Badań prawnawczych/Red. Zofia Mitosek. Kraków, 2004. S. 285–301; Шмайна-Великанова А.И. Повесть об Иосифе и Асенет как Пасхальная Агада для прозелитов. Доклад на Десятой ежегодной международной конференции по иудаике 28–30 января 2003 г.

² В дальнейшем этому сокращению «присваивается» единственное число женского рода. Подразумевается «Повесть об Иосиф и Асенет», причем слово «повесть» не имеет здесь терминологического смысла, равноценным было бы повествование или рассказ, или история.

³ Быт 41:45, 50, 52; 46:20.

бражениями богов, которым она поклоняется и приносит жертвы. Рядом сад, описанный «в терминах» рая. Молва о божественной красоте Асенет заставляет воевать из-за нее самых знатных и храбрых юношей, но она всех мужчин ненавидит и презирает, однако с первого взгляда влюбляется в Иосифа; Иосиф же отвергает ее как идолопоклонницу, но, видя ее горе, произносит над ней молитву, прося Бога о преображении Асенет и причислении ее к народу, избранному до сотворения мира. Он отправляется делать запасы зерна, а Асенет отрекается от веры своих родителей, от «мертвых и глухих» богов, разбивает и выбрасывает идолов, которым поклонялась в своей башне, и семь дней, не принимая ни воды, ни пищи, во власнице и, посыпав голову золою, совершает покаяние перед Богом Иосифа. Утром восьмого дня она произносит несколько молитв. Две безмолвные, а третью вслух – длинный псалом. Молитвы содержат не только покаяние и мольбу, но и выразительное поэтическое богословие. В ответ на молитву на небо восходит звезда, небо раскалывается, сияет несказанный свет, и является муж, «во всем подобный Иосифу, в одеянии длинном, в венке и с жезлом царским, только лик его подобен молнии, и очи блистают, как солнце, и волосы на голове его – словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги – как железо, в огне раскаленное, и от рук и от ног его летят искры». Он именуется автором «Человек» (в краткой версии «Вестник» или «Ангел»), но сам себя называет «князем (архонтом) дома Господа» и «вождем (архистратигом) всего воинства Всевышнего». Он посвящает Асенет «в мистерию Всевышнего», провозглашая, что Асенет будет «заново обновлена, заново вылеплена, заново оживотворена», и будет «есть благословенный хлеб жизни, и пить благословенную чашу бессмертия, и помазываться благословенным помазанием нетления». Он велит Асенет снять одежды покаяния и надеть белые одежды, дает ей вкусить чудесного белого меда, который есть пища всех ангелов и сыновей Бога. Ее имя вписывается в Книгу Жизни, и она получает новое имя «Град Убежища», ей открывается, что она станет вечной невестой Иосифа и убежищем для многих народов: «Потому что многие племена, к Господу Богу Всевышнему <прибегшие>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и спасутся в стенах твоих те, кто прилепился к Господу Богу Всевышнему во имя Обращения». Обращение – это вечно смеющаяся Дева, сестра Человека и Дщерь Всевышнего, которая любит всех «дев», т.е. прозелитов. Получив чудесный мед как одновременно хлеб жизни, чашу бессмертия и помазание нетления, Асенет получает и вечную молодость, и бессмертие⁴.

Затем следует загадочная сцена. Человек провел по соту перстом с востока на запад и с севера на юг, крестообразный след «стал, как кровь», и мириады пчел по зову Человека взлетели из ячеек сота: «И пчелы были белые, как снег, а крылья их – как пурпур, и как яхонт, и как баgreц, и как вышитый золотом покров из виссона, и золотые диадемы были на головах их. Жала у них были острые, но они никому не вредили. И облепили все эти пчелы Асенет с ног до головы. А были и иные пчелы, крупные и необычные, словно царицы их, и поднялись они из [следа на] соте, и стали роиться вокруг лица Асенет, и сотворили во рту и на устах ее сот, подобный соту, лежавшему перед Человеком. И все пчелы

⁴ ИА 16:16: «Смотри, отныне плоть твоя процветет, как цвет жизни от земли Всевышнего, и кости твои утучнятся, как кедры рая радости Божия, и силы неиссякаемые окружают тебя, и молодость твоя старости не узрит, и красота твоя вовек не преидет. И для всех прибегающих во имя Господа Бога [Царя веков] будешь как мать городов, стеной окруженная».

ели сот, бывший на устах Асенет. И молвил Человек пчелам: “Отправляйтесь в место ваше”. И все пчелы поднялись, и улетели, и удалились в небеса. А те, которые хотели повредить Асенет, упали наземь и умерли. И протянул Человек жезл свой к умершим пчелам и сказал им: “И вы поднимитесь, и удалитесь в место ваше”. И поднялись умершие пчелы, и отлетели в прилежавший к дому Асенет двор, и сели на плодоносных деревьях»⁵. Сот исчезает в пламени и благоухании, вестник уходит в небо на колеснице, подобной пламени, с конями, подобными молнии, а Асенет понимает, что это была теофания.

Измощенная постом Асенет чудесно преображается, обретая невиданную божественную красоту. Она облачается в брачные одежды, а Иосиф, возвратившийся в дом Пентефрея, уже знает, что Асенет уготована ему в невесты, и фараон венчает их венцом, который предназначен для этого брака от века.

После этого начинается несколько отличная от завершенного браком сюжета вторая часть, похожая на «продолжение» или «вторую серию». Она развивает интригу, в которой фигурирует влюбившийся в Асенет старший сын фараона и дети Иакова от служанок. Действие происходит, когда во время семилетнего голода Израиль пришел в Египет. Сын фараона пытается вступить в сговор с сыновьями Лии – Симоном и Левием, предлагая им убийство Иосифа, который женился на предназначенной-де ему, сыну фараона, Асенет и намерен расправиться с братьями после смерти Иакова, чтобы им отомстить и чтобы не делить с ними наследства. Сыновья Лии дают сыну фараона отповедь, но тот обманом подбивает на предательство сыновей служанок Иакова. Они вступают в сговор, чтобы похитить красавицу Асенет, убить и Иосифа, и его детей, и даже фараона. Но их замысел терпит поражение, так как Бог воюет на стороне Иосифа и Асенет, сын фараона смертельно ранен, братья Иосифа прощены благодаря заступничеству Асенет и благочестивого Левия. Даже умирающего сына фараона Левий поднимает с земли и привозит к его отцу, фараон умирает от горя, передав Иосифу царский венец. Иосиф правит Египтом 48 лет, после чего передает престол младшему сыну фараона. Через всю вторую часть проходит мысль о том, что муж богобоязненный не отвечает злом на зло, которую неоднократно высказывает родоначальник священнического сословия Левий.

ДАТИРОВКА: ЯЗЫК ОРИГИНАЛА И SITZ IM LEBEN

На протяжении последних ста лет, особенно за последнюю треть XX в., из «позднего» и вторичного по характеру текста, маргинального для всех дисциплин и специальностей ИА стала предметом оживленной полемики в разных дисциплинарных перспективах, изучения в университетских аудиториях и многочисленных противоречащих друг другу интерпретаций⁶. Изучение памятника вышло из рук библеистов и исследователей апокрифов и оказалось на перекрестке мнений исследователей самых разных школ. ИА можно было бы сравнить

⁵ ИА 16:18–23.

⁶ После Филоненко, который издал основанную на одной группе рукописей (d) краткую версию с монографического характера ведением и подробным комментарием (*Philonenko M. Joseph et Aséneth: Introduction, Texte Critique, Traduction, et Notes. Leiden, 1968 (Studia Post Biblica. 13)*), исследовательская эстафета перешла к Кристофу Бурхарду, который работал не только с греческими рукописями, но и с сирийским, армянским, латинским, славянским, румынским и новогреческим переводами повести, занимаясь как текстологией, так и исследованиями содержательного характера. Он опубликовал предварительный текст большой версии (основанной на рукописях семейства b) в 1979 г. (*Burchard Ch. Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth // Diehlheimer Blätter zum Alten Testament. Bd 14. S. 2–53; дополнения: 1982. Bd 16. S. 37–39*), а в 1996 г. вышел

с виртуозной пианистической или скрипичной пьесой, предлагаемой на конкурс исполнителей-интерпретаторов. Даже чрезвычайно сложный и не решенный чисто текстологическими методами вопрос о том, какая из версий – краткая («Филоненковская») или длинная («Бурхардовская») – ближе к первоначальной, привел к тому, что каждая из версий признается самостоятельным произведением, имеющим свою тенденцию⁷.

сборник основных, но далеко не всех, его ранее опубликованных трудов по «Иосифу и Асенет»: *Burchard Ch. Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth berichtigt und ergänzt/Hrsg. mit Unterstutzung von C. Burfeind. Leiden–New York–Köln, 1996 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. 13). После работ М. Филоненко и К. Бурхарда произошел настоящий взрыв интереса к «Иосифу и Асенет», особенно в последнее десятилетие. Статьи и диссертации (кроме одной) мы опустим, а монографии укажем: *Sänger D. Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu «Joseph und Aseneth»*. Tübingen, 1980 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. II/5); *Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta, 1996 (Early Judaism and Its Literature. 10) (монография по материалам диссертации: *Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis*. Diss. Princeton University Princeton (N.J.). 1994); *Chesnut R.D. From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*. Sheffield, 1995 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series. 16); *Humphrey E.M. The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*. Sheffield, 1995 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series. 17); *Standhartinger A. Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von «Joseph und Aseneth»*. Leiden, 1995 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. XXVI); *Kraemer R.Sh. When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered*. Oxf., 1998; *Inowlocki S. Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant: Joseph, Aseneth et le fils de Pharaon dans un roman du Judaïsme hellénisé*. Brepols, 2002. К сожалению, западным ученым практически не известна работа В.М. Истрина, во многих отношениях очень интересная, хотя с точки зрения текстологии она устарела: *Истрин В.М. «Апокриф об Иосифе и Асенефе» // Древности: Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. III. М., 1898. С. 146–199.**

⁷ Краткая версия признается более феминистической, менее патриархальной. В краткой Асенет – высшее существо, в длинной – скорее предназначенная Богом жена Иосифа. В длинной версии в Иосифе и Иакове присутствие божества заметнее, чем в краткой, и они затеяют Асенет; в длинной больше стремления согласовать и связать текст с Библией (см. *Kraemer*. Op. cit. P. 50–88, особенно p. 80; *Standhartinger A.* Op. cit. Passim, особенно p. 216–219). Однако отличия краткой и длинной версий невозможно считать либо целиком результатами дополнений краткой версии текста, либо целиком результатами сокращения длинной. Мне представляется наиболее убедительной точка зрения К. Бурхарда, который считает, что большая часть отсутствующего в краткой версии присутствовала в первоначальном тексте. Но есть (и в длинной, и в краткой версиях) явные дополнения поясняющего, иногда тавтологического характера, и комментарии, причем иногда с позиций более поздней традиции. Рукописная история ИА так сложна, что К. Бурхард, обещавший подготовить критическое издание 40 лет тому назад и выпустивший 25 лет тому назад предварительный текст, а также свои переводы длинной версии на немецкий и английский языки (*Burchard Ch. Joseph und Aseneth // Unterweisung in erzählender Form / Ed. W.G. Kümmel. Gütersloh, 1983 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. 2). S. 577–735 и Burchard Ch. Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction // Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J.H. Charlesworth. Vol. 2. Garden City, 1985. P. 177–247*), так и не опубликовал окончательный критический текст. Правда, переводы, особенно немецкий, снабжены таким подробным текстологическим комментарием и текстологическим введением, что в какой-то мере они служат приближением к критическому изданию (см. также *Burchard Ch. Zum Text von Joseph und Aseneth // Journal for the Study of Judaism. 1970. Vol. I. P. 3–34; Burchard Ch. The Present State of Research on Joseph and Aseneth // Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism / Ed. J. Neusner, P. Borgen, E.S. Frericks, R. Horsley. Vol. 2. Lanham, 1987. P. 31–52*). После сдачи статьи в печать я узнала, что критическое издание появилось примерно за год до ее написания: *Joseph and Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. Leiden, 2003 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 5).*

Между *terminus post quem* и *ante quem* для ИА диапазон довольно широкий. Язык ИА – это язык Септуагинты, ибо автор определенно приводит цитаты или скорее парафразы из Бытия, Псалмов и других книг в переводе LXX⁸, а поскольку в конце VI в. был осуществлен перевод на сирийский⁹, временной диапазон простирается от конца III в до н.э. и до начала VI в. н.э.

