

Н. В. Брагинская

О ЧЕМ ГОВОРИЛИ НЕБЕСНЫЙ ВЕСТНИК И АСЕНЕТ?

Мы все знакомы с выражением «лучший смысл». При выборе вариантов рукописной традиции, при принятии или отклонении эмендаций, помимо соображений технического характера, помимо закона, по которому принимается чтение, если совпадают данные рукописей разных традиций, помимо навыков устранения гаплогий и других характерных ошибок переписчиков, связанных с фонетикой, скажем итацизмом, или графикой, скажем типичные минускульные ошибки, существует еще и плохо формализуемое, настоенное на всем филологическом, научном, но также и на жизненном опыте и мировоззрении человека представление о «лучшем смысле». Особенно очевидны многочисленные исправления сакральных текстов, основанные на открыто формулируемых требованиях так или иначе понимаемого благочестия и ортодоксии.

Для одних эпох или людей «лучшими» оказываются простые и ясные смыслы, для других — «загадочные», амбивалентные, двудонные. Если бы это было не так, если бы интерпретация не вмешивалась в установление «лучшего чтения» и «лучшего смысла», продолжение текстологической деятельности филологов после того как почитай все тексты были не по разу, а по несколько раз изда-

ны, а рукописи в основном учтены, не имело бы никакого смысла. Оно, однако, имеет этот «смысл» не только при обнаружении новых источников. Из разногласия текстовой традиции новые издатели выбирают иное чтение, иногда забытое несколько веков тому назад, а оно, пусть нечасто, переворачивает наши представления об авторе и смысле его высказывания.

При всей изменчивости «лучшего смысла» филолог, как правило, предпочитает *какой-нибудь* смысл бессмыслице, порядок — аномии, слово — набору букв. Но и такой позиции есть альтернатива, в которой сходятся столь разные установки, как крайний позитивизм и, например, отношение переписчиков к тексту Торы. Первые полагают, что бессмыслица, но аутентичная, лучше любых фантазий, вторые — что смысл Торы неисчерпаем, и неясное нам может стать прозрачным впоследствии, и никогда не помещают исправления в текст, только на поля.

Метаморфозы «лучшего смысла», взятые обобщенно, показали бы нам, так сказать, бессознательную историю классической филологии, или историю ее неявных установок.

В этой статье мы предлагаем свою реконструкцию фрагмента из ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенет» и свое решение проблемы лучшего смысла в ситуации, когда рукописная традиция оставляет свободу выбора между двумя возможностями, и обе уже были использованы двумя авторами критических изданий. Мы предлагаем третью возможность и доказываем, что именно она дает «лучший смысл».

Наша реконструкция вступает в противоречие со строгими правилами текстологической критики, которым следовали, хотя и с разным результатом, издатели критического текста М. Филоненко и К. Бурхард. Как нам представляется, и строгие правила знают исключения, когда речь идет не о случайных ошибках или неправильном понимании и неверном исправлении того ли иного переписчика, а о, так сказать, «помехах» при трансляции иудейской традиции по-гречески и далее в грекоязычной среде. Не какой-то переписчик, а вся греческая рукописная традиция апокрифа сглаживает или исправляет деталь, кажущуюся ей несущественной, а потому несуществующей.

Два слова о событиях, предшествующих интересующему нас фрагменту. Прекрасная и надменная дочь египетского жреца гневно отказывается от предложения своего отца выйти замуж за Иосифа, по ее мнению, беженца, сына хананейского пастуха. Но затем она видит Иосифа, и его божественный облик убеждает ее в том, что Бог Иосифа — истинный Бог. Асенет совершает семидневное покаяние, молит Бога простить ее, языческую жрицу, и сделать ее достойной быть служанкой Иосифа на вечное время. Утром восьмого дня к ней, истощенной семидневным постом, в ее неприступную башню является с неба божественный вестник, именуемый Человеком. Он посвящает Асенет в мистерии Всевышнего, она обретает бессмертие, получает новое имя — «Град убежище», в эсхатологической или мистической перспективе становится городом-матерью для всех, кто обратится к истинному Богу, а в земном плане выхо-

дит замуж за Иосифа и становится прародительницей двух колен Израиля — Ефрема и Манассии.

В сцене посвящения и преображения Асенет есть такой эпизод. Асенет предлагает небесному гостю угощение — хлеб и вино. Он соглашается, но просит принести ему что-то еще. Мы не будем пока называть это *нечто* или *нечто-чего-то*, поскольку рукописная традиция на этот счет варьирует.

