

Н. В. Брагинская, А. И. Шмаина-Великанова  
(Российский государственный гуманитарный университет)

### СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОВЕСТЬ. ЧАСТЬ III

Публикуется третья часть серии статей, в которых описывается жанровый тип повествований, названный «символической повестью», и его характеристики. Символическая повесть рассматривается на материале девяти произведений, принадлежащих (за исключением Книги Руфи) рубежу эр и трем традициям: античной, иудео-эллинистической и ранней христианской. В третьей части на материале только двух из девяти книг, избранных для демонстрации феномена символической повести, а именно: «Книги Иудифи» и апокрифа «Иосиф и Асенет» рассматриваются мифологические мотивы и образы, лежащие в основе сюжета и составляющие его образную ткань, например, «чудесный супруг», «неубывающая пища», «непобедимая дева-воительница», «мать-земля», «смерть-соблазнительница» и др. Показано, как один и тот же мифологический образ, например, «женщина-город», получает разную интерпретацию в зависимости от идейного задания символической повести.

*Ключевые слова:* символическая повесть, мифологические и фольклорные истоки символических повестей, «Книга Иудифи», «Иосиф и Асенет».

N. V. Braginskaya, A. I. Shmaina-Velikanova  
(Russian State University for the Humanities)

### Symbolic Tale. Part III

This paper is the third part of a series of articles aiming at introducing into scholarly usage a new concept, which we designate “symbolic tale” (ST). The term refers to a shorter and «uncrowded» prosaic literary genre, based on traditional folkloric and mythological images, which it reinterprets in order to match with actual and important ideological, religious or social tasks. These tasks are being solved in a narrative, by “a narrative demonstration”, i.e. by reciting a “story” rather than discursively. ST has a set of characteristic features, like discontinuous flow of time combined with symbolic count of years and days, elliptical composition with two centres, “speaking names” etc. Excepting the Book of Ruth, all of the nine works that have been selected to demonstrate the phenomenon of a symbolic tale (*Joseph and Aseneth, Book of Judith, The Aesop Romance, The Tale of Cupid and Psyche, Acts of Paul and Thecla, Narration of Our Father Agapius, Life and Martyrdom of Saint Martyrs Galaction and Epistema, Book of Ruth, the story of Susanna and the Elder* [in Daniel 13]), belong to the turn of the eras and three traditions: Classical, Judeo-

Hellenistic and Early Christian. They and have been studied by a multi-year seminar devoted to comparative research of Classical, Judeo-Hellenistic, and Early Christian prose. The present paper being a collaborative result of this seminar examines only two of ST, namely: *The Book of Judith* and the Old Testament Apocrypha *Joseph and Aseneth* and concentrates on identifying the mythological motifs and images that underlie the plot and make up its figurative fabric; for example, “wonderful spouse”, “non-decreasing food”, “invincible maiden-warrior”, “mother earth”, “death-temptress”, etc. The paper demonstrates, how one and the same mythic pattern, for instance “woman-city”, acquires different interpretations depending on the ideological task of the specific ST.

*Keywords:* Symbolic tale, Mythological and folklore roots of symbolic tale, *Book of Judith*, *Joseph and Aseneth*.

Настоящая статья представляет собою третью часть большой работы, задуманной как описание особой жанровой категории — «символической повести» (далее — СП). Мы относим к этой жанровой категории те сочинения, которые отвечают выделенным нами в первой части исследования параметрам<sup>1</sup>. В первых двух частях нашей работы мы описали следующие параметры: 1. идейное задание, 2. говорящие имена, 3. объем текста и число персонажей, 4. повествовательный аскетизм и простота характеров, 5. синкопированное, неравномерное время, охватывающее при этом некое временное целое; 6. эллиптическая композиция, часто с двумя центрами и кульминациями.

По нашему мнению, СП — это произведения, которые оказались на полдороги между священным текстом и художественной литературой.

Мы рассматриваем эту жанровую категорию на конкретном материале, для чего отобраны девять сочинений. Их выбор мы также обосновали в первой части работы<sup>2</sup>.

Здесь мы рассмотрим только мифологическую основу сюжета и образов СП, на материале двух произведений — Книги

---

<sup>1</sup> Символическая повесть Часть I и Часть II, опубликованы в журнале *Индоевропейское языкознание и классическая филология*: Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017 и 2018.

<sup>2</sup> Это такие произведения, как *Жизнь Эзопа*, *«Купидон и Психея»*, *«Деяния Павла и Феклы»*, *«Сказание отца нашего Агапия о хождении в Рай»*, *«Страсти и житие Галактиона и Эпистимы (церк. Епистимии)»*, *«Книга Руфи»*, *«Книга Иудифи»*, *«Сусанна и старцы»*, *«Иосиф и Асенет»*. Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017: 109–110.

Иудифи (далее КИ) и ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенет» (далее ИА).

В дальнейшем мы завершим анализ мифологических прототипов прочих семи повестей и продолжим описание во всех девяти сочинениях следующих проблем СП:

– отличие СП от аллегии и сугубо пропагандистской литературы;

– «способность» СП оказываться в начале локальных литературных традиций и в гораздо более поздние времена, чем те, какие мы здесь рассматриваем.

– СП как «вторичный архетип», литературный образец, вернее, импульс и ориентир для последующей литературы.

Мифологическая основа сюжета и многих образов есть не только у СП, однако для СП это один из характеризующих признаков. Разумеется, можно выделять такую основу и в литературе современной в самых разных жанрах. Нам представляется, однако, что в СП мифология не используется сознательно в каких-либо художественных целях, а представляет собою органический материал, из которого она естественно вырастает. Потому мифология оказывается, так сказать «ближе к поверхности» текста и не требует для своего обнаружения слишком сложных процедур и неочевидных сопоставлений..

Женщина-город.

В КИ сконцентрированы разнообразные мифологемы, некоторые из них присутствуют и в других СП из нашего списка, например в ИА. Это, прежде всего, касается таких мифологемы этих повестей как женщина-город и мифологический 'брак'.

В отечественной науке библейские образы города- женщины, метафорические образы Сиона или Иерусалима как матери или вдовы, оплакивающей своих детей, как девы и супруги Бога, верной или неверной, были исследованы еще И. Г. Франк-Каменецким (Frank-Kamenetskii 2004). Он видел за устойчивыми библейскими образами мифологические («смысловые») тождества народа, страны и города, сохраненные в поэтических или полумифических образах жены, матери, вдовы, невесты, блудницы. Следом В. Н. Топоров рассмотрел парный образ Города-блудницы и Города-девы на более широком, мифологическом материале, хотя точкой отсчета и для него служили тексты библейские (Топоров 1987: 121–132).

Сравнительно недавно американская исследовательница Эдит Хамфри подробно изучила мифологему города-женщины на материале иудео-эллинистической и раннехристианской письменности: Откровения Иоанна, 4 Ездры и Пастыря Гермы, где создается башня-храм-Церковь и ИА). У Хамфри речь не идет об универсальном символе, но только о символизации Небесного и Земного Иерусалима, и во всех этих текстах о том, что женщина в каком-то смысле является городом, сказано непосредственно, «прямым текстом»: женщина именуется Вавилоном, или Иерусалимом, или Сионом (Humphrey 1995).

Однако КИ не рассматривается в этих исследованиях ни в ряду мифологических образов, ни апокалиптических, ни мистических. Действительно Иудифь и город Ветилуя отождествляются не так прямо, как Церковь и Новый Иерусалим в Откровении Иоанна и Башня и Старица в Пастыре Гермы; Иудифь также не превращается в город визуально, как Сион в 4 Ездре.

Нам представляется, что в этот ряд образно и символически входит и Иудифь, так сказать «вместе» с Ветилуей. Это, скорее всего поэтически понимал Пушкин, когда представил Ветилую девой с запертыми воротами и с узорчатым поясом и в то же время — стражем Иудеи:

Притек сатрап к ущельям горным  
И зрит: их узкие врата  
Замком замкнуты непокорным;  
Стеной, <как> поясом узорным,  
Препоясалась высота.  
И над тесниной торжествуя,  
Как муж на страже, в тишине  
Стоит, белеясь, Ветилуя  
В недостижимой вышине.