По содержанию апокриф считали христианским, иудейским, иудео-христианским, гностическим, ессенским, терапевтическим, раввинистическим или относящимся к среде так называемых «богобоязненных», находили в нем символы древнеегипетской религии или поздней иудейской мистики. В коптской и армянской церкви ИА не была апокрифом, скорее считалась канонической. После включения ее Иоанном Дияконом (Ованесом Саркавагом, 1045/55–1129) вместе с Ветхим и Новым Заветом в число священных книг, предназначенных для богословского образования, под названием «Молитва Асенет» повесть входила в рукописи армянских Библий, наряду с другими – с точки зрения иных конфессий – апокрифами¹⁰. Коптский перевод не сохранился, но статус его был тоже, видимо, весьма почтенный. Коптский Синаксарий включает гимн, который содержит перифразы несомненно нашего сочинения, упоминается и сцена с пчелами¹¹.

Попадая в плен очарования самой истории, рассказанной с несомненной и трудно определенной силой, интерпретаторы ищут ключ, отгадку, отмычку. Филоненко так и называет «Иосиф и Асенет» – роман с ключом¹². Ключ был утрачен уже в VI в. Некий сириец в письме к Моисею из Агелы просил перевести повесть об Иосифе и Асенет на сирийский, ссылаясь на то, что при слабом знании греческого ему внятно только *ιστορία*, но не *θεωρία* этого сочинения. Моисей, не только перевел ИА, но, видимо, составил и христианское аллегорическое толкование. Оно не сохранилось¹³.

Весь дон научный период существования повести ИА считалась христианской, в средние века она становилась предметом мариологической интерпретации¹⁴ и даже инсценировки в католической Испании на празднике Тела Господня в XVI в.¹⁵ Автор первого научного издания греческого текста и латинского перевода П. Баттифоль¹⁶ был уверен, что сочинение христианское, что на страницах еврейского сочинения не могли появиться небесный Спаситель и таинство, так сильно напоминающее Евхаристию. Действительно, в ИА присутствуют обра-

⁸ Burchard. Joseph und Aseneth... S. 593 и указатель мест 721–724.

⁹ Brooks E.W. *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*. P., 1919. P. 21–55.

¹⁰ Stone M.E. Armenian Canon Lists of Mechtar of Ayrivank (c. 1285 C.E.) // *Harvard Theological Review*. 1977. Vol. 70. P. 289–300; Burchard. Joseph and Aseneth... P. 197.

¹¹ См. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Vol. I. Cambr., 1928 (2 ed. Hildesheim–New York, 1976). P. XXXVII.

¹² Philonenko. Op. cit. P. 61–79.

¹³ Письмо Анонима и ответ на него цитируется в предисловии к «Церковной истории» Псевдо-Захарии (1. 4–5), в которую включен и сам перевод ИА на сирийский, см. Brooks. Op. cit.

¹⁴ *The Storie of Asneth* // *Heroic Women from the Old Testament in Middle English Verse* / Ed. Russell A. Peck. Kalamazoo, 1991; Reid H.A. «this was here procreation»: «The Storie of Asneth» and Spiritual Marriage in the Middle Ages. Diss. Univ. of Victoria (Canada). 2003.

¹⁵ Rouanet L. *Collección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI, III–IV*. Madrid, 1901 (Bibliotheca Hispanica. 5–8).

¹⁶ Battifol P. *Le Livre de la Prière d'Aseneth* // *Studia Patristica: Etudes d'ancienne littérature chrétienne*. I–II. P., 1889–1890. P. 1–115.

зы, мысли (например, правило невоздаяния злом за зло¹⁷) и выражения, которые преимущественно или даже исключительно встречаются в раннехристианских сочинениях (дух истины, дочь Всевышнего, хлеб жизни, чаша бессмертия, помазание нетления, Книга жизни и др.¹⁸). П. Баттифоль датировал памятник V в. н.э., считал его ранним византийским сочинением, т.е. возникшим в период сложившейся догматики, разработанной символики и господства христианства.

Между тем ИА строится на пафосе обращения и обращения к единобожию, но не ко Христу. Иисус Христос не упоминается вообще, нет ничего, что указывало бы на исключительно христианский символ. Кровавый крест, который начертал на медовом соте Человек, не имеет аналогов в христианских источниках. Раннее христианство сосредоточено на благой вести Христа. Можно сказать, что в ИА есть даже весть о грядущем Царстве Божием, но нет никакого следа связи этого пророчества с Иисусом Христом¹⁹. Идея христианских интерполяций в иудейский текст²⁰ тоже не вполне убедительна, потому что предполагаемые интерполяции слишком, так сказать, «бережны», осторожны. «Настоящие» христианские интерполяции, например, в «Завещаниях двенадцати патриархов» дают мессии имя Иисуса, подчеркивают, что мессия будет из колена Иуды, а не Левия, упоминают Антихриста, который выйдет из колена Дана, и добавляют к прегрешениям иудеев распятие Христа²¹. Христианских интерполяций в памятнике нет, поиски их свидетельствуют о неожиданности в иудейском сочинении небесного Человека, посланного Богом и тоже Бога, помазания, которое дает бессмертие, открытости всем язычникам, образа Града Убежища, в котором спасутся все обратившиеся, идеалов кротости и прощения. Причем эти элементы нельзя изъять, как можно изъять интерполяцию. Без них нет ИА. Сквозные мысли, слова и образы, которые служили основанием опознания ИА как христианского сочинения, свидетельствуют – подобно «Премудрости Соломона» и многим текстам Кумрана – о близости идей и образов дохристианского иудаизма и раннего христианства.

Существовала традиция рассказов об Иосифе и Асенет на арамейском языке. Самые ранние свидетельства ее бытования восходят к III в. н.э. Однако это сви-

¹⁷ Bolyki J. «Never Reply Evil with Evil»: Ethical Interaction between the Joseph Story, the Novel *Joseph and Aseneth*, the New Testament and the Apocryphal Acts // Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst/Ed. F.G. Martínez, Gerard P. Luttikhuisen. Leiden-Boston, 2003 (Supplementum to the Journal for the Study of Judaism. 82). P. 41–53.

¹⁸ См., например: Burchard Ch. The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord Supper // New Testament Studies. 1987. Vol. 33. P. 102–134; Dschulnigg P. Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformel in JosAs. Ein Versuch // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1989. Bd 80. P. 272–275; Chesnutt. Op. cit. P. 56–61; Chesnutt R.D. Bread of Life in Joseph and Aseneth and in John 6 // Johannine Studies in Honor of Frank Pack/Ed. J.E. Priest. Malibu, 1989. P. 1–16; Lindars B. Joseph and Asenath and the Eucharist // Scripture: Meaning and Method/Ed. Barry P. Thompson. Hull, 1987. P. 181–199.

¹⁹ В ИА 19:8 Асенет предстает эсхатологическим Градом вечного Царства Божия: «И сказал Иосиф Асенет: “Благословенна ты от Бога Всевышнего и благословенно имя твое вовек, ибо Господь Бог утвердил стены твои [в вышних, и] стены твои адамантовые – [стены жизни], потому что сыны Бога Живого вселились в Град убежища твоей, и Господь Бог будет царствовать над ними во веки веков”».

²⁰ Holz T. Christliche Interpolationen in Joseph und Aseneth // Holtz T. Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze / Ed. E. Reinmuth, Ch. Wolff. Tübingen, 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 57). P. 55–71.

²¹ Витковский В.Е. Иудейская и христианская апокалиптика // Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000. С. 37.

детельства о других историях. Одна, подобно нашей, решает галахическую проблему: как мог патриарх жениться на иноземке, дочери египетского жреца?²² Проблема та же, но решение иное: Асенет не египтянка, а еврейка²³. Вторая решала проблему, которой наш текст не знает: как мог Иосиф жениться на дочери своего египетского хозяина Потифара, а стало быть, и коварной «жены Потифара»? Ведь в LXX оба персонажа имеют одно имя Πετεφρῆς²⁴, по-еврейски имена отличаются незначительно, и отождествление встречается в нескольких источниках²⁵. В еврейских источниках легенда, в которой отождествление хозяина Иосифа и его тестя существенно для всего сюжета, сохранилась только в одном из поздних собраний аггадот. О ее существовании в первые века нашей эры свидетельствует Ориген: «Кто-нибудь подумает, что это [отец Асенет] не тот, кто купил Иосифа. Но совсем не так понимают это евреи, они на основании потаенной книги [εἰς ἄλοκρῶφον] утверждают, что хозяин и тесть – одно лицо. Они говорят, что Асенет предъявила обвинение своей матери в присутствии своего отца, заявив, что это та подстроила ловушку для Иосифа, а не он для нее. Поэтому он выдал ее за Иосифа, чтобы доказать египтянам, что тот не совершил никакого преступления против его дома»²⁶. Аггада дополняет это свидетельство: после того как Асенеф поведала отцу о том, что произошло на самом деле, Бог сказал Асенет: «Поскольку ты защитила от племня, которое я хочу произвести от Иосифа, оно произойдет от тебя». В Аптовицер указывает на раввинистический нотафикон Асенет, т.е. чтение имени как аббревиатуры, раскрытие которой составляет всю историю носителя имени и полагает, что нотафикон отсылает к истории, сходной с нашей: место, где Асенет выросла – 'wn (город Он), она была скрыта из-за своей красоты – «скрывать» – *syryh*, она пла-

²² Авраам и Иаков запрещали сыновьям браки с иноплеменницами: Быт 24:3; 28:6.

²³ Асенет – внучка Иакова и племянница Иосифа, потому что она дочь Дины, изнасилованной Сихемом. Братья велели ей убить ребенка, она оставила его в пустыне, а орел отнес девочку в Египет и положил ее на алтарь бога солнца. Потифар и его жена удочерили ребенка, а когда она выросла, фараон дал ее в жены Иосифу. Иаков и его семья во время голода приходит в Египет к Иосифу, Дина узнает историю Асенет и обнаруживает пленку подброшенного ребенка. Имплицитно эта легенда присутствует в 97-й главе Берешит Раба, в толковании рабби Амми на Быт. 41:45 и 48:9. Рабби Амми жил около середины III в., следовательно, древнейший след легенды о происхождении Асенет относится к середине III в. Сама же легенда, видимо, возникла раньше. См. Aptowitz V. Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study // Hebrew Union College Annual. 1924. I. P. 239–306.

В нашем тексте есть одно замечание, противоречащее всему прозелитическому настроению повести: «Ничем не походила она на дев египетских, а во всем похожа была на дочерей еврейских: величавой была, как Сарра, цветущей, как Ревекка, и прекрасной, как Рахиль» (ИА 1:5). В одном из латинских переводов и сирийском (L2 и Syr), т.е. в версиях, обладающих авторитетом особой приближенности к версии длинной, по Бурхарду, первоначальной, а также и в отдельных рукописях краткой (группа d: SlawBD), текст несколько иной: «Ничем не походила Асенет на дев египетских и еврейских». Вариант в двух «длинных греческих рукописях» (АН): «Ничем не походила Асенет на дев египетских, но во всем была похожа на дочерей еврейских», вероятно, является дополнением в длинную версию, автор которого был знаком с историей Асенет как дочери Дины (см. *Standhartinger*. Op. cit. S. 94. Anm. 210).

²⁴ Точнее говоря, расхождения в рукописях LXX есть, но варианты имени от рукописи к рукописи (Πετεφρῆ/Πετεφρῆ/Πεντεφρῆς), не направлены на различение персонажей, а затрагивают имена обоих.

²⁵ Отождествляют жреца и вельможу Test. Jos. 18. 3 и Jub. 34. 2; 40. 10; раввинистические источники чаще их различают: Aptowitz. Op. cit. P. 262.

²⁶ *Orig. Selecta in Genesim*. 12. 136. 9–20.

кала и умоляла, чтобы ее освободили от руки Потифара – «стенать» – *nhm*, все ее поступки были богобоязненны – «непорочность», «удивлять», «совершенствование» – *tmh*²⁷. Последний элемент нотарикона, возможно, указывает на преобразование Асенет. Но все-таки это не совсем «наша» история. Иосифа в ней нет, сына фараона в ней нет, и в нашей Потифар-Пентефрей безупречен.

Но и в самой нашей повести В. Аптовицер усмотрел сакральный «каламбур», который убедил его в том, что греческий текст переведен с еврейского. Небесный посланник сообщает героине, что ее имя отныне будет не Асенет, а Град Убежища. Убежище, по-еврейски **hasenet/hasanet/hasanat*, фонетически близко (отличие только в придыхании) имени героини *Aseneth/Asnath/Asanath*. Между тем, по-еврейски в имени героини можно услышать *ason* – «развалина», «руина», «беда», тогда как *hsp* – «покрывать», «охранять», «прятать», часто «прятать под крыльями». Поэтому В. Аптовицер видит в изменении имени игру словами – *'sn*/*hsnt*. (*hsh* – «место убежища», «укрепленный город», ср. Псалом 91:2).

Итак, сам сюжетный центр нашей истории создан из разницы и сходства двух имен: Асенет, т.е. Разрушение²⁸ (причем, возможно разрушение египетской богини Нейт, и тогда играют обе части имени²⁹), переименована в (Х)асенет, т.е. Убежище, Приют, Крепость. Имя героини описывает, что героиня делает с египетскими богами и со своей прежней верой: она разрушает Нейт, а ее новое имя содержит эсхатологический смысл: она Град Убежища для праведных, т.е. Город Праведности или Праведных.

Есть и еще по крайней мере одна игра слов, в греческом утраченная. После посвящения Асенет и сцены с пчелами Человек спрашивает Асенет: «Видела слово сие?» И она ответила: «Да, господин, я видела все это». И продолжил он: «Так исполнятся все слова, что говорил я тебе сегодня» (17:1–2). М. Шнейдер усматривает здесь игру омонимии «слова» и «пчелы» – *dbrym*. Пчелы, которые хотели причинить вред Асенет – это дурные, «жалящие» слова, а добрые пчелы – приносят мед³⁰.

Поскольку эти игры слов существуют только по-еврейски, а на греческий они переведены без сохранения высокоценимой еврейскими мудрецами омонимичности, предполагать догреческую традицию естественно. И все-таки греческий текст написан эллинизированным иудеем по-гречески, а не переведен. В тексте ИА есть свидетельства знакомства автора с некоторыми понятиями на греческом языке выражаемыми, а на иврит обратного перевода не имеющими³¹. Среди них слова «нетление» (ἀφθαρσία) и «бессмертие» (ἀθανασία), кроме того, многочисленные сложносоставные слова или выражения, содержащие игру гре-

²⁷ Mid. Agada I. 97 (ed. Buber), см. Aptowitz. Op. cit. P. 258.

²⁸ Иероним знал такое значение имени Асенет и так его переводил, как он считал, с еврейского: *Hieron. De nomin. hebr., de Gen., s.v. Aseneth: aseneth ruina*.

²⁹ Библейское имя героини имеет египетское происхождение и значит «Принадлежащая (богине) Нейт». О чертах Нейт в облике Асенет см. *Philonenko*. Op. cit. P. 61–78.

³⁰ Изложено в докладе: Инициация и небесный мед в Повести об Иосифе и Асенеф // Двенадцатая ежегодная международная конференция по иудаике 1–3 февраля 2005. Это объяснение выглядит более убедительным, чем то, которое дано было К. Бурхардом, оставшимся в пределах языка Септуагинты: *A Note on ῥῆμα in Joseph und Aseneth // Burchard. Gesammelte Studien... S. 247–262*.

³¹ Список слов, которые едва ли возможны в переводе с еврейского, см. *Burchard. Joseph and Aseneth... P. 181*.

ческими корнями: φαίνόμενα ἐκ τῶν ὁφειλόντων³², наконец, понятия о противопоставленности поведения тиранна и свободного и данного свободному права открыто высказывать свое мнение. Когда сын фараона пытается подговорить Симона и Левия убить Иосифа, то автор замечает, что фараонов сын говорит в манере *тиранна*, а братья отвечают ему со свойственной им *парресией*³³. И *тиранн*, и *парресия* – слова, которые встречаются в LXX. Но *тиранн* в LXX – это, как правило, князь, царек, правитель. Никакой оценки в слове нет³⁴. *Парресия* же используется в LXX для характеристики речи пророка, а вовсе не означает право человека и гражданина в лицо владыкам правду говорить³⁵. Автор нашего текста имеет контакты с эллинами, он разделяет некоторые их представления и ценности и переносит их на времена патриархов. Это похоже на Александрию, где иудеи пишут и читают по-гречески, на иудея диаспоры, пишущего книги, обращенные вовне, как, например, история Маккавеев Ясона Киренского, «Иудейские древности» Иосифа Флавия и, наконец, Евангелия.

Консенсус, который установился в научной литературе относительно ИА к началу 1990-х годов, сложился благодаря трудам самого авторитетного и фундаментального исследователя как рукописных вариантов, так и древних и средневековых версий памятника, Кристофа Бурхарда, посвятившего изучению ИА не одно десятилетие. ИА написана в Египте в период от последних десятилетий II в. до н.э. и до подавления Траяном восстания в 115–117 гг. После этих событий и после введения Адрианом смертной казни за вовлечение в иудаизм для прозелитического пафоса и надежд на обращение язычников места не оставалось. Написана ИА для высших слоев городской диаспоры и выражала ее самосознание, для которого много значил приток новообращенных. Жанр – роман в широком смысле, который трудно, однако, соотнести с каким-то определенным известным типом романа. Вторая часть, возможно, содержит позднейшие дополнения (например, 21:10–12), но все в целом было написано «одним духом» и, несмотря на отсутствие исходного текста и невозможность его надежно восстановить, «дух» этот сохранился.

Консенсус был подвергнут радикальному пересмотру Р.Ш. Кремер, которая датирует ИА концом IV–V в. н.э. Она подробно сравнивает ИА с еврейскими мистическими трактатами и полагает, что время создания ИА нужно приблизить ко времени создания литературы Меркавы и Хейхалот, к еврейской ангелологии (ритуалам заклинания ангелов)³⁶.

М. Шнейдер, который сравнивает ИА с еще более поздними средневековыми памятниками, находит в Книге Еноха, в «Сефер Хабахир» (Книга Блеска) и других

³² ИА 12:2. Доказательства исходной грекоязычности ИА см. также Burchard Ch. Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung-Ortsbestimmung. Tübingen, 1965 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 8). S. 95–96.

³³ ИА 23:6; 10.

³⁴ В книгах Библии, переведенных на греческий, всего несколько случаев пейоративного значения «тиранна»: Ис 25:4; 49:25 и Притч 28:15.

³⁵ В LXX «парресия» часто описывает взаимоотношения с Богом, а не властителем, ■ означает открытость перед ним; кроме того, «парресия» характеризует пророка и его дар говорить, ни на что не оглядываясь, потому что он опирается на Бога; см., например: Притч 1:20; 13:5; Пс 11:6 и Прем 5:1; Иов 22:26; 27:10.

³⁶ Kraemer. Op. cit. P. 89–190; о заклинаниях ангелов в ИА см. также Rowland A. Man Clothed in Linen, Daniel, 10.6 ff. and Jewish Angelology // Journal for the Study of the New Testament. 1985. Vol. 24. P. 99–110.

памятниках каббалистической мистики параллели поистине разительные³⁷. На первый взгляд может создаться впечатление, что Асенет живет в своих чертогах по рецептам каббалистической магии и теургии. Это, конечно, не так. М. Шнейдер видит в ИА свидетельство существования еще в эллинистический период тех элементов еврейской мистики, возникновение которых обычно датируется гораздо более поздним временем. Но как целое – это разные явления. Средневековые трактаты не восходят к ИА непосредственно, эзотерические традиции столетиями существуют потаенно, что соответствует их природе, и мы можем фиксировать их отражение в текстах, далеко отстоящих друг от друга как по времени, так и по другим параметрам. И до, и после ИА существует устная или письменная еврейская традиция, которая проступает сквозь греческий текст в сакральных «каламбурах». На датировку ИА параллели со средневековыми памятниками влияния оказать не могут, коль скоро мы признали, что греческий язык – это язык оригинала. Еврейский памятник эпохи Хейхалот не мог быть написан по-гречески, а христианский памятник в эту же эпоху – испытать влияние еврейской мистики.

При согласии с основными параметрами консенсуса о времени, месте и среде возникновения ИА хотелось бы уяснить несколько вопросов:

1) каким образом сочинение на библейскую тему и «апокалиптическое по содержанию» оказалось по жанру античным любовным романом, причем из самых ранних, когда «влиянию» греческого романа еще неоткуда взяться?