В КИ речь идет о городе, осаждаемом, страдающем от жажды, которому грозит захват и уничтожение, о женщине-вдове, которой грозит насилие и бесчестие, а в «Иосиф и Асенет» перед нами город-невеста, город эсхатологического спасения, город мать, метрополис, которая встречает божественного жениха. Это разные лики одного мифологического образа (у него есть и другие, скажем, женщина-дом и женщина-сосуд). Можно было бы рассматривать мифологему города в этих СП параллельно, ведь они не только основаны на тех же образах, но используют их, так сказать «противонаправлено» (потому

что противонаправлены их «идейные задания»<sup>3</sup>. Однако, чтобы не нарушать структуру изложения, принятую в Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017 и 2018, мы рассмотрим их по отдельности, завершив «сравнительным жизнеописанием» КИ и ИА и их главного идейного задания.

Книга Иудифи<sup>4</sup>.

Иудифь богата, у нее всего много: золота и серебра и служанок и скота, но у нее нет мужа, его убило солнце, зной во время жатвы, у нее нет и детей. Она постится все дни, кроме субботы, носит вретиче и живет как отшельник — на крыше дома у нее шатер, в нем она и проводит свои дни, при ней ее служанка. Когда Иудифь уже совершит свой подвиг и спасет Ветилу, она продолжит вдовствовать в доме своего мужа: «Многие желали ее, но мужчина не познал ее во все дни ее жизни с того дня, как муж ее Манассия умер и приложился к народу своему» (16:22)<sup>5</sup>.

Что это все такое? Что это за образы и о чем они говорят?

За внешне реалистической фактурой, по нашему мнению, обнаруживается мифологическая семантика. Женщина не живет в доме, а живет в шатре на крыше. Женщина на Древнем Ближнем Востоке не могла быть отшельником, но Иудифь живет в шатре — в архаичном жилище пустыни и в то же время в том сооружении, где обитает Бог — в скинии, скене. Она на крыше, чтобы быть дальше от земли и ближе к небу. Это апофеоз отказа от земного и от женственности, от женской роли и доли. Кроме того, шатер на крыше очень напоминает нам башню, фольклорное место пребывания недоступной девы в мифах, сказках, фольклоре.

---

<sup>3</sup> Детальное сопоставление КИ и ИА как «тезиса и антитезиса» в идейном и образном аспектах в целом предпринято Т.А.Михайловой; которая показала, что большинство параллелей и пересечений КИ и ИА «строятся по одной и той же схеме, которую удобно было бы назвать ‘зеркальным отражением’. То, что сказано в Иудифи, в ИА как бы переворачивается и *меняет знак*» см. Mikhailova 2007: 246 и в целом 243–250; Mikhailova 2009: 221–233

<sup>4</sup> Мифологические образы в КИ подробно рассмотрены в сравнении с Книгой Руфи в главе «Невестка и вдова: Руфь моавитянка и Иудифь иудейка», см. Shmaina-Velikanova 2010 a: 210–219.

<sup>5</sup> Здесь и далее цитируется Синодальный перевод. Отступления оговариваются.

Иудифь сильна особой накопленной силой отказа и воздержания, силой аскета, умерщвляющего плоть. Но в ней есть и сила парадоксальной вторичной девственности, чья неукротенность и неприступность создает и смертоносную дева-воительницу. И она не только живет в башне в городе на горе, но и само загадочное имя города — Βαυτολουα может интерпретироваться как Девственница, Дева. Франк-Каменецкий считает *betūlā* стереотипным термином для обозначения страны и столицы, полагая, что русский перевод «дева Сиона» или «дева Иудеи» хотя и правильный формально, не передает тождества девы и Сиона, и одобряет поэтому передачу такого выражения как «дева Сион»<sup>6</sup>.

Ранее в связи с вымышленными и/или символическими именами героев СП мы писали о семантике имени города (см. Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017: 122). Добавим к тому, что вымышленный топоним Βαυτολουα, в Синодальном переводе Ветилуя, может быть прочтен как правдоподобное географическое название, образованное по модели Бейт-лехем, Вифлеем, Бейт-эль — Вифиль и т. д. Ветилуя тогда может быть понята как Бейт-илуй, то есть «Дом Илуя». Илуй никому не известен, огласовка второго слога тоже не вполне понятна. Однако можно прочесть это слово слитно. Особенно, если учесть, что у Иеронима, переводившего возможно непосредственно с арамейского, город именуется *Bethulia*. А как известно, транслитерации ивритских, арамейских и персидских слов в КИ есть (Moore 1985: 66–67). Тогда латинское название будет выглядеть как транслитерация ивритского слова *бетула* (*betūlā*) — девственница (Shmaina-Velikanova 2010: 470).

Итак, есть город на горе, неприступный, именуемый Дева, как полагается неприступной крепости, и в нем живет вдова-аскет. Дева и вдова образно сближены: Город на высоте – Дева, а Башня — это эмблема города, на головах богинь городов — башни в виде головного убора, и в этом городе на высоте на крыше живет вдова-защитница девы.

Иудифь имеет также черты символической жены мудрой, об этом говорит уже ее речь в совете старейшин и то, как почтительно ее слушают. (8. 11–34). Эта речь не только риторически совершенна, но она и учительная, достойная богослова и пророка: Не отдавайте в залог волю нашего Бога (в Син. переводе неверно, в оригинале не «советы», а воля, решения) Не

<sup>6</sup> Frank-Kamenetskii 2004: 234.

испытывайте Бога: дескать, если не поможет за пять дней, тогда сдадимся. Богу нельзя грозить, ему нельзя указывать (8. 16).

Ее поведение в стане врага — военная хитрость. Она хочет вызвать к себе страсть и вызывает ее, и понятно, какую это представляет для нее опасность. Ее речи двусмысленны. Она говорит чистую правду, а понимают ее превратно, но так, как ей нужно. То, что она говорит Олоферну, похоже на оракул, который тот неверно понимает: Бог не покинет иудеев, пока они не нарушают предписаний. Однако же, если голод продлится, они начнут нарушать религиозные запреты, и тогда станет возможным завоевать их. Но она не нарушает запреты. Он видит своими глазами иудейку, которая соблюдает все требования ритуальной чистоты, но почему-то думает, что остальные их нарушат и что она взойдет к нему на ложе. Двусмысленна и лесть Иудифи, мол, даже звери и птицы небесные будут служить Навуходносору благодаря Олоферну: «И если ты последуешь словам рабы твоей, то Бог чрез тебя совершит дело, и господин мой не ошибется в своих предприятиях» (11:6). Кто же этот «господин мой»? По-гречески «господин мой» и «Господь Мой» звучат и пишутся одинаково: ὁ κύριός μου (11:6) Олоферн относит «господина» к себе, а Иудифь говорит о Господе. И когда придут за ней звать на пир к Олоферну, она скажет: «Кто я, чтобы прекословить τῷ κυρίῳ μου?» (т.е. господину моему? Или Господу Моему?) «Поспешу исполнить все, что будет угодно господину моему» (или Господу Моему?) (12:14). И после она скажет Олоферну: сегодня возвеличилась моя жизнь (12:18). Он думает, что это радость стать его наложницей, а это радость стать его убийцей. Обман Иудифи двойной — она делает вид, что готова стать наложницей Олоферна, а он принимает ее как залог взятия города.

Ее оружием служит не просто меч, но соблазнение, в котором европейскую литературу и искусство притягивает переход от обнаженной женщины-аскета к красоте, разряженной для соблазнения мужчины, эротика, чистота и убийство. Иудифь умащается, навешивает на себя всевозможными браслеты, цепочки, кольца, запястья. Старцы видят, как она идет мимо места важных решений и советов, мимо ворот, дивятся ее красоте и благословляют ее. Никто не предлагает помощи. Мы уже обращали внимание и еще раз вспомним о трусливом и женственном поведении мужей рядом с подвигом Иудифи (Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017: 129).

Как мы знаем, взятие города и соитие с женщиной отождествляется в мифологической образности. Проводя аналогию между городом и женщиной, В. Н. Топоров пишет: «Целомудрие девы и крепость города в этом случае не более чем два варианта общей идеи прочности, нетронутости, нерасколотости, гарантии от той нечистоты, которая исходит от захватчика, всегда — насильника. Но крепость целомудрия и крепость города могут быть силой взяты «нарушителем», и это «взятие» есть своего рода *terminus technicus* насилия, лишения чести в обоих случаях. Поэтому и взятие города приравнивается к потере чести (ср. вполне реальный обычай творить насилие при захвате города), к падению (ср. *пасть*, о деве и о городе, как и *взять* — о них обоих), к утрате чистоты-крепости. Нередко описание захвата города представляет собой не что иное как развернутую метафору взятия-овладения, насилия» (Топоров 1987: 125–126, Averintsev 1972: 93–95).

Именно с этой мифологемой сталкивается читатель, когда Иудифь-Ветилуя подвергается опасности захвата и насилия. Мы узнаем, что вдова Еврейка защищает город Деву, а этот город есть врата Иудеи, только овладев этой Девой, можно войти в Иудею. Смысловый центр КИ — ее молитва, в которой, взывая к Богу, Иудифь вспоминает своего предка Симеона, отмстившего страшной резней оскорбление девы, сестры своей и дочери Иакова. Защитница Девы Бетулы, вспоминает в молитве другую деву, ее обнажение и бесчестие, за что Симеон и Левий отомстили Сихему. «Не бывать тому», — говорит Иудифь (9:2), повторяя сказанные в древности слова Симеона, ее предка (Быт. 32:7). Тем самым она отождествляет деву Дину, за которую мстят Левий и Симеон, и деву Ветилую-Бетулу, которую защищает она сама (Mikhailova 2007: 247-249). Средневековое краткое переложение истории Иудифи на древнееврейском отступает и от текста Септуагинты и от текста Вульгаты в нескольких важных вещах: нет никакого Навуходносора, угроза исходит от Селевкидов, нет и нелокализуемого города Ветилуи, вместо нее — Иерусалим, а защитница города — дева Иудифь — стратег и бесстрашный воин (Gera 2014: 19–25). Таким образом, мы видим в самой традиции то отождествление девы и города, которое в более сложном нарративе КИ раскладывается на деву-город и вдову — ее защитницу. Дева может быть воительницей (см. о Иудифи как образе доблести и воинского подвига deSilva 2006: 55–60), но



роль соблазнительницы ей не пристала. Однако образ Иудифи вмещает и такую ипостась.

Иудифь приходит к Олоферну, якобы стать наложницей завоевателя и сдать город. Соблазнение — женская эротическая агрессия имеет также основу в архаической мифологии, которую Т. А. Михайлова проанализировала в работе о композиции КИ, с опорой на статью О. М. Фрейденберг об Иосифе Прекрасном (Freidenberg 1932). Речь идет о мифах, в которых замужняя женщина соблазняет целомудренного юношу (и клеветает на него); уступает ли юноша или противится, но он или его двойник умирает или его бросают в темницу и т. п. «Истоки этого сюжета Фрейденберг видит в мифе о земле, которая, оставаясь без влаги, начинает действовать активно, заставляя небо дать желанный дождь. Брак неба и земли — это несомненно брак мифологический. Соединение с землей, с одной стороны, дает линию сюжетов о браке героев, с другой же стороны уход в землю может осмысляться и как смерть, причем оба варианта иногда реализуются в мифе одновременно» (Mikhailova-Smirnova 2008: 303). Соединения героев в истории Иудифи, разумеется, не происходит, она остается навсегда вдовой. И ее город, от которого ее не отделить, ее земля, умирает от жажды и оживает после соблазнения и смерти мифологического партнера (вспомним, что от «обезвоживания» умер и ее муж во время жатвы).

Подвиг Иудифи все хорошо помнят, он занимает четыре стиха и воспроизведен в сотнях картин. Премудрая женщина приучила стражу к своим ночным выходам для омовения, потому она безопасно возвращается с головой Олоферна.

Во время торжества победы Иудифь запекает гимн в первом лице:

«1 Хвалите Господа! Хвалите Господа! Начните Богу моему на тимпанах, пойте Господу моему на кимвалах, стройно воспевайте Ему новую песнь, возносите и призывайте имя Его;

2 потому что Он есть Бог Господь, сокрушающий брани, потому что Он ополчился за меня среди народа и исторг *меня* из руки? моих преследователей.

3 Пришел Ассур с гор севера, пришел с мириадами войска своего, и множество их запрудило воду в источниках, и конница их покрыла холмы.

4 Он сказал, что *пределы мои* сожжет, *юношей моих* мечом истребит, грудных младенцев бросит о землю, *малых детей моих* отдаст на расхищение, *дев моих* пленит.

5 Но Господь Вседержитель низложил их рукою жены.

6 Не от юношей пал сильный их, не сыны титанов поразили его, и не рослые исполины налегли на него, но Иудифь, дочь Мерарии, красотой лица своего погубила его;

7 потому что она для возвышения бедствовавших в Израиле сняла с себя одежды вдовства своего, помазала лице свое благовонною мастью,

8 украсила волосы свои головным убором, надела для прельщения его льняную одежду.

9 Ее сандалии восхитили взор его, и красота ее пленила душу его; меч прошел по шее его.

10 Персы ужаснулись отваги ее, и Мидяне растерялись от смелости ее...»

Пока речь идет о том, что Господь исторг «меня» из рук преследователей, мы можем думать, что Иудифь поет о себе, но затем становится ясно, что это говорит сама страна. Сама земля Иудея: враг хотел сжечь ее пределы, истребить ее юношей и ее младенцев сбросить на землю, детей продать, дев пленить. Она упоминает в этой песни Иудифь, но поет в первом лице о себе – матери народа, весь Израиль — ее дети. А о себе она говорит в третьем лице: некая Иудифь, дочь Мерарии... Словно это Цезарь составляет «Записки о Галльской войне» и сообщает о себе, сколькими переходами он достиг Рубикона. Пребывание Иудифи в Ветилуе обеспечивает неприступность страны: «И никто более не устрасал сынов Израиля во дни Иудифи и много дней по смерти ее» (16:25).

Иудифь — мать народа. Это характерно для библейского повествования, хотя имеет гораздо и более древние мифологические корни. Библия знает город как деву, как деву-мать и как мать-вдову. Еще в древности стало общим местом, что безымянная мать семерых сыновей во 2-й Маккавейской книге (гл. 7), символизирует город-мать Иерусалим, а сыновья — жертву детей Израиля<sup>7</sup>. В Книге Варуха персонифицированный Иерусалим — вдова, чьи дети взяты в плен и убиты (4:10–20), но она чаёт их возрождения и возвращения (4:30–5:9). А бездетная вдова – это образ полного отчаяния, конца и обрыва

---

<sup>7</sup> Сам образ Иерусалима как матери семерых сыновей библейский, он присутствует в молитве матери Самуила в 1 Цар 2:9, в Книге Иеремии 15: 9, отсылка к этому устойчивому образу есть и в Книге Руфи 4:16. Что же касается Иерусалима или Сиона как матери, то библейских примеров можно привести десятки.

рода и истории, устремленной в будущее. «Вдова» постоянно говорится об Иудифи<sup>8</sup>. Так говорит о себе и она сама, когда молит Бога помочь ее «вдовой руке» осуществить ее замысел (9:9). И вот отказавшаяся от замужества бездетная вдова парадоксально предстает в своем торжествующем гимне матерью всего народа. Как символическая столица Иерусалим в Книге Варуха плачет и радуется о своих реальных «детях», женщина Иудифь плачет и радуется о своих символических детях.