2) как определить жанр ИА в категориях не античной, а еврейской словесности?

3) что меняет в наших представлениях об античной литературе обнаружение такого раннего романа в еврейской словесности? Последнему вопросу будет посвящено продолжение этой статьи.

БАШНЯ АСЕНЕТ – ХРАМ ОНИИ: ГИПОТЕЗА Г. БОХАКА

К этим вопросам я перейду, уточнив предварительно датировку, которая и после многочисленных исследований в последней трети XX в. все еще «размазана» на два с половиной века. Если ИА относится к последним десятилетиям II в. до н.э., а это самая ранняя дата по Бурхарду, то ИА оказывается самым ранним любовным романом, написанным по-гречески. Папирусные материалы позволяют документально датировать самые ранние романы первой половиной I в. н.э. Появление «Нина и Семирамиды» и «Сесостриса», предположительно переводных или записанных по-гречески не греческих повествований, относят иногда из общих соображений к I в. до н.э. Петроний в середине I в. н.э. пародировал некие греческие романские образцы, что делает предположение об их существовании в конце I в. до н.э. по крайней мере не невероятным.

Однако Г. Бохак предложил более точную датировку, основываясь на внутренней связи ИА с событиями 60–40-х годов II в. до н.э., с периодом создания храма в так называемой «Земле Онии»³⁸ и расцвета еврейского анклава в Египте под покровительством Птолемея Филометора³⁹. Бохак относит создание ИА к 150-м годам. Датировка остается в рамках консенсуса, но примыкает к самой ранней границе, что делает ИА заведомо самым первым любовным романом, написанным по-гречески.

³⁷ Шнейдер М. Сефер 'Йозеф ве-Аснат' ве-га мистика га-йегудит га-кдума («Книга Иосифа и Асенет и ранняя еврейская мистика») // *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 1998. 3. Р. 303–344 (на иврите). Приношу благодарность А.И. Шмаиной-Великановой, переведшей для меня эту статью, а также ее автору за консультацию по материалам его работы.

³⁸ Bohak. Op. cit.

³⁹ *Jos. Flav. Ant.* 12. 387–388; 13. 62–73, 283–287 и *Bell.* 1. 31–33; 7. 420–436.

Я приведу здесь основные аргументы Г. Бохака, дополнив их рядом собственных соображений.

Город Он и Земля Онии

Ония IV, сын первосвященника Онии Праведного, бежал в Александрию в конце 160-х годов⁴⁰. Пойдя на такое сомнительное дело, как учреждение культа вне храмовой горы в Иерусалиме, он опирался на пророчество, как опирались на пророчество и бежавшие, «взыскупая правды и суда», в пустыню⁴¹ будущие кумраниты. Иосиф Флавий дважды говорит о том, что Ония IV ссылался на пророчество Исайи 19:18–25⁴²: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется городом солнца. В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской, и памятник⁴³ Господу – у пределов ее. И будет она знамением и свидетельством о Господе Саваофе в земле Египетской; потому что они воззовут ко Господу по причине притеснителей, и Он пошлет им спасителя и заступника, и избавит их. И Господь явит Себя в Египте; и Египтяне в тот день познают Господа, и принесут жертвы и дары, и дадут обеты Господу, и исполнят». Итак, ожидается, что согласно пророчеству, египтяне (возможно, не только эллины, но и копты) обратятся в иудейскую веру, и жители Египта получают помощь против притеснителя. Поскольку у Исайи притеснитель – Ассирия, то ее место в современности занимает Сирия, Селевкиды. В Библии Гелиополь называется по-египетски Он⁴⁴. Это передача египетского названия города IWNW, что значит «Город столпа». Город был посвящен египетскому богу солнца и древнейшее его святилище представляло собой столп или обелиск с лестницей и окном, для наблюдения за солнцем – местопребывание камня бенбен (столпа)⁴⁵. Созвучие имени города в пророчестве и имени Онии должно было звучать провиденциально⁴⁶, а существование реальных обелисков у Гелиополя подтверждало пророчество Исайи.

⁴⁰ Резюме полемики по поводу истинности тех или иных сведений Иосифа Флавия о бегстве Онии IV (а не сына Симона Онии III) и о создании храма см. в комментарии М. Штерна в кн.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Русское издание под ред. Н.В. Брагинской. Т. 1. От Геродота до Плутарха. Москва–Иерусалим, 1997. С. 406–407, а также Stern M. Death of the High Priest Onias III // *Zion*. 1958–1959. XXIII–XXIV. P. 115–123. 1960. XXV. P. 1 ff.

⁴¹ 1 Макк 2:29–30. Слова Исайи 32:16: «Тогда суд водворится в этой пустыне, и правосудие будет пребывать на плодоносном поле» часто повторяются в Уставе кумранской общины.

⁴² *Jos. Flav. Bell.* 7. 432; *Ant.* 13. 64.

⁴³ В еврейском оригинале – «мацева», в переводе LXX – «стела».

⁴⁴ Быт 41:45, 50; 46:20; Исх 1:11; Иез 30:17; Иер. 43:13 = 53:13 LXX и др.

⁴⁵ *Frankfort H. Kingship and the Gods*. Chicago, 1948 (1978²). P. 380.

⁴⁶ Территория, где были еврейские поселения, носила название «Земли Онии» по имени ее основателя (*Jos. Flav. Bell.* 1. 190; 7. 421; *Ant.* 14. 132). Но впоследствии и египетское название города Он стали воспринимать как происходящее от имени первосвященника. Клавдий Птолемей (Geog. 4. 5. 53) полагал, что Гелиополь «переименован» в город Онии; Евсевий и Иероним сообщают, что «город Онии» (не Он, потому что используются родительные падежи имени Онии) был назван в честь священника эмигранта Онии (*Euseb. Chron.* 2. 126 (Schoene); *Hieron. Comm. In Dan.* III. XI. 14). Параллельно с этим, видимо, возникло представление об Оне как о городе, основанном евреями, и в LXX появилось упоминание его среди городов, построенных евреями для фараона во времена перед рождением Моисея (Исх 1:11), тогда как в еврейском оригинале Он-Гелиополь в этом месте не упоминается. Противореча своей «Хронике», Евсевий пишет: «Он: Гелиополь в Египте, который, согласно Семидесяти, построили сыны Израиля. Еврейская книга его не упоминает, и с полным основанием, потому что он был там до прихода Израиля, и там был жрец города, отец Асеннек» (*Euseb. Onom.* 176. 3–6). Существовала традиция, объяснявшая Моисея гелиопольским жрецом (*Jos. Flav. Contra Ap.* I. 250, ср. *Redford D.B. Pharaonic King Lists, Annals, and Daybooks*. Toronto, 1986. P. 284–288).

Если об этом пророчестве в связи с храмом Онии вспоминают не часто, то виной тому распространенная приписка его к Леонтополю⁴⁷, который упоминается только в подложном письме Онии Птолемею. Больше Леонтополь в связи с храмом Онии нигде не упоминается, даже Иосифом Флавием, который письмо это цитирует⁴⁸. Сам Иосиф помещает храм Онии в 180 стадиях от Мемфиса⁴⁹, что соответствует расстоянию именно до Гелиополя⁵⁰. Еврейское поселение располагалось, видимо, очень близко от Гелиополя, который находился на холме⁵¹.

Апокалипсис в центре ИА и превращение Асенет в Град Убежища для всех язычников служит обоснованию ex post facto тому, что беженцы из Палестины нашли приют в Египте возле Гелиополя. Они пришли на свою землю. Здесь, по ИА, была «земля наследия» семьи Пентефрея⁵², полученная Иосифом за Асенет. «Землей наследия» называется в Библии родовая собственность, а земля, дарованная евреям, именовалась «земля наследия» Бога (например: Исх 15:17; Иер 2:7). «Земля Онии» представляется поселением на земле наследия Асенет.

В контексте пророчества получает объяснение прозелитический пафос ИА. Ведь пророчество Исаии в этом месте отличает необычный универсализм: оно предполагает обращение в иудаизм Египта и объединение Ассирии, Египта и Израиля. Таким же и даже большим универсализмом отмечен апокалипсис ИА. Сама Асенет – образ преображенного, обратившегося, объединенного и спасенного человечества.

Сивилла о храме Онии

При всей скудости свидетельств о жизни в Земле Онии, особенно жизни духовной, есть памятник, который Г. Бохак не использовал для того, чтобы связать ИА с землей Онии.

В Пятой Сивиллиной Песни рассказывается о храме Онии и его гибели («Наземь повергнут и храм великий в Египетском царстве», 507). Облаченный в длинные льняные одежды первосвященник в Египте проповедует язычникам отречение от идолатрии и призывает их построить храм Богу⁵³. Судя по этим стихам, память о привлечении к иудейскому культу местного населения, вероят-

⁴⁷ Часто упускается из виду, что, по Иосифу Флавию, это не знаменитый Леонтополь, а какой-то другой, находившийся в Гелиопольском номе.

⁴⁸ *Jos. Flav. Ant.* 13. 64–68.

⁴⁹ *Jos. Flav. Bell.* 7. 427.

⁵⁰ *Itinerarium Antonini*, 163 (ed. Miller, LIX).

⁵¹ *Strabo*. XVII. 1. 27, p. 805.

⁵² ИА 3:5; 4:2; 16:4; 24:15; 26:1.

⁵³ Стихи 492–503:

«Люди, построим святиню в честь истинно сущего Бога!
Люди, ужасный обычай, от предков идущий изменим -
Тот, по которому деда богам из глины и камня
Шествия, жертвы, обряды творя, потеряли рассудок.
Несокрушимого Бога восславив, душой обратимся,
Люди, к Нему Самому – Создателю, сущему вечно,
Кто всеми правит, Царю, справедливому мира Владыке,
Душ кормильцу, Отче великому, вечно живому!»
Так возведен будет храм в Египте, великий, священный;
Жертвы к нему понесет народ, наставленный Богом, –
Те, кому вечную жизнь Господь на земле уготовил.

(Пер. М. Витковской и В. Витковского в издании:
Книги Сивилл. М., 1996. С. 92).

но, египтян, сохранялась и после разрушения храма в 73 г.⁵⁴ Считается, что Пятая Песнь создана в Александрии в II в. н.э. Автор Песни – человек, для которого разрушение храма в Египте, который просуществовал около 240 лет, было крушением великих надежд. Евреи земли Онии не были zealotами, и римская администрация закрыла храм, «доверенный ей Богом» (511), на всякий случай⁵⁵. Римляне, «дерзкие Трибаллы», по терминологии Сивиллы, будут наказаны именно за это преступление, даже не за гибель Иерусалимского святилища: «Ибо сберечь не смогли, что Господь им доверил» (511). Гибель храма в Египте означает конец времен, всемирную катастрофу, строка, следующая за упоминанием его гибели, начинает описание знаменитых «звездных войн» – конца света (512–531). Но самые поразительные строки – это 503–504: «Жертвы к нему понесет народ, наставленный Богом, – Те, кому вечную жизнь Господь на земле уготовил». Буквально сказано: «Бог даст им жить нетленно». Надо отдать должное русскому переводчику, сохранившему рукописное чтение, вопреки авторитетным редакторам греческого текста. Ведь в издании Й. Геффкена⁵⁶ *нетленно* заменено на *нетленный* и отнесено к Богу, *жить* – на *поселиться* и отнесено к образованию еврейского анклава⁵⁷. Получилось: «Кому нетленный Бог даст обитать (или поселится)». Мотивы для исправления текста прежде всего не те лингвистические, которые приводятся, но содержательные⁵⁸. Действительно, намерение жить, не умирая, нетленно, вечно в еврейском анклав в Гелиопольском номе кажется несколько нелепым и странным, если не знать о Граде Убежища, где, по ИА, все обратившиеся обретут вечную жизнь. Видимо, знал о нем и автор Пятой Песни.