Когда жертва матери семерых во 2-ой Маккавейской принесена и грехи страны Израиля искуплены мученической кровью, на ее защиту поднимается тот самый муж и жених, которого мы напрасно ищем в КИ, Иуда Маккавей. Восстанием Иуды (= Иудея) Маккавея, мужского коррелята к Иудифи-Иудейке начинается рассказ о победоносной войне и освобождении Иерусалима. Иудифь, в отличие от матери из 2-й Маккавейской, вмещает в себя и защитника мужчину.

Бездетная вдова, отказывающаяся выходить замуж, принимает на себя также роль «царь-девицы», всепобеждающей девы-воительницы и в этом качестве символизирует, как и Иуда Маккавей, и торжество страны над всеми врагами; и саму страну Израиля как горькую вдовицу, которой не на кого надеяться, кроме Бога, «спасителя безнадежных», как она называет его в молитве (9:11). Она и город-мать, мать родина и жаждущая земля и притворная блудница-соблазнительница, и дева, и даже Иуда — освободитель девы и матери<sup>9</sup>.

КИ представляет собой не маленький исторический роман и не военно-патриотическую «агитку», но символическую повесть с достаточно сложным богословским заданием, а в качестве символической повести она основана на мифологических архетипах женщины города, города-девы и города

---

<sup>8</sup> См. 8:4, 5, 6; 9: 4, 9; 10:3; 16: 7. Кроме того, говорится о том, что оставил ей покойный муж (8:7), и об одеждах, которые она носила, когда жив был Манассия (10:3), о том, что Иудифь жила одиноко после смерти своего мужа и была похоронена в склепе своего мужа (16:22).

<sup>9</sup> «Совмещение в одном женском существе черт девы, матери и блудницы содержит прямое указание на мифологическое происхождение образной концепции. Для женских божеств сиро-палестинского круга, как это установлено в частности для финикийской Астарты, характерно, что она «ohne energe Verbindung mit einem Gott wie jungfraulich und dennoch als Mutter des Lebendigen erscheint» (Frank-Kamenetskii 2004: 235).

блудницы и потому является основой вторичных литературных архетипов — вечных спутников человечества.

«Иосиф и Асенет»<sup>10</sup>

Двойному образу города-девы-невесты-вдовы-матери и города блудницы отвечает пара божественного небесного жениха и спасителя, с одной стороны, и завоевателя и насильника, — с другой.

В ИА акцент сделан на городе-невесте, небесном женихе и мистическом браке, сквозь который просвечивает космогонический, а не на насилии и захвате города-женщины. Сценарию нападения и насилия противоречит само «идейное задание» повести, — превращение Асенет в эсхатологический Град-убежище (см. Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2017: 116).

В этом отношении для сопоставления с Асенет, Девой-Городом, помимо уже приведенных выше сочинений, важны три мистических текста, которые мы тоже уже упоминали: в 4 Ездre неутешная мать, потерявшая сына, вдруг на глазах визионера превращается в создающийся Град; в Пастыре Гермы старлица, символизирующая Церковь, показывает строящуюся башню, которая является образом той же Церкви, и объясняет ее значение и смысл. В Откровении Иоанна образный ряд сложен и многосоставен. Сходящий с неба Новый Иерусалим убран как невеста; невеста Агнца — это Церковь — наконец, и жена, облеченная в солнце тоже ее образ. Дракон гонится за ней, желая уничтожить ее будущее дитя, мессию.

Мотив нападения и попытки захвата использован и в ИА, но во второй части. Если в первой Асенет посвящается в мистерию Всевышнего, становится Градом убежища и выходит замуж за Иосифа Прекрасного, то во второй происходит посягательство языческого владыки на героиню. Сын фараона вовлекает в заговор нескольких братьев Иосифа, чтобы убить его и завладеть прекрасной Асенет, но погибает сам. Мы уже писали об этом в части про композицию, и должны процитировать здесь самих себя: «Асенет и в самом деле не может быть похищена, ей вообще нельзя причинить зло. Она подобна крепости и защищена как существо особой природы: погоня настигает ее, но по ее молитве в прах рассыпаются мечи преследователей. Асенет при этом заступается за нападавших на нее братьев-предателей

---

<sup>10</sup> Перевод ИА цитируется по Braginskaya, Kas'yan, Pisyakov, Shmaina-Velikanova 2010.

перед Симеоном, просит не платить им злом за зло. Эти два образа Асенет как мистической крепости и как человеческой милости отвечают лейтмотиву второй части: благочестивый не платит злом за зло (28.10–14)» (Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2018: 107). Нападению подвергается не дева в башне, но жена и мать. Во второй части она уже Метрополис, Город-Мать, и этот Метрополис («место упокоения в вышних») видит пророческим взором Левий, держа одновременно за руку земную Асенет (22:13).

Преобразование женщины в Город, попытка напасть на нее, овладеть ею и ее защита, так же как и мироустроющий брак, представляют собою самодостаточные сюжетобразующие мифологемы. В ИА они связаны сюжетно, хотя вторая часть представляет собою скорее «продолжение» и не необходима первой, завершенной в самой себе<sup>11</sup>.

Женщина-город в ИА строится из таких разных вещей, как едва тронутый литературной переработкой фольклор и религиозная мистика. Еще до своего преобразования в Небесный Град, в высокой башне живет неприступная дева Асенет, которая презирает всех мужчин и которую никто не видел, хотя слава ее красоты заставляет всех знатных юношей воевать за нее. Она подобна аскету и красавице Иудифи в ее шатре на крыше, к которой многие сватались, но не вдова, а юная дева. Она богата, у нее, как у Иудифи, много золота и серебра, драгоценных одежд, яств и прислужниц, и мужчин она чурается, как и Иудифь.

От египетской сказки «Обреченный царевич» (или «Повесть о зачарованном царевиче», XIV–XIII в. до н. э.), и до всем известных волшебных сказок царевичу или добру молодцу приходится на коне или еще как-то допрыгнуть до оконца, откуда выглядывает девица краса долгая коса, а иногда по этой косе в сказках европейцев жених взбирается на башню. Деву запирают в башне, пряча ее от мужчин. Героиня может быть заперта там отцом, чтобы не вышла замуж и не родила сына, который по пророчеству убьет или свергнет с трона своего отца или деда по матери.

---

<sup>11</sup> Как мы уже писали, опираясь на Bohak 1996: 31–34, возможно, вторая часть была написана несколько позже первой и символически изображает исторические события: конфликты Лагидов и Хасмонеев и роль в них египетских иудеев, состоящих на службе у египтян (см. об этом: Braginskaya, Shmaina-Velikanova 2018: 107)

Но Асенет отец хочет выдать замуж за Иосифа, она, как и Иудифь, недоступна по ее собственной воле. И миф Асенет не в том состоит, чтобы она оставалась недоступной, а в том, чтобы она вступила в мироустроющий брак с Иосифом, *вечный* брак (15:6 и 9), создающий новый мир, новую землю и новые небеса.

Известны мифы о паре богов, людей или животных, которые творят мир, в том числе богов. Такова пара богов Идзанаки-но ками и Идзанами-но ками, у японцев, вместе с тем этимологически это «первый мужчина» и «первая женщина», таковы шумерские Энки и Нинхурсаг. В антропогонических мифах существуют пары людей, которые восстанавливают мир после катастрофы, например, после потопа. Таковы греческие Девкалион и Пирра, которые бросают за спину камни, Аск (Ясень) и Эмба (Ива), куски дерева, которых скандинавские боги нашли на берегу моря, «доделали» и дали им судьбу. Эта мифологема в нашей повести трансформируется в мистическую утопию. Асенет по Книге Бытия, от которой ИА в этом не отстывает, в земном браке с Иосифом рождает два колена Израиля (в том числе некогда самое многочисленное колено Ефрема), а в самом апокрифе этот брак замыслен до сотворения мира и он создает спасенный мир, в котором царствует сам Бог.

Целомудренный Иосиф Прекрасный въезжает в ворота жреца солнца с востока как солнечное божество, и их ему почтительно открывают<sup>12</sup>. Это образ царственного брака, а не агрессии, не пролома стены. Иосиф сам опасается эротического «нападения», когда видит Асенет в окне башни и просит ее удалить. Пусть всего лишь тезки — библейский тесть Иосифа гелиопольский жрец Пентефрей-Потифар и Пентефрей-Потифар — хозяин Иосифа, чья жена пыталась его соблазнить и оклеветала. Иосиф все же опасается египтянок, которые

---

<sup>12</sup> «И отворили ворота во двор, выходящие на восток, и въехал Иосиф, стоя на второй после фараоновой колеснице: в нее было запряжено четыре белых, как снег, златосбруйных коня, и вся колесница изукрашена чистым золотом. А Иосиф был облачен в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканого виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней — двенадцать золотых лучей. Левою рукою держал он жезл царский, правой пред собой простирал ветвь оливы: на ней было множество плодов, а плоды были полны елея» (5:4–5)

«досаждали ему», так сказать «интертекстуально»<sup>13</sup>. Однако на месте преступной страсти мемфийки — потрясение юной девушки, внезапно сменившей свою заносчивость на покорность влюбленной, готовой стать рабой и служанкой Иосифа<sup>14</sup>. Она молча стоит перед Иосифом, который отказывается приветствовать ее, язычницу, поцелуем<sup>15</sup>, и не сводит с него своих глаз, а эти глаза наполняются слезами (8:8). Иосиф не захватчик города, а Асенет не соблазнительница.

Асенет, как и Иудифь молится, и эти молитвы занимают в повести важное место: в центре первой части ИА и в центре второй части КИ. Покаянные псалмы Асенет и параллельны и противоположны молитве Иудифи. И там и там обнаженная или едва прикрытая вретисцем женщина лежит на полу и просит Бога: одна о помощи в убийстве, другая о помощи в любви. Покаяние, пост, аскеза у Асенет занимает не долгие годы вдовства, предшествующих подвигу Иудифи, а только семь дней. Эти семь дней она не ест и не пьет, выбрасывает все драгоценности, золотые статуи своих богов, яства и одеяния и только плачет и посыпает голову пеплом, прежде чем ей будет объявлено:

Се ныне дал я тебя в невесты Иосифу,  
и он станет женихом твоим на вечное время (15:6).

---

<sup>13</sup> «И впрямь досаждали Иосифу все жены и дочери вельмож и сатрапов всей земли египетской, желая возлечь с ним, и, видя его, все жены и дочери египтян уязвлены бывали его красотой» (7:3)

<sup>14</sup> «... и пусть отдаст меня отец мой Иосифу  
в служанки и рабыни,  
и пребуду рабыней его  
на вечные времена. (6:8)

<sup>15</sup> Не подобает мужу благочестивому,  
кто устами своими благословляет Бога Живого  
и ест благословенный хлеб жизни,  
и пьет благословенную чашу бессмертия,  
и помазывается благословенным помазанием нетления,  
целовать жену чужеземную,  
которая устами своими благословляет  
идолов мертвых и глухих  
и ест со стола их хлеб удушения,  
и пьет от возлияния их чашу коварства,  
и помазывается помазанием гибели (8:5).

Это слова посланника Неба по имени «Человек», он говорит «Я» от имени Бога. С того момента, когда небо расколосось и звезда пала, обернувшись ангельским существом, в башне Асенет начинает разворачиваться по всем признакам откровение — встреча с небесным посланником, который открывает Асенет ее будущее, будущее мира и ее роль в этом будущем мире:

И больше не будешь ты зваться именем «Асенет»,  
но будет имя тебе «Град убежища»,  
потому что многие племена,  
ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>,  
в тебе найдут убежище,  
и многие народы,  
Господу Богу покорившиеся,  
под крылами твоими укроются,  
и кто во имя Обращения  
прилепился ко Господу Богу Всевышнему,  
те в стенах твоих спасены будут. (15:7).

Откровение в ИА уникально во многих отношениях. Прежде всего это отсутствие в пророчестве о будущем того, что привычно называется «апокалиптическим»: гибели этого мира, казней грешников и явления ложного мессии. Исследование корпуса откровений показало, что искупительная катастрофа — это непременно предварение наступления мессианской эры. Асенет воплощает человечество, переживающее искупительную катастрофу, но в ее истории катастрофа оборачивается личным покаянием, завершающимся преображением. Роль личного, личных чувств необыкновенно возвышается в ИА. Ведь обращение Асенет и внезапно охватившая ее любовь к Иосифу оказываются одним событием. Любовь девы к Иосифу и ее любовь к Богу сближаются. Об этом мы еще скажем ниже.

Еще одно отличие от апокалипсисов, включая 4 Ездры и Пастыря Гермы: превращение Асенет реальное, а не чисто визуальное. В 4 Ездры плачущая вдова, символизирующая осиротевший Иерусалим, исчезает<sup>16</sup>. Это уже полная замена одного

---

<sup>16</sup> «При сих словах моих к ней, внезапно просияло лице и взор ее, и вот, вид сделался блистающим, так что я, уstraшенный ею, помышлял, что бы это было. И вот, она внезапно испустила столь громкий и столь страшный звук голоса, что от сего звука жены поколебались земля. И я видел, и вот, жена более не являлась мне, но созидался



образа другим. Ангел поясняет происходящее так, словно толкует аллегорическую картину, только подвижную: «Жена, которую ты видел плачущею и старался утешать, а теперь уже облика женщины не видишь, но явился тебе город созидаемый, и поскольку она рассказывала тебе о гибели сына своего, вот что это такое: жена, которую ты видел, она — Сион, который ныне видишь как город воздвигнутый, (10:41–44, перевод наш)». Так же внезапно в Пастыре Гермы рядом со старицей, которая символизирует Церковь, начала строиться башня, которая тоже символ и тоже Церковь.

В ИА мифологический образ женщины-города разделился на женщину и город, которые существуют параллельно в двух планах — земном и небесном, в настоящем и в уже наставшем будущем, звучание имени земной женщины слегка изменено и это знаменует ее новую природу города матери. Разница в использовании мифологемы состоит в том, что в 4 Ездре и Пастыре мифологема превращена в символ, а в ИА — в мистику.

Правда, визуальное преобразование Асенет все же происходит. После посвящения в мистерию Всевышнего Асенет видит свое отражение в воде, и перемена ее поражает. Описание красоты Асенет, которая и до преобразования славилась по всей земле, не имеет, однако, никаких черт города или здания. Гиперболические сравнения представляют Асенет скорее воплощением самого цветущего мироздания: «И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце, а глаза ее — как восходящая утренняя звезда, щеки ее — как поля Всевышнего, а румянец на щеках — как кровь сына человеческого, губы ее — как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее — как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее — как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего» (18:9).

Во время посвящения происходит главным образом не преобразование, а переименование. Асенет — египетское имя или титул египетской жрицы, оно значит «Принадлежащая Нейт», т. е. египетской богине (Philonenko 1968: 61–78). Имя

---

город, и место его обозначалось на обширных основаниях» (4 Езд. 10:25–27 Син. перевод).

осмыслено как древнеевр. רסנל (*Разрушенная*, или *Руина*)<sup>17</sup>, но это не собственное имя, а нарицательное, причем с определенным артиклем, т. е. Ха-Асенет רסנל (*Разрушенная*) переименована в פסנל (*Защищающая*), Хасенет, а с определенным артиклем — в Ха-Хасенет, חסנל, что значит *Укрытие*, *Убежище*. В семитском тексте переименование выглядело бы очень изящно — как замена двух слов с близким звучанием, но резко противопоставленным значением: hАсенет = *Разрушение* переименована в (ha)Хасенет = *Убежище* (см. Aptowitzer 1926: 280–281; Braginskaya, Vinogradov, Shmaina-Velikanova 2010: 133–134)<sup>18</sup>.