⁵⁴ Священник назван «линостояльным», т.е. носящим длинную льняную одежду, которую первосвященник надевает в Йом Кипур. Однако за этим исключением одевания первосвященников Иерусалимского храма были многоцветными и сложными. «Линостоя» – ношение длинной белой льняной одежды – термин, который применяется к египетским жрецам (ср. *Plut. Is. et Os.* 352C3). Ония и его священники избирают облачение, похожее на облачение египетских жрецов, чтобы так стать ближе своим «прихожанам»? А свой храм устраивают в бывшем египетском святилище? Как известно, христианская церковь, вводя свои формы богослужения, часто опиралась на традиционные обряды. Возможно, такая практика была предвосхищена в общине храма Онии, с ее установкой не на самоизоляцию, а на привлечение прозелитов.

⁵⁵ Разрушение, о котором говорит Сивилла, произошло либо спустя какое-то время после описанного Иосифом Флавием закрытия храма, либо египетскому храму задним числом приписали судьбу Иерусалимского. Ср. *Jos. Flav. Bell.* 7. 420–421 (распоряжение храм уничтожить) и 433–436 (храм ограблен, заперт, ворота закрыты, но он не разрушен).

⁵⁶ *Die Oracula Sibyllina* / Ed. J. Geffcken. Lpz, 1902.

⁵⁷ Издания до Геффкена следовали рукописному чтению, которое в обеих группах рукописей не имеет вариантов. Текст Геффкена учитывает эмендации У. фон Виламовица-Мёллендорфа и К. Буреша, сведения о которых мне предоставил В.Е. Витковский, за что приношу ему благодарность.

⁵⁸ Конечно, нельзя не признать, что наречие *ἀφθίτως* (*нетленно*), хотя образовано по правилу, раритет, в то время как сочетание прилагательного *ἀφθίτος* со словом *θεός* даже в Сивиллиных оракулах встречается неоднократно, в том числе в Пятой Песни еще дважды – стихи 298 и 358 – и в той же метрической позиции. Но исправляя все-таки не редкое наречие, а «нетленную жизнь» людей заменяли понятным «нетленным Богом». Ведь исправляется и *βιοτεύειν* на *ἐμβιοτεύειν*, хотя в Сивиллиных оракулах *ἐμβιοτεύειν* нет, а *βιοτεύειν*, напротив, есть (2. 56), причем в той же метрической позиции, что и здесь. Иными словами оба исправления убирают эсхатологические ожидания и заменяют их констатацией факта поселения евреев в Египте.

Башня Асенет преломляется при такой интерпретации многократно. Она получает соответствие в стеле (мацеве) и жертвеннике в пророчестве Исайи и, видимо, в храме Онии в реальности. Мы знаем, что Ония хотел выстроить подобие Иерусалимского храма⁵⁹. Но увидев результат, Иосиф не узнал в нем Иерусалимского храма: «меньше и бедней»⁶⁰. Он увидел почти башню (πύργος παρὰ πλῆστον) из больших камней до 60 локтей высоты⁶¹. Размеры Иерусалимского храма в Книге Ездры (6:3) 60 × 60 локтей, и этот храм тоже иногда именуется башней. Но Иосиф сходства увидеть не мог, потому что Ония подражал Иерусалимскому храму Ездры, каким тот был до перестройки Иродом⁶², а Иосиф знал храм уже перестроенный⁶³.

В IV в. н.э. паломнице Эгерии показывали в Гелиополе дом Потифара и башню Асенет⁶⁴. Самые разные источники упоминают некую сакральную вертикаль возле Гелиополя. В городе Оне показывали местную святыню – камень Бенбен, древний храм-жертвенник бога солнца – и говорили, что на этом камне некогда впервые появилось солнце в виде птицы феникса бену⁶⁵. Не строя догадок о том, что это было в действительности (а на месте Гелиополя по сей день сохранился древнейший известный сейчас обелиск, обелиск Сенусерта I), укажем только на то, что столп Господа из Исайи предсказывал еврейским переселенцам их башнеобразный храм, и на то, что составитель ИА тщательно описывает башню, в которой живет героиня, превращенную из святилища египетских богов в место молитвы Богу и встречи с его посланником.

Ония, как сообщает фиктивное письмо, подыскал для храма заброшенное святилище египетской богини Бубастис вместе с рощей или лесом и священными животными египтян⁶⁶. Едва ли это выдумка, потому что на строительство храма ушли бы годы, а храм возникает почти мгновенно. Ония приспособливает и освящает в качестве иудейского храма египетскую постройку. Это действие тоже требовало самого серьезного оправдания. И тогда сцена разбивания и выбрасывания египетских богов из башни Асенет и посещения ее жилища посланником Бога или даже самим Богом получает явные признаки апологии. Асенет обладает чертами египетской богини Нейт (Асенет = Принадлежащая Нейт), и сама – ее жреческая ипостась. Египетские мотивы оказываются тогда результатом не неопределенного «влияния» египетских образов, а целенаправленного изображения превращения башни Асенет, т.е. египетского храма Нейт – в храм иудейского Бога, а жрицы Нейт – в его почитательницу. Опорой для сжигания столпов и языческих храмов в Городе Солнца, могло служить другое пророчество о том же городе, но названном более обычным словом для обозначения солнца, пророчество о Бет-Шемеше, Доме Солнца: «Он сокрушит столпы (мацевы) в Доме Солнца (Бет-Шемеше), что в земле Египетской, и дома богов Египет-

⁵⁹ *Jos. Flav. Bell.* 1. 33; ср. *Euseb. Chron.* 2. 126; *Hieron. Comm. in Dan.* III. XI. 14.

⁶⁰ *Jos. Flav. Ant.* 13. 72.

⁶¹ *Jos. Flav. Bell.* 7. 427.

⁶² См. *Bohak.* Op. cit. P. 29.

⁶³ 1 *Enoch* 89:50; 73, ср. *Сыз* 49:12: по Александрийскому кодексу, Богу выстроен не высокий «дом» (οἶκος), а высокая «башня», или «крепость» (πύργος).

⁶⁴ *Wilkinson J. Egeria's Travels.* L., 1971. P. 204.

⁶⁵ *Мамье М.Э. Древнеегипетские мифы.* М.-Л., 1956. С. 18.

⁶⁶ *Jos. Flav. Ant.* 13. 66–67.

ских сожжет огнем»⁶⁷. LXX модифицирует это так: «Он уничтожит столпы в городе солнца, в Оне, и дома их сожжет огнем» (Иер 43:13 = 50:13 LXX).

Апология схизматиков

Вопрос о том, когда Ония IV прибыл в Египет, сложен, источники противоречивы⁶⁸. Но даже если это произошло максимально рано, в 169 г., сразу после убийства Онии III, в 166 г., сразу после осквернения Иерусалимского храма, в 162 г., сразу после назначения Алкима первосвященником, в любом случае альтернатива бегству была, и это было восстание. С точки зрения воевавших с царем, бегство в Египет – «дезертирство». Иосиф не забывает «укусить» Онию, сказав, что тот, создавая храм, руководствовался своими амбициями⁶⁹. В «Иудейской войне» Иосиф и вовсе осуждает это предприятие как порожденное духом соперничества с иерусалимскими евреями, ненавидевшими Онию за бегство в Александрию⁷⁰. Когда в Палестине был патриотический подъем и складывалась держава Хасмонеев, члены еврейской общины, группировавшиеся вокруг храма Онии, должны были иметь весомые оправдания своего выбора, особенно после того, как почти одновременно со смертью Антиоха Иерусалимский храм и жертвенник были очищены и заново освящены. Семь лет после смерти Алкима должность первосвященника оставалась вакантной. Маккавеи долго не решались занять ее. Храм Онии выступал соперником для Хасмонеев, потому что в нем находился законный первосвященник, тогда как Хасмонеи не имели на эту должность столь же бесспорных прав. Перед автором ИА стояла задача оправдать создание нового храма в Египте возле Гелиополя.

Полемика вокруг храма Онии и исправление пророчества

Следы полемики вокруг египетского храма отразились в версиях самого пророчества Исайи – рукописных и переводных. Проблему составляет имя одного города в Ис 19:18: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один назовется...». Имя города имеет в рукописной, переводной и комментаторской традициях много вариантов. Как известно, вторжения в текст Исайи происходили даже в III–I вв. до н.э.⁷¹ Я не буду говорить здесь собственно о тексте Исайи, о том, какие стихи относятся к первоначальному тексту, а какие могли быть добавлены столетия спустя. Многие комментаторы относят весь фрагмент 19:16–25 как прозаический, а не стихотворный, к позднейшим вставкам. Г. Вилдбергер считает вставкой во вставку упоминание особого города⁷². Но даже если 19:18–22 принадлежит древнейшему тексту пророка, в настоящей работе не очень важно, что имел в виду сам Исайя: еврейскую диаспору в Египте или обращение египтян к единобожию, реальный город, и какой именно, или символический, мессиан-

⁶⁷ Синодальный перевод: «... и сокрушит статуи в Бефсамисе, что в земле Египетской, и капища богов Египетских сожжет огнем».

⁶⁸ См. *Bohak*. Op. cit. P. 20–21.

⁶⁹ *Jos. Flav. Ant.* 13. 63: «Желая снискать себе славу и вечную память».

⁷⁰ *Jos. Flav. Bell.* 7. 431–434. Хотя, повторяя ошибку Иосифа в «Иудейской войне», авторы Иерусалимского Талмуда считали основателем храма Онию Праведного, они все-таки считали само существование храма чем-то невозможным вне правил: *Yoma* IV, 3:41 c.

⁷¹ См. *Ulrich E.* The Developmental Composition of the Book of Isaiah: Light from 1QIsa^a on Additions in the MT // *Dead Sea Discoveries*. 2001. Vol. 8. 3. P. 288–305; *Seeligmann I.L.* The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems. Leiden, 1948. P. 76–94.

⁷² *Wildberger H.* Isaiah. 13–27. A Continental Commentary. Minneapolis, 1997. P. 270.

ский и т.д. Меня интересует понимание этого текста в эпоху LXX и последующую, поскольку я предполагаю, что в переименованиях имени города, сохраненных рукописной традицией, отразилась эсхатология и апокалиптика Града Убежища, содержащаяся в ИА.