Так HaAseneth, переименованная в Khasenet, стала зваться городом и символизировать царство Бога, в котором найдут спасение все обратившиеся к Богу. Переименование, не создает Города визуально, но и наполненный религиозной эсхатологией и мессианскими чаяниями мифологический образ, женщины-города виден отчетливо. Значащие имена и перемены имени, получение прозвищ важны в мифе и обряде, но здесь применяется еще и перевод на другой язык и отсылки к тексту Библии, на двух языках. Тождество имени и сущности, тем самым, перемещается из мифологического контекста в контекст многоязычной письменной культуры.

Еще одна уникальная черта этого откровения состоит в том, что у встречи Асенет и Человека есть «свидетель». Как пра-

<sup>17</sup> О таком понимании еврейской традицией имени героини ИА свидетельствует Иероним, который переводит ее имя как ruina: Hieron. De nomin. hebr., de Gen., s. v. Aseneth: aseneth ruina..

<sup>18</sup> Греческий не мог передать игру слов, созданную, очевидно, в семитской традиции, устной или письменной. Поэтому, автор транслитерировал египетское имя по-гречески, но понял его по-еврейски, а новое имя перевел не дословно, но при помощи греческого выражения в Септуагинте πόλις καταφυγῆς, город убежища, отвечающее библейскому 'îr miqlāṭ. Так именовалась библейская реалья: шесть городов, в которых могли укрыться совершившие невольное убийство (Числ 35:9–32); еще 42 таких защищающих поселения, принадлежали левитам (Ис. Нав. 21:21). Библейский 'îr miqlāṭ по семантике соответствует реконструируемому \*'îr ḥasenet, *город укрытия, защиты, спасения*, каким было в древности всякое поселение за стенами. Оно и стоит за переименованием Асенет предположительно в Хасенет. Перевод еврейского выражения 'îr miqlāṭ как πόλις καταφυγῆς в Септуагинте послужил автору ИА мостом для объединения символического града חסנל, Града убежища и спасения прозелитов и Хасенет как нового имени героини.

вило, во всей апокалиптике, а не только в тех трех текстах, к которым мы постоянно обращаемся, сам тайнозритель является свидетелем и только он сам сообщает от своего лица о том, что было ему открыто (Braginskaya, Vinogradov, Shmaina-Velikanova 2010: 138). А в ИА есть незримый свидетель, это – всезнающий автор. Читатель *видит*, что происходит в башне Асенет, и вместе с Асенет понимает, что Человек, именующий себя «князем (архонтом) дома Господа» и «вождем (архистратигом) всего воинства Всевышнего» (14:8), это сам Бог, когда он уходит на небо на огненной колеснице (17:7). Такое положение читателя делает откровение художественной литературой, со всезнающим автором. Но и миф и сказка (в отличие от предания и значительной части религиозной литературы) не сообщают о свидетеле событий или источнике сведений. Формула «и я там был, мед-пиво пил» заведомо игровая, условная.

В ИА важную роль играет мотив чудесной пищи. Асенет угощала небесного гостя объявившимся в ее кладовой сотом белоснежного меда, который объявляется небесной пищей – всех ангелов и сынов Бога<sup>19</sup>. Асенет ела от этого сота вместе с Человеком, приобщаясь к ангелам, а сот не убывал, и она обрела вечную молодость, бессмертие и преобразилась, как выясняется позже, ее облик.

Две мифологемы — неубывающая пища и пища бессмертия сочетаются в медовом соте: отломленная часть тотчас восстанавливается, а Человек говорит о вкушении меда:

Се, вкусила ты хлеб жизни,  
и испила чашу бессмертия,  
и помазана ты помазанием нетления. (16: 16).

Конечно, выражение «хлеб жизни» вызывает память о Евангелии, но и это богословски осмысленное понятие строится на образе неубывающей чудесной пищи. Таков котел Дагды у кельтов или рог Амалфеи у греков, к этому мотиву восходит неразменный талер или неразменный пятак в немецких и русских сказках<sup>20</sup>.

Получая питье, пищу и помазание бессмертия, Асенет обретает и вечную молодость. В греческой мифологии известны

---

<sup>19</sup> «И все ангелы Божии едят от этого сота, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это сот жизни, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки» (16:14).

<sup>20</sup> Ср. неубывающую пищу, но как божественное вмешательство, чудо, а не как чудесное свойство самой пищи: 3Цар 17:14–16.

амброзия и нектар. Амброзия не позволяет душе расставаться с телом, в древней Индии напитками бессмертия считались Сома, бывшая даже божеством, и амрита, собственно «бессмертие» добытая богами при сотворении мира из Океана.

Нектар же, подобие «мертвой воды», сохраняет тело нетленным, а при бессмертии — вечную молодость (Rabinovich 2007: 325–331). Амброзия чаще предстает пищей, но и напитком. Юпитер предлагает Психее чашу амброзии (Apul. Met. VI, 23). Но и амброзия и нектар могли быть средством умощения. Нектар и амброзия сохраняют нетленным тело убитого Патрокла: Фетида «амброзию в ноздри, и нектар багряный /Тихо влила, да тело его невредимо пребудет» (Гомер. Илиада. XIX:37–39. Пер. Н. И. Гнедича). А младенца Ахилла она натирала амброзией, чтобы сделать неуязвимым для ран и старения (Apoll. Rhod., Argon. 4.869–879). Нектар ассоциировался с медом, мед же использовался как бальзамирующее средство, сохраняющее тело в целости. Так, в наполненном медом саркофаге везли из Азии Александра Македонского (Rabinovich 2007: 325–333). Таким образом, новые богословские идеи бескровной жертвы (мед) и вкушения премудрости Торы (мед), постижения Торы, которое заменяет все формы жертвоприношения (мед) (см. Braginskaya, Vinogradov, Shmaina-Velikanova 2010: 150–165) облакаются в образы неубывающей пищи, пищи и питья, дающего бессмертие и вечную молодость, в умощение нетления, которым также служил мед.

Конечно, символическая повесть не равна мифу. Она рассказывает не о вообще первой паре и первом браке творения, но об утопической мечте, опирающейся на утопическую образность. Брак обратившейся к Богу египтянки, языческой жрицы, с единородным сыном Божиим Иосифом Прекрасным символизирует рождение нового человечества. Уже сам этот союз предвещает его религиозное спасение. Любовь, вспыхнувшая в Асенет, когда она увидела Иосифа, въезжающего на двор Пентефрея, оборачивается первой ступенью посвящения, «эпоптей» (взирание):

И вот оно солнце с небес  
само на колеснице своей  
приближается к нам  
и уже вошло в жилище наше  
и освещает его,  
словно землю — свет дневный» (6:2).

Облик Иосифа открывает ей, кто есть Бог истинный, в сыне она узнает Отца.:

И не ведала я, что Иосиф – сын Божий.  
Кто из людей на земле  
породит красоту такую?  
Есть ли чрево жены,  
чтобы свет подобный выносить?< ...>  
Милостив буди ко мне ныне,  
Господи, Боже Иосифа (6:3–4, 7).

Брак патриарха и египетской жрицы ИА предстает не сомнительным эпизодом, который уже не вычеркнешь из истории патриарха. Это брак провиденциальный, он «предобразует», если пользоваться терминами богословской типологии, будущее мира, когда по образцу брака Иосифа и Асенет, Израиль заключит союз с обратившимися язычниками.