В LXX один из пяти городов в Египте, исповедующих Саваофа, назван πόλις ᾠσεδεκ, что является транслитерацией еврейского слова ḥasedeq – «праведность», вместе с артиклем и без передачи буквы хей в артикле, которая могла восприниматься как греческое придыхание. Это название перекликается с тем, как выше у Исайи именуется Иерусалим: Город Правды, или Правосудия, или Праведности (1:21, 26). Выделенность одного города в тексте пророчества тем самым понятна: это город, который должен стать египетским Иерусалимом, центром служения Богу. Эсхатологический характер такого города может как предполагать реальное поселение, так и не предполагать такового. Хотя LXX не переводит, а транслитерирует еврейское слово, тем самым указывая на еврейский оригинал, в еврейских рукописях такого чтения нет.

В Масоретском тексте и большинстве еврейских рукописей – *ʾir haḥereš*, «Город Разрушения» или «Разрушенный». То же в Пешитте и Алеппском кодексе. Как в LXX было записано греческими буквами еврейское слово ḥasedeq – «праведность», так у Аквилы и Теодотиона было записано греческими буквами ᾠρεξ, т.е. heres/haḥereš – «разрушение», а у Иеронима – *ars* или *ares*⁷³, у Евсевия же, который уточняет, что Ἀρεόπολις – это чтение еврейского текста, присутствует его греческое осмысление: город Ареса, войны, разрушения с отрицательными коннотациями омонимичного реального топонима⁷⁴.

Но в древнейшем полном кумранском свитке Исайи (1QIsa^a, а также 4QIsa^b), датированном серединой II до н.э., в некоторых других еврейских рукописях, у Симмаха, в Вульгате, в Вавилонском Талмуде (Menaḥot 110a), у Саадии Гаона – *ʾir haḥereš* – Город Солнца. Выражение, которое почти не отличается на письме и в произношении от предыдущего, но по семантике скорее подобно Городу Праведности. В Синайском кодексе LXX (κ) сохранилось чтение ᾠσεδ ἥλιου – сочетание или недовыбор *праведности* и *солнца*, того и другого из «позитивных» вариантов чтения. С другой стороны, Город Солнца можно понимать и просто как топоним, как отсылку к египетскому городу, где поклонялись богу солнца, т.е. к Ону-Гелиополю. Но в любом случае задача автора пророчества не просто раскрыть имя одного из пяти городов, а остальные скрыть, скорее имя «одного из городов» должно сказать нечто об исключительной его особенности. И даже если Город Солнца реальный, его имя символически нагружено: утопический остров Ямбула назывался островом Солнца, а в последней трети II в. до н.э. Аристоник в Пергаме, объявив о создании идеального государства, назвал его Гелиополем.

Разрушение едва ли может быть исходным значением, появление этого слова в тексте Исайи давно связали с полемикой против египетского храма Онии, ко-

⁷³ Hieron. Comm. in Isaiam. VII. 19. 1, 21: «Пять городов, которые говорят в Египте языком хананейским, из которых один в LXX называется ᾠσεδεκ. У других переводчиков – город *ars* или *ares*, или город солнца».

⁷⁴ Так называлась по-гречески столица моавитян Раббат Моав, которая упоминается у Евсевия многократно во многих его сочинениях. В комментарии на Исайю Евсевий приводит несколько версий названия города, включая 1) ᾠσεδεκ, что означает *праведность*, 2) солнце, со ссылкой на Симмаха, причем *солнце* символизирует праведность и 3) «точное слово по-еврейски»: Ἀρεόπολις (Euseb. Comm. In Is. I. 76. 338).

торый использовал пророчество Исайи для легитимации своего раскольниковства⁷⁵. Историю изменений текста исследователи видят по-разному.

Можно, например, попробовать расположить имеющиеся варианты текста как следы полемики, как обмен репликами в споре, каждая из которых оставляет свою редакцию текста пророка. Примем за исходный, согласно древнейшему кумранскому свитку, Город Солнца (географически неопределенный). Город осмысливается как Он, или Гелиополь, и Ония создает храм в Гелиополе, опираясь при этом еще и на созвучие топонима Он и собственного имени. Затем недоброжелатели Онии вмешиваются в текст пророчества и, путем минимальной замены буквы *хет* на букву *хей* меняют *солнце* в тексте Исайи на *разрушение* и *руину*. *Руина* как образ ада встречается еще в угаритском эпосе⁷⁶, и за подобным переименованием стоит универсальная мифологема двух спорящих городов/миров – Доброграда и Злограда, Града Преисподней и Града Небесного.

Как воспринимают это сторонники храма Онии и истинности пророчества? Они обращаются к другому пророчеству о Городе Солнца, к Иеремии, у которого в Доме Солнца, названному по-еврейски иначе, Бет-Шемеш, уничтожаются языческие идола⁷⁷, и сочиняют «этиологический» мидраш об Асенет: святилище языческих богов в городе Солнца Гелиополе было разрушено, это произошло, когда Асенет разбила своих богов, а Ония египетское святилище переделал в храм своего Бога. Мы знаем, что для Иеронима имя Асенет еврейское и значит оно *guina*⁷⁸. Имя не еврейское, Иероним мог узнать это осмысление от своих учителей еврейского только вместе с историей, в которой разворачивалась предложенная В. Аптовицером игра в превращение Асенет-Руины в Хасенет-Крепость. Да, «разрушение», но в контексте обращения Египта к Богу, в контексте чаемого спасения всех обратившихся язычников, это «разрушение» получает смысл покаяния. И как Асенет трансформируется в Град Убежища, так и в тексте пророка исправляют *руину* на *праведность*, на город Садока, Праведного, из рода которого Ония IV⁷⁹. Резюмирую: сначала Город Солнца из пророчества Исайи, который Ония понял как Он-Гелиополь, недоброжелатели переименовали, внося минимальные изменения, в Город Руину. Ониады «согласились» с таким переименованием, только отнесли разрушение к языческим идолам и святилищам, в чем им помогало пророчество о Бет-Шемеш, Городе Солнца, Гелиополе, которому предсказано разрушение идолов. После этого город становится Городом Праведности (или Солнца Правды, как в Синайском кодексе LXX?). Первая фаза истории Асенет в сущности записана в Таргуме на

⁷⁵ Ср. понимание разночтений в Ис 19:18–20 как результата полемики вокруг храма Онии: *Schmitt J.J.* Sun, City of the. The Anchor Bible Dictionary / Ed. D.N. Freedman. Vol. 6. N.Y., 1992. P. 239; *Gray G.B.* Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isajah. Vol. 1. Edinburgh, 1980². P. 336; *Kaiser O.* Isaiah 13–39. A Commentary. Trowbridge, 1987. P. 106–108; *Wildberger*. Op. cit. P. 272–274; *Blenkinsopp J.* Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary. New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 2000. P. 319–320.

⁷⁶ См. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования / Пер. с угаритского, введ., коммент. И.Ш. Шифмана. М., 1999. С. 145. Стб. II. Сткк. 15–16. Комментарий. С. 180.

⁷⁷ Иер 43:13 = 50:13 LXX.

⁷⁸ См. выше прим. 28.

⁷⁹ Связь Праведности и Онии III достаточно «эксклюзивна», потому что после библейских праведников «титул» праведника был дан только его отцу Симону и ему самому, см. *Бикерман Э.Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. Москва–Иерусалим, 2000. С. 170.

Исайю, где в нашем месте привлечено пророчество Иеремии и сказано так: «Город Дома Солнца, который будет разрушен»⁸⁰.

Так завершается круг переименований, параллельно которому в ИА Асенет-Руина разрушает Дом языческих богов в Городе Солнца и становится сама (Х)асенет-Крепостью и прибежищем праведных⁸¹. Преобладание *праведности* в LXX, распространенной в грекоязычной диаспоре Египта, и преобладание *разрушения* в еврейских рукописях дает основания предпочитать такой ход контрверзы, следы которой осели в рукописной традиции.

Рассмотрим и другую возможность, предложенную оксфордским комментатором Исайи до кумранских находок. Д.И. Грей считает последовательность редакторских замен такой: Город Праведности, Город Разрушения, Город Солнца⁸². Я признаю такую возможность, правда, на несколько иных основаниях, чем Грей. Город Праведности действительно осмысленное название для города, выделенного пророком среди прочих почитающих Бога городов Египта. Столетия спустя противники египетского храма, зная об опоре Онии на Исайю, считающего Город Праведности напоминающим об Онии Праведном, заменили Праведность на Разрушение. И тогда сторонники Онии остроумно «исправили» всего одну букву – *hahereš* на *hahereš* и, используя очень редкое слово для солнца, получили топоним Гелиополь, Город Солнца, где и находился храм. Серьезной преградой для этой интерпретации служит то, что Город Солнца присутствует в древнем кумранском свитке Исайи: кумраниты на роль поборников храма Онии годятся в последнюю очередь.

Старые комментаторы вне всякой связи с ИА объясняли еврейское имя города, так, словно имели в виду историю Асенет. Гезений, опираясь на арабский, понимал выражение как Город Освобождения, Маурер, основываясь на некоторых второстепенных рукописях, как Город Защиты, это же решение предлагали и с опорой на арабский корень *ḥarasa* – «защищать», «укреплять»⁸³. Конечно, эти «старые» комментарии требуют дополнительной проверки, но и отбрасывать их не стоит, особенно свидетельства рукописные. Возможно, они отражают участие в полемике не только жителей Земли Онии, но и читателей или автора/авторов нашей повести в первые века нашей эры.

⁸⁰ The Targum of Isaiah / Ed. J.F. Stenning. Oxf., 1953; Gray. Op. cit. P. 335. В Вавилонском Талмуде исходным считается чтение Город Солнца, которое трактуется, однако, как Город Разрушения; иными словами разночтения осознаны и проинтерпретированы (Mehahot 110 a).

⁸¹ Внебиблейская традиция предлагает и иные варианты имени Асенет: Асенек и Асенек. Нет ли здесь попытки связать имя героини со странным городом Аседек, который стал восприниматься как имя собственное женского рода? См. Euseb. Onom. P. 176, 3–6; ср. Arnobius Iunior. Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam. Cap. 2, 36; 23, 12 (Asenec); Petrus Diaconus. Liber de locis sanctis. Cap. Y, l. 1617 (asennec); см. выше прим. 46.

⁸² Существует еще ряд конъектур, которые привязывают загадочный город то к арабскому прозвищу льва, чтобы тем самым обозначить Леонтополь (Gray. Op. cit. P. 336–337; Wildberger. Op. cit. S. 262; Jesaia I übersetzt und erklärt von Procksch O. Lpz., 1930. S. 251), то к египетскому выражению, которое отсылает к городу на юге, т.е. к Элефантине (Procksch. Op. cit. S. 251). Из омонимов в еврейском языке исходит древняя трактовка *heres* как *черепок*, *битая посуда*, а не как *солнце*. В таком значении *heres* встречается несравненно чаще, чем в значении «солнце», а в городе-обломке можно видеть тот же образ разрушения. Иероним знал о такой омонимии и приводил оба толкования топонима: от *солнца* – Гелиополь, от *черепка* – Остракина (*остракон* по-гречески черепок) – город на краю пустыни (Hieron. Onom. 9 Klostermann, см. Wildberger. Op. cit. S. 262).

⁸³ Procksch. Op. cit. S. 250.

Трудно себе представить, что персонаж, «прообразующий» Птолемея Филометора, пока царь был жив и правил, умирал бы в повести, оставляя правление своему еврейскому «протезе». Думаю что, если не все сочинение, то по крайней мере вторая его часть, в которой фараон умирает, написана после смерти Птолемея VI в 145 г. как продолжение первой, такой законченной, части и, возможно, связана с событиями более отдаленными (между 107 и 101 годами, вероятно, в 103 г.). Положение евреев как при Птолемеях Филометоре, так и при его преемниках было исключительно благоприятным, напоминающим об Иосифе Прекрасном при дворе фараона. Еврей Аристокл был придворным философом, Ония и Досифей играли ведущую роль при дворе⁸⁴. Спасение семьи Иакова от голода в земле Гесем с согласия фараона напоминало о предоставлении убежища от гонений Антиоха. После смерти Птолемея Филометора евреи из Земли Онии были опорой царицы Клеопатры II в ее конфликте с александрийцами и с Птолемеем Фисконом и помогли покончить дело миром⁸⁵. А в следующем поколении сыновья Онии – Анания и Хелкия – и их сограждане из земли Онии одни сохраняли верность александрийской царице Клеопатре III в войне с ее сыном Птолемеем Лафуром⁸⁶.

После того, как Лафур нанес поражение в битве Александру Яннаю и покорил Газу, Клеопатра III послала в поход против него войска под командованием Хелкии и Анании. Хелкия пал в сражении⁸⁷. Анания же защищал перед Клеопатрой независимость евреев и служил посредником в создании союза между египетской царицей и еврейским царем⁸⁸. В поведении Анании, когда он не позволил Клеопатре воспользоваться ситуацией и коварно захватить Иерусалим, важен отказ от реванша. Опираясь на Египет, внук Онии Праведного мог бы возвратить себе положение первосвященника в Иерусалимском храме, тем более, что Александр Яннаю популярен не был. Но для него оказалось важнее, как это описывает Иосиф Флавий, спасение и враждебных иерусалимских «братьев», и даже Александра Яннаю⁸⁹. Это походит на поведение Иосифа и Левия, как оно предстает во второй части ИА. Боящиеся Бога, они прощают своих врагов как братьев, как детей своего отца. Иосифу повести отвечает Ония IV, ведь оба спасают соплеменников в Египте и занимают очень высокое положение

⁸⁴ *Jos. Flav. Contra Ap.* 2. 49: «Птолемей Филометор и его жена Клеопатра доверили иудеям все свое царство, и два еврея, Ония и Досифей, были стратегами всех их военных сил». Возражения против отождествления этого Онии с первосвященником см. Gruent E.S. *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley–Los Angeles–London, 1998. P. 24. Not. 26. Но имя «Ония» редкое, и вероятность существования соименника в том же месте и времени очень мала.

⁸⁵ *Jos. Flav. Contra Ap.* 2. 51–52.

⁸⁶ *Jos. Flav. Ant.* 13. 284–287: «В это же время дела у иудеев шли хорошо не только в Иерусалиме и по всей стране, но и у тех, кто жил в Александрии, Египте и на Кипре. Ведь царица Клеопатра боролась со своим сыном Птолемеем, прозванным Лафуром. Она назначила военачальниками Хелкию и Ананию, сыновей того самого Онии, который в Гелиопольском номе воздвиг храм <...> Поручив им войско, Клеопатра ничего не предпринимала без их ведома, как нам о том свидетельствует и Страбон Каппадокийский: «Большинство <воинов>, как вернувшихся <из изгнания>, так и посланных позже Клеопатрой на Кипр, сразу же перешли на сторону Птолемея – только иудеи, происходившие из земли Онии, сохранили верность царице, потому что их сограждане Хелкия и Анания пользовались ее величайшим благоволением»».

⁸⁷ *Jos. Flav. Ant.* 13. 351.

⁸⁸ *Jos. Flav.* 13. 355.

⁸⁹ *Jos. Flav.* 13. 353–364.

при дворе, и похоже, что исторические Хелкия и Анания должны угадываться в Левии и Симоне повести⁹⁰.

Просвещение прошлого в будущем и *vice versa* для древних культур вещь достаточно распространенная. Сознание, ориентированное на пророчества, легко совершает подобные подстановки. Поэтому мне кажется остроумной догадка Г. Бохака, который предположил, что за таинственным, никем не объясненным моавитским царем с еврейским именем Иоаким в ИА тоже стоит некая фигура из середины II в. до н.э. Действительно, нееврейские и небиблейские персонажи никаких имен в ИА не имеют: служанки, гонцы, сын фараона и т.д. Только царь враждебного народа получает имя, хотя и упоминается-то между делом: фараон предлагает своему сыну жениться на дочери моавитского царя Иоакина⁹¹. Имя это близко Иакиму или Алкиму, который в 162 г. стал первосвященником в Иерусалиме вместо законного Онии IV. Как полагает Г. Бохак, Иоаким введен в ИА ради удовольствия дать моавитянину, врагу еврейского народа, имя заклятого врага беглецов, узурпатора должности, принадлежавшей по праву Онии IV⁹².

* * *

Отказавшись от привязок повести к событиям, апологии которых она могла послужить, мы не найдем более ситуации, в которую история Асенет вписывалась бы с такой точностью, как половинки симболонна.

Серьезных возражений доводам Г. Бохака мне не встречалось, в основном исследователи полагают, что можно обойтись и меньшей определенностью. Одно возражение такое: вторая половина II в. «рановато» для того, чтобы языком Септуагинты стали писать оригинальные сочинения⁹³. Трудно сказать, сколько для этого нужно времени. Мне, например, представляется, что для этого нужно только, чтобы одно поколение выросло, читая Тору по-гречески. Другое возражение: сочинение полно библейских аллюзий, а потому не может служить целям пропаганды веры в Бога среди язычников⁹⁴. Это соображение не кажется мне очень веским. Начитанный в Библии автор, подобно Филону, мыслит ее образами, что бы он ни писал, и иначе не может, а новообращенный внимает в надежде понять со временем. Мне представляется, что ни одна другая гипотеза не предлагает единого решения для стольких проблем, не объясняет стольких фактов. Однако увлеченный своим открытием Г. Бохак попытался подставить реальные события под образы символической мистерии Всевышнего, в которую посвящается Асенет, и этим вызвал несколько скептическое отношение к своим доводам. Прежде всего потому, что смысл ИА не сводится к исторической подоплеке, о которой более двух тысяч лет не подозревали читатели повести. Г. Бохак стремится разом и найти датировку ИА, и разгадать смысл самой загадочной сцены с пчелами. В ней он и усматривает ключ не к собственному смыслу романа, а к аллюзиям на исторические события. Цвета пчел в ИА в своей совокупности встречаются в Библии только при описании облачений священников. Если пчелы – это священники, то когда из чудесного сота вылетает рой и стро-

⁹⁰ Cp. *Inowlocki S.* La figure politique de Joseph dans deux écrits du judaïsme hellénisé // Actes du colloque dédié au De Josepho de Philon d'Alexandrie (Clermont-Ferrand 20–22 décembre 2000). Bruxelles, 2002.

⁹¹ ИА 3:7.

⁹² *Bohak.* Op. cit. P. 86.

⁹³ *Humphrey E.M.* On Bees and Best Guesses: The Problem of «Sitz im Leben» from Internal Evidence as Illustrated by Joseph and Aseneth in *Currents // Research: Biblical Studies*. 1999. Vol. 7. P. 231.

⁹⁴ *Chesnutt R.D.* From Text to Context: The Social Matrix of Joseph and Aseneth // *Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers*. Atlanta, 1996. P. 300.

ит себе особый дом-сот на устах Асенет, Г. Бохак видит здесь образ последователей Онии, покинувших храм в Иерусалиме и выстроивших храм в Египте. А те пчелы, что хотели ужалить Асенет, это враги египтской колонии и ее главы. Сгорание и исчезновение большого сота Г. Бохак считает пророчеством о судьбе Иерусалимского храма и т.д. Семантика всех деталей, конечно, с трудом поддается однозначному толкованию. «Поведение» двух групп пчел, воскресение умерших пчел и поселение одних в раю, а других в саду Асенет – это и многое другое не вполне объяснимо, и отождествление пчел с иерусалимским и гелиопольским священством не делает сцену до конца понятной. Вместе с тем в описаниях путешествий на небо встречается такой мотив: ангелы вредят или препятствуют человеку, причем часть ангелов ему благоприятствует, а часть «вредит». Поскольку мириады пчел, живущих в саду-рае, образ ангелов в той же мере, что и священников, их «поведение» может объясняться и апокалиптическим мотивом, а не схизмой реального священства. Интерпретации не всегда выходят одинаково убедительными, потому что история храма Онии известна мало, и вместо установления соответствия символов исторической реальности сама эта реальность восстанавливается Г. Бохаком из символов, чтобы затем, в свою очередь, их объяснять.

Тем не менее я принимаю датировку Г. Бохака как самую правдоподобную. Создание ИА в период от I в. до н.э. – до начала II в. н.э. не невозможно, но тогда нужно встраивать повесть в иной исторический и литературный контекст.

В КАКОМ КОНТЕКСТЕ ОКАЗЫВАЕТСЯ «ИОСИФ И АСЕНЕТ» ВО II В. ДО Н.Э.

Датируя ИА серединой II в. до н.э., мы не помещаем ее в пустыню. III–I вв. до н.э. – время, когда создавалась еврейская повествовательная литература, когда были написаны на арамейском или иврите и переведены на греческий повести, которые рассказывали о подлинных с точки зрения авторов и читателей событиях, но которые существенно отличаются от большинства библейских книг своей «занимательностью», новеллистичностью, детализацией, иногда счастливыми развязками, значительными женскими персонажами, наличием исторически малоизвестных или вовсе неизвестных персонажей, а также сильными искажениями исторических фактов в духе народной традиции. Это так называемые «странные книги» Библии, иногда дошедшие только в греческом переводе, иногда с греческими добавлениями, иногда написанные по-гречески сразу иудео-эллинистическими авторами: Эсфирь, Даниила, Иудифь, Товит, а также фрагменты Артапана, Сивиллины книги, Маккавейские книги, Завещание двенадцати патриархов, Библейские древности, некоторые связанные повествования известные из «Иудейских древностей» Флавия и др. Многие из этих сочинения принято с некоторыми оговорками называть «романами» (историческими, придворными, семейными) и считать их появление в той или иной мере результатом эллинизации⁹⁵. Но прежде чем искать для ИА место в античной системе жанров попытаемся найти таковое в еврейской словесности.

«ИОСИФ И АСЕНЕТ» И ЖАНРЫ ЕВРЕЙСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Как уже было сказано, первая часть ИА представляет собою рассказ «по мотивам» нескольких строк Бытия. Они распространены так, что дается решение галахической проблемы. Вторая часть о том, как Асенет встретила с Иаковом и о заговоре братьев Иосифа, скорее отталкивается от текста Бытия, неже-

⁹⁵ Букерман. Ук. соч. С. 238–281; Wills L. The Jewish Novel in the Ancient World. Ithaca-London, 1995.