Эти теологумены, принадлежали евреям Гелиопольской общины — бежавшим в Египет от гонений Антиоха Эпифана во главе с Онией IV-м, — законным первосвященником Иерусалимского храма. Впервые ИА связал с египетской общиной Онии локализовавший эту общину в Гелиополе Гидеон Бохак (Bohak 1996: 163–170). Двадцать и десять лет тому назад мы были едва ли не первыми, кто разделял эту точку зрения (Braginskaya 2005; 2005a: 82–90). Спустя годы она получила существенно более широкое распространение и перестала казаться фантастической (Piotrkowski 2019: 293–322, Seleznev 2021). Ония IV, сын Онии Праведного и законный первосвященник покинул Иерусалим и, как мы знаем из Иосифа Флавия (Jos. Flav. Antiq. 12. 387–388; 13. 62–73, 283–287), неспроста отправился в изгнание в Египет. Он создал там общину из иудеев и египтян, принявших иудаизм. Ония опирался на пророчество Исаяи<sup>21</sup> о том, что в земле Египетской возле Гелиополя некогда будет стоять Храм богу Саваофу и весь языческий мир придет туда и поклонится Богу Израиля<sup>22</sup>. Он стал осуществлять это пророчество. Ко времени написания ИА существует реальная земля Онии, еврейское поселение, называемое, возможно, *Аседек*, по-древнееврейски — город Праведности, а

<sup>21</sup> Jos. Flav. Antiq 13.62–68.

<sup>22</sup> Ис. 19: 18–19: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; один из них назовется городом солнца. В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской...»

так именуется у того же Исайи Иерусалим будущего: «Город праведности, верная столица» (1:26)<sup>23</sup>. В мистико-эсхатологической перспективе Асенет символизирует спасенный мир — Град убежища, в котором царствует сам Бог, на земле и в истории Богу отвечает Иосиф, вместо фараона правящий Египтом.

Космическим брак Иосифа и Асенет является еще и потому, что оба имеют небесных двойников, Иосиф — небесного Человека<sup>24</sup>, а Асенет — небесную Деву Обращение, покровительницу прозелитов. Ее имя вписано в Книгу Живых (или Живущих) на небесах вместе с именами ангелов (14:4), она именуется дочерью Всевышнего (21.4), а Иосиф — первородный сын Божий (18.11, 21.4). Их брак задуман от начала времен, венцы, которыми их венчают, хранятся в доме фараона от начала времен (21:5). Он осуществлен на земле, но в нем просвечивают черты грядущего обновленного мира.

Первая часть заканчивается, как в сказке, свадьбой и пиром. Если при приезде в дом Пентефрея Иосиф отказывается от трапезы с египтянами и язычниками, он не ест хлеба погибели, не пьет чаши коварства, не умащается умощением тления, то после обращения одной только Асенет, весь дом Пентефрея и свадебный пир оказываются прообразом мессианской трапезы, где фараон, и Петефрей, и весь народ пируют вместе семь дней. Хотя пир и свадьба не такие, как в сказке, им придан религиозный, символический смысл, но сами образы все-таки происходят из мифа. Мифа о чудесном супруге.

В мифе чудесный супруг приходит из другого мира, он или она живет на дне озера или моря, внутри горы, в лесу, на небе, словом, в ином мире, это животное, змея, птица, лягушка, лесной дух, бог, существо иной природы. Брак с таким иным существом бывает нестойкий, и иноприродный супруг покидает обычного человека, потому ли, что «земной» супруг нарушает

---

<sup>23</sup> Предположение о том, что поселение эмигрантов из Иудеи в Гелиопольском номе носило имя Аседек, высказана М. Г. Селезневым в работе «Город Аседек» в греческом переводе Ис 19:18, находящейся в печати (Seleznev 2021).

<sup>24</sup> Это был «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 власы на главе 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» (14:9).

табу или потому, что небесный просто соскучился по «своему» миру или с иной мотивировкой; иное разрешение «неравного брака» — это приобщение человека миру мифлогических существ. Способы приобщения часто через еду — будь то напиток бессмертия или, напротив, червяки, которыми питаются жители преисподней. Переход в мир иных существ может в нарративе передаваться как смерть, уход в подземный мир. Таким образом восстанавливается обычный «порядок».

Иосиф первоначально отвергается Асенет как чужой, пастух хананейский, иноплеменник, беженец, раб и тому подобное<sup>25</sup>. Любовь, которая вспыхивает в Асенет, приводит к перемене ее веры, облика и статуса, она проходит посвящение в мистерию Всевышнего и меняет имя. Все это делает возможным брак с первородным сыном Божиим, схожим лицом с Человеком, в котором Асенет видит самого Бога.

\*\*\*

Иудифь написана в Иудее, Асенет — героиня еврейской общины Египта. Иудифь запирает врата язычникам, Асенет вмещает в свои адамантовые стены и принимает под их защиту всех, кто прибегает к Богу Израиля. Эмблема Иудифи — голова, снятая с плеч. Символ Асенет, запечатленный в ее имени — «место упокоения» за адамантовыми стенами<sup>26</sup>: Сосредоточенности в себе и на себе отвечает суровый аскетизм и отчаянная решимость Иудифи. ИА открыта большому миру, Иосиф зовет Асенет — обратившийся Египет — и целуя ее трижды, дарует ей дух жизни, дух мудрости и дух истины (19:11). Между тем Олоферн, восхищенный Иудифью, в какой-то миг говорит: «Если ты сделаешь, как сказала, то твой Бог будет моим Богом» (11:23). Но Иудифь не обращает врага к истинному Богу. Один Ахиор обращается и присоединяется к народу Израиля как обетование добровольного обращения

---

<sup>25</sup> «Зачем господин мой и отец мой говорит такие слова, будто хочет отдать меня, словно пленницу, мужу иноземному, беженцу и рабу? 10. Не он ли сын пастуха из земли Ханаанской? и не он ли застигнут был на ложе со своей госпожой, и господин его вверг его в узилище мрака, а Фараон вывел его из узилища, ибо он истолковал ему сон, как толкуют сны старухи египетские» (4:9–10).

<sup>26</sup> «Господь Бог утвердил стены твои в вышних и стены твои адамантовые, стены жизни, потому что сыны Бога Живого вселились в Град убежища твой, и Господь Бог будет царствовать над ними во веки веков» (19:8).

соседних народов, но показать надежду на всеобщее обращение на его примере так, как на примере героини ИА невозможно.

Как было обещано, мы сопоставим теперь мифологичность в этих двух книгах. Иудифь (как и Мать в 4 Ездры, Варухе, 2 Макк, в текстах пророков) — это мифологический образ, знакомый всякому — Родина-Мать. Асенет — иноплеменница, но Град Убежище для всех обратившихся в истинную веру, а не только для сородичей и соплеменников. Она — Небесный Град, объединяющий египтян, евреев, греков — вне зависимости от культуры и крови. Если Иудифь проходит динамическое изменение от мифологии к религиозной образности, то Асенет — изначально и миф, и мистика, и символ, и богословие на волос от христианства — как и Книга Премудрости Соломона, или некоторые сочинения Филона Александрийского. Ближе всего к Асенет — Новый Иерусалим в Откровении Иоанна и Храм в Послании к Евреям. Отличие в том, что в ИА нет ни кар и казней, предваряющих воцарение Бога, нет и жертвы Агнца, закланного до сотворения мира. Образы эти исходно все мифологические, но содержание их далеко пересекло границу с богословским умозрением.

Иудифь отстаивает свою землю и спасает свой народ. Асенет и Иосиф создают новый народ в подобном Александрии космополитическом мире, а м.б. речь идет непосредственно о еврейском поселении вокруг храма, который изображал, как пишет Иосиф Флавий, храм Иерусалимский, каким тот был до реконструкции Ирода Великого (Jos. Flav. Bell. 7.423–32). Образы вечной невесты и вечного жениха близки, но не похожи ни на Купидона и Психею (счастливые любовники), ни на Галактиона и Эпистиму (разлученные супруги). Асенет и Иосиф спасают мир или заново и всегда впервые создают его (Энки и Нинмах, Девкалион и Пирра и пр.). Соответствующую интерпретацию получает древняя мифологема женщины-города, мифологического брака и чудесного супруга.