ли распространяет его эпизоды. В Бытии⁹⁶ Иосиф приводит к отцу для благословения своих детей от Асенет, в ИА – саму Асенет. В Бытии после смерти Иакова братья Иосифа подумали, что Иосиф захочет отомстить им и просили, вызывая к завещанию Иакова, простить зло, которое они причинили ему в прошлом. Иосиф простил: он боится Бога, поэтому братьям нечего бояться⁹⁷. В ИА сын фараона настраивает братьев против Иосифа, ссылаясь на его планы после смерти Иакова отомстить им за причиненное ему зло. Повесть комментирует эпизод с прощением братьев, добавляя к библейскому повествованию целый сюжет, в котором библейская проповедь прощения зла и кротости богобоязненного мужа получает еще большую выпуклость. Повесть «апологетическая» трактует библейские события: предлагает освященный жизнью патриарха прецедент для брака с обратившейся в истинную веру иноплеменницей и превозносит прощение зла, которое важно и в библейской истории Иосифа.

Мы видим таким образом, что библейский текст получает различный комментарий и интерпретацию не в виде логического рассуждения, а в форме «иносказания» какого-то события (положения, фразы или слова) священного текста, который и сам представляет собою повествование. Текст мыслится священным, но домыслы людей никак ему не вредили. Даже переводы библейских книг на арамейский, так называемые «таргумы», не были переводами в современном смысле слова. Они часто напоминали вольные пересказы с добавлением не только пояснений и уточнений, но и многих «ниоткуда» взявшихся деталей, микросюжетов и диалогов. Современный человек отнесет эти добавления на счет фантазии автора переложения. Но статус подобного, несомненно вымышленного, развертывания, пожалуй, иной. Вымысел возможен в библейской и послебиблейской религии как раз потому, что смысл Священного Писания мыслится разом и недоступным, и неисчерпаемым, и позволяющим черпать бесконечно. Вымыслом в новоевропейском смысле слова он себя не считает. Истории, разворачивающиеся в нарратив какое-либо упоминание в Танахе, есть и среди древних книг Библии, каковы, скажем, Книга Руфи или Книга Ионы⁹⁸. Они представляют собою «побочный» результат изучения Библии и ее комментирования. Лицо, бегло упомянутое в Библии, становится героем в книге, которая посвящена связанной с ним проблеме. Таков и Даниил. Конечно, письменные результаты изучения Библии известны в основном уже для эпохи раввинистического иудаизма. Раввинистическая литература предлагает сложную систему разнообразных по жанру и направленности комментариев. Среди них и ряд жанров, которые имели характер не рассуждения «о» данном тексте, а параболы, параллельного рассказа, соотношенного с библейским. Это мидраш, а когда экзегеза принимает вид связного и самостоятельного рассказа, то такая форма толкования носит в раввинистической традиции название мидрашистской аггады. Аггадические повествования представляют собою не вымысел, а мудрость, машал – параболу или притчу. Вопрос о природе параболы в иудаизме – повест-

⁹⁶ Быт 48:8 слл.

⁹⁷ Быт 50:15–21.

⁹⁸ Это соображение подсказано А.И. Шмаиной-Великановой: содержание Книги Руфи исходит из того известного в традиции факта, что прабабку царя Давида звали Руфь и она была моавитянка. Не менее общеизвестно проклятие народу Моава, а следовательно, нарушение предками Давида представлений позднейшей галахи. История Руфи представляет собой «комментарий», в котором нет ни прямых заявлений, ни прямых опровержений, но сама история должна убедить читателя в узости буквы закона, согласно которой следовало отослать иноплеменных жен и их детей (ср. 1 Езд 10:10–12; Неем 13:23).

ование ли это или аллегория обсуждается уже давно⁹⁹. Один и тот же текст может выступать и в той, и в другой функции – с преобладанием его собственной сюжетности и как покров для скрытого смысла. Главное же свойство мидрашистской параболы не в преобладании того или другого, а во включенности в конкретную жизненную ситуацию. Библейский текст трактуется применительно к неким обстоятельствам и всегда может их объяснить. Но через сотни и тысячи лет редко бывает понятен этот жизненный, актуальный смысл нарративной экзегезы Библии. В случае ИА он понятен – это апология альтернативного храма. Назвать ИА мидрашом затруднительно из-за его языка, времени создания и некоторых художественных качеств, но по своему устройству это аггадический мидраш на галахическую проблему, включающий апологию, апокалиптику и пророчество.

Как и полагается мидрашу, ИА является толкованием не одного места Библии, а сразу многих. Мы назвали несколько стихов Бытия, пророчество Исаяи и Иеремии. А.И. Шмайна-Великанова предложила учесть Исход 12:38 («множество разноплеменных людей вышли с ними») и Иисуса Навина 5:13 («я архистратиг воинства Господня»). Первый стих помогает обосновать пафос прозелитизма в повести, второй – обосновывает появление в ИА «Человека с небес».

Итак, ИА – это нарратив, который имеет двойную направленность: не только на библейский текст, но и на жизненную ситуацию, понятную аудитории.

Библия толкуется здесь прообразовательно, но объектом прообразования является не текст, а события. Так и для христиан первоначально было важно, что Ветхий Завет содержал прообразования событий жизни Иисуса, а уже потом – текста Нового Завета.

По формальным характеристикам это аггадический мидраш, но мидраш содержит высокотипизированные образы и положения, его повествование тяготеет к параболе, притче, басне – к общему случаю. ИА и мидраш не вполне, это художественное, хочется сказать, повествование, возникшее как побочный продукт апологии и экзегезы.

«ИОСИФ И АСЕНЕТ» – РОМАН ДО РОМАНА

Определение жанра апокрифа зависит от того, в какую традицию его помещают.

В последней трети прошлого века, вскоре после издания Филоненко, ИА была опознана эллинистами внутри античной системы жанров как бастард этой системы, как «еще один» греческий эротический роман¹⁰⁰. При датировке III–VI вв. речь шла о влиянии на автора апокрифа греческого романа, его приемов, системы персонажей, сюжетной схемы и шаблонов. При нашей датировке ИА и вовсе – еврейский роман на греческом языке, который написан раньше всех греческих романов. Не в V в. н.э. после того, как были созданы все известные нам романы, не «еще один», не учтенный до второй половины XX в. филологами-классиками греческий роман, а самый ранний прозаический любовный роман, написанный по-гречески.

⁹⁹ Parris D.P. *Imitating the Parables: Allegory, Narrative and the Role of Mimesis* // Journal for the Study of the New Testament. 2002. Vol. 25. № 1. P. 33–53.

¹⁰⁰ О «романности» ИА см. *Philonenko*. Op. cit. P. 53–98; *West S.* Joseph and Aseneth: a Neglected Greek Romance // *The Classical Quarterly*. 1974. Vol. 24. P. 70–81; *Szepessy T.* L'histoire de Joseph et d'Aseneth et le roman antique // *Studia Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 1974–1975. Vol. 10–11. P. 121–131; *Kee H.C.* The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth // *New Testament Studies*. 1983. Vol. 29. P. 394–398; *Pervo R.I.* Joseph and Aseneth and the Greek Novel // *Society of Biblical Literature Seminar Paper Series* 1976. *Mis-soula-Mont*, 1976. P. 171–181. В настоящее время романность ИА – общее место.

В таком случае черты ИА, которые рассматривались как результат «влияния» греческого романа, например, развернутое описание божественной красоты (ничего подобного нет в библейской традиции), любовь с «первого взгляда»¹⁰¹, описание сначала надменного отвержения любви, а затем любовной болезни, знатный соперник, коварные козни и счастливый конец воссоединения супругов и т.д. – все эти и другие черты, сначала были в еврейском апокрифе или псевдоэпиграфе, а уже потом в греческом романе.

Но потеряв такой удобный инструмент объяснения ИА, как влияние греческого романа, мы не обретаем в ИА такой же удобный инструмент для объяснения греческого романа. Нет никакой возможности доказать, что авторы греческих романов читали ИА¹⁰². Не рискуя рассматривать ИА как сверхвлиятельную книгу, задавшую парадигму греческого романа, я нахожу целесообразным провести сравнение основных элементов эротических романов и ИА, не предваряя его никакими предположениями о генезисе их сходств и различий. По примеру Борхеса. Он предложил как-то вообразить, что Одиссея есть пародия на Энеиду, и посмотреть, как в таком случае будет строиться наша интерпретация того и другого эпоса. Я предлагаю аналогичный умственный эксперимент.

(Продолжение следует)

«JOSEPH AND ASENETH»: A «MIDRASH» BEFORE MIDRASH
AND A «NOVEL» BEFORE NOVEL

N. V. Braginskaya

The author shares G. Bohak's view that the Old Testament apocryphal text «Joseph and Aseneth» (J&A) can be regarded as an apology of the schismatic temple of Onias in Egypt. She amplifies his argumentation. Thus, the prophecy of «incorruptible life» of the Oniades community (Lib. Sibyll. V, ad fin.) finds its parallel in immortality of Aseneth as the City of Refuge. The second part of J&A is considered against a background of the relations between Judaea, Egypt and the Land of Onias in the late 2nd c. BC. She then goes on to a detailed analysis of textual problems of the prophecy about Egypt in Isa 19:18, which Onias saw as a justification of his flight to Egypt. In the variant names of the Egyptian city where Lord Sabaoth would be worshipped, preserved in manuscript tradition and ancient translations, she sees some rejoinders in the argument between supporters and detractors of the Land of Onias, reflecting the eschatological and apocalyptic topics of the City of Refuge to be found in «J&A». The reconstruction of the polemics echoed by the biblical tradition is based upon the presence of the City of the Sun in the earliest manuscript (1QIsa^a, mid 2nd c. BC), upon the prevalence of the City of Righteousness in the Septuagint (widespread among the Greek-speaking diaspora in Egypt), and upon the prevalence of the City of Destruction in Hebrew manuscripts.

Genre identification of «J&A» depends on the context the text is set in. When compared with genres of Jewish literature, J&A appears to be a commentary on several correlating biblical passages, solving an actual problem of Halacha (a possibility of marrying a foreign woman) and presenting an apology of the temple of Onias. The combination of exegetical trend and an actual moral problem is characteristic of midrash, the explicit narrative quality of the commentary reminds of the midrashist Haggadah. Such a definition would, however, sound as anachronistic as the established view of J&A as of a kind of erotic novel.

The paper is to be continued by a research analysing the chronological paradoxes of genre identification of J&A and showing how our idea of the ancient literature shall be changed if we take into consideration the existence of such an early novel in Greek in Jewish literature.

¹⁰¹ Которая имеет, правда, чрезвычайно лаконичное предшествование в сцене, когда Ревекка, увидев Исаака, падает с верблюда (Быт 24:64).

¹⁰² В то же время принято считать, что греческое влияние передается, так сказать, «по воздуху», и не нужно искать доказательств, что еврейский автор эпохи эллинизма читал или мог читать греческую литературу.