Ранее мы высказывали гипотезу, что ИА — первое (при нашей датировке) грекоязычное сочинение, которое целиком посвящено пути к счастливому браку, что эта повесть, известная в Александрии Египетской, могла стать моделью для греческого любовного романа, который, однако, совершенно исключил все мистическое и религиозное содержание — ненужное и непонятное эллинам, сохранив только общую сюжетную схему близкую волшебной сказке, и опершись только на самое сюжетную схему (Braginskaya 2005 a; 2007).



Конечно, таков сюжет и волшебных сказок, которых мы практически не знаем в античности, и только литературная сказка «Купидон и Психея» доносит до нас сведения о бытовании подобных текстов. С «Купидоном и Психеей» у ИА немало пересечений, о которых мы скажем впоследствии.

Разумеется, мифологические корни повествовательных сюжетов и образов — явление, распространяющееся и на религиозную, и на светскую литературу самых разных жанров, периодов и культур. Однако и при весьма беглом обзоре нельзя не заметить высокую концентрацию в СП мифологических элементов и далеко не декоративный их характер: они не реликты, а материал, который переосмысливается, но все еще представляет собою «несущие» семантические конструкции. Именно поэтому мы не смогли в этой части нашей работы проанализировать все девять «образцовых» СП. И будем продолжать этот раздел исследования. Кроме того, представляет интерес, какие именно мифологические мотивы, сюжеты и образы характерны для СП. Если такой корпус можно будет описать, это откроет для нас новые перспективы.

### Литература

- Aptowitzer, V. 1924. Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study, In: *Hebrew Union College Annual*, vol. 1, 239–306.
- Averintsev, S. S. 1972. [On the interpretation of the symbolism of the Oedipus' myth], In: *Antichnost' i sovremennost' [Antiquity and modernity]*. Moscow: Nauka, 90–102.
- Аверинцев, С. С. 1972. К истолкованию символики мифа о Эдипе. В сб.: *Античность и современность*. М.: Наука, 90–102.
- Bohak, G. 1994. “Joseph and Aseneth” and the Jewish Temple at Heliopolis. Diss. Princeton.
- Bohak, G. 1996. From Fiction to History: Contextualizing “Joseph and Aseneth”, In: *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*. Atlanta, GA: Scholars Press, 273–284.
- Bohak, G. 1996a. *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Braginskaya, N. V. 2005. [Controversy around the Temple of Onias and the ancient changing of Isaiah 19:18]. *Indoyevropeiskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]* 9, 32–38.
- Брагинская, Н. В. 2005. Полемика вокруг храма Онии и исправление пророчества: Исайя 19:18. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 9, 32–38.

- Braginskaya, N. V. 2005a: ["Joseph and Aseneth": a 'Midrash' before Midrash and 'Novel' before Novel (Part 1)]. *Vestnik drevnei istorii [Journal of Ancient History]* 3, 73–96.
- Брагинская, Н. В. 2005а. «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа. *Вестник древней истории* 3, 73–96.
- Braginskaya, N. V. 2007. ["Joseph and Aseneth": a 'Midrash' before Midrash and 'Novel' before Novel» (Part 2)]. *Vestnik drevnei istorii [Journal of Ancient History]* 1, 32–75.
- Брагинская, Н. В. 2007: «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа. *Вестник древней истории* 1, 32–75.
- Braginskaya, N. V., Kas'yan, M. S., Pislyakov, V. V., Shmaina-Velikanova, A. I. 2010. ["Joseph and Aseneth". Translation from Greek] *Arbor mundi* 17, 92–131.
- Брагинская, Н. В., Касьян, М. С., Писляков, В. В., Шмаина-Великанова, А. И. 2010. «Иосиф и Асенет». Перевод с древнегреческого. *Arbor mundi* 17, 92–131.
- Braginskaya, N. V., Vinogradov, A. Yu., Shmaina-Velikanova, A. I. 2010a. [Was there a cross on the honeycomb?]. *Arbor mundi* 17, 132–178.
- Брагинская, Н. В., Виноградов, А. Ю., Шмаина-Великанова, А. И. 2010. Был ли крест на медовом соте? *Arbor mundi* 17, 132–178.
- Braginskaya N. V., Shmaina-Velikanova, A. I. 2017. [Symbolic Tale, Part I]. *Indoyevropeiskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]* 21, 108–134.
- Брагинская, Н. В., Шмаина-Великанова, А. И. 2017. Символическая повесть. Часть I. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 21, 108–134.
- Braginskaya N. V., Shmaina-Velikanova, A. I. 2018. [Symbolic Tale, Part II]. *Indoyevropeiskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]*.
- Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. 2018. Символическая повесть. Часть II. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 22 (1), 211–239.
- deSilva, D. A. 2006. Judith the Heroine? Lies, Seduction, and Murder in Cultural Perspective. *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 36 (2), 55–61.
- Frank-Kamenetskii, I. G. 2004. [City woman in biblical eschatology], In: *Kolesnitsa Iyegovy [Jehovah's Chariot]*. Moscow: Labirint, 224–236.
- Франк-Каменецкий, И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии. В сб.: *Колесница Иеговы*. М.: Лабиринт, 224–236.
- Freidenberg, O. M. 1932. [The myth of Joseph the Beautiful]. *Yazyk i literatura [Language and Literature]* 8, 137–158.

- Фрейденберг, О. М. Миф об Иосифе Прекрасном. *Язык и литература* 8, 137–158.
- Gera, D. L. 2014. *Judith: Commentaries on Early Jewish Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Humphrey, E. M. 1995. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Mikhailova, T. A. 2007. [The problem of dating the Old Testament Аросуґра “Joseph and Aseneth”] *Antiquitas Iuventae* 3, 241–251.
- Михайлова, Т. А. 2007. Проблема датировки ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенеф». *Antiquitas Iuventae* 3, 241–251.
- Mikhailova, T. A. 2009. [“Joseph and Aseneth” and “The book of Judith”: the problem of dating], In: *Ot Biblii do postmoderna: stat'i po istorii yevreiskoi kul'tury* [From the Bible to Postmodernity: Articles on the History of Jewish Culture]. Moscow, 221–233.
- Михайлова, Т. А. 2009 «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи»: проблема датировки. В сб.: *От Библии до постмодерна: статьи по истории еврейской культуры*. М., 221–233.
- Moore, C. A. 1985. *Judith: A new translation with introduction and commentary*. New York.
- Philonenko, M. 1968. *Joseph et Aseneth: introduction, texte critique, traduction, et notes*, Leiden: E. J. Brill.
- Piotrkowski, M. M. 2019. *Priests in Exile: The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period*. Berlin: De Gruyter.
- Rabinovich, E. G. 2007. *Mifotvorchestvo klassicheskoi drevnosti [The myth-making of Classical Antiquity]*. St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha.
- Рабинович, Е. Г. 2007. Мифотворчество классической древности. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.
- Seleznev, M. G. 2021. [“City Asedek” in the Greek translation of Is 19:18]. In print. Селезнев, М. Г. 2021. «Город Аседек» в греческом переводе Ис 19:18 (в печати).
- Shmaina-Velikanova, A. I. 2010. [“The book of Judith” as a Symbolic Tale: An Analysis of Names]. *Indoyevropeiskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]* 14 (2), 467–477.
- Шмайна-Великанова, А. И. 2010. Книга Иудифи как символическая повесть: анализ имен. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 14 (2), 467–477.
- Shmaina-Velikanova, A. I. 2010a. *Kniga Ruffi kak simvolicheskaya povest' [The book of Ruth as a symbolic tale]*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Шмаина-Великанова, А. И. 2010а. Книга Руфи как символическая повесть. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

Toporov, V. N. 1987. [The text of the city-virgin and the city-harlot in the mythological aspect, In: *Issledovaniya po strukture teksta* [*Research on the structure of the text*]. Resp. ed. T. V. Tsivyan. Moscow: Nauka, 121–132.

Топоров, В. Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. В сб.: *Исследования по структуре текста*. Отв. ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 121–132.