В порядке эксперимента мы поставим, так сказать, «джокер» во всех обсуждаемых местах:

16.1: И сказал он ей: «Принеси мне и *нечто-чего-то*». 2 И остановилась Асенет, и опечалилась, потому как *нечто-чего-то* не было в ее кладовой. 3 И сказал ей Человек: «Отчего стоишь ты?» 4 И Асенет ответила: «Пошлю слугу в предместье, потому что наше поле наследия здесь неподалёку и он быстро принесет оттуда *нечто-чего-то*, и предложу его тебе, господин». 5 И сказал ей Человек: «Ступай и войди в свою кладовую, и найдешь *нечто-чего-то* лежащим на столе. Возьми его и принеси сюда». 6 И ответила Асенет: «Господин, нет *нечто-чего-то* в моей кладовой». 7 И молвил Человек: «Ступай, и найдешь его». 8 И вошла Асенет в свою кладовую, и нашла *нечто-чего-то*, лежащий на столе. И было *нечто* большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот — как роса небесная, и дыхание его — как дыхание жизни. 9 И удивилась Асенет, и сказала самой себе: «Не вышло ли это *нечто* из уст Человека, потому что дыхание *его* — как дыхание уст Человека?» 10 И взяла Асенет это *нечто*, и принесла Человеку, и положила на стол, который приготовила пред ним.

И сказал ей Человек: «Что же ты говорила «нет *нечто-чего-то* в кладовой моей»? Ибо вот, ты принесла чудесное *нечто-чего-то*». 11 И испугалась Асенет, и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой *нечто-чего-то*, но ты *рек* — и явилось оно. Не вышло ли оно из уст твоих, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих». 12 И улыбнулся Человек уму Асенет, 13 и призвал ее к себе, и протянул свою правую руку, и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека. 14 И увидел это Человек, и улыбнулся, и сказал: «Блаженна ты, Асенет, ибо открылась тебе неизреченная тайна Всевышнего, и блаженны все прилепившиеся в покаянии к Господу Богу, ибо они едят от этого *нечто*, так как *нечто* это — дух жизни, и сделано оно пчелами рая радости из росы роз жизни, что в раю Божиим. И все ангелы Божии едят от этого *нечто*, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это *нечто* жизни и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки¹.

Ясно, что полным меда и лежащим на столе может быть сосуд или соты. В оригинале слово κηρίον, что в словаре Liddell-Scott'a удачно переводится словом единственного числа honeycomb, и при этом сказано, что, как правило, такое значе-

¹ Здесь и далее цитируется неопубликованный перевод, выполненный совместно М. С. Касьян, В. В. Писляковым, А. И. Шмаиной-Великановой и автором этой статьи.

ние слово получает во множественном числе — κηρία², подобно тому, как и в русском *сот* и *соты* значат одно и то же, но *соты*, естественно, гораздо более распространенная форма.

Анализ контекстов, доступных в базе TLG, показывает, однако, что значение *сот/соты* для единственного числа представляет собою сугубое исключение. Когда Платону нужен образ для описания богача-растратчика, бесполезного для государства, он сравнивает такого трутня в доме с трутнем, который заводится в соте; дому отвечает *сот*, а полису — рой или улей в целом³.

В единичных поэтических контекстах κηρίον метонимически означает *мед*⁴, но это значение нам не подходит, так как мед не может быть *полным*

² См. κηρία = соты: Гимн Гермесу 559, Гесиод, Теогония 597, Геродот, История 5.114. Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart; McKenzie, Roderick: *A Greek-English Lexicon*. Rev. and augm. throughout. Oxford; New York, 1996. S. 948.

³ Платон, Государство 552c: ὡς ἐν κηρίῳ κηφὴν ἐγγίγνεται, σμήνους νόσημα, οὕτω καὶ τὸν τοιοῦτον ἐν οἰκίᾳ κηφῆνα ἐγγίγνεσθαι, νόσημα πόλεως; («как в соте заводится трутень — болезнь роя, так появление такого трутня в доме болезнь для полиса?»).

⁴ У Аристофана плачущему младенцу затыкают рот при помощи κηρίον, то есть медом или кусочком сота с медом (Тесмофориязусы 506 и Схолии к этому месту); у Феокрита в Идиллии 19 («Эрот *керооклепт*») Эрот крадет из улья κηρίον, понятно, что лакомился он медом, а не воском; и у Калимаха Зевс вскормлен сладким κηρίον («Гимн Зевсу» 49). Множественное число также получает значение *мед* в поэтических контекстах, пирог макают не в воск, а в мед, и с вином смешивают мед, а не воск: Гиппонакт Фр. 26a (*Iambi et elegi Graeci* / ed. M. West, vol. 1. Oxford 1971), Аристон Кеосский у Афиня, Пир софистов, 2. 38f сл.

меда. Можно думать, что часто слово обозначает кусок восковых сот вместе с медом, как в коронисме Феникса Колофонского⁵, но не пустые соты.

Нам представляется, что распространено и другое значение единственного числа κηρίον. Для классической греческой литературы это не *соты* и не *сот*, а то, из чего соты сделаны, — *воск*, не вместилище меда, а вещество, из которого пчелы его делают, то есть κηρίον = κηρός. Это значение тоже встречается не слишком часто, и словарь вообще его не упоминает. Как лечебное средство (отличное от меда) κηρίον-воск 13 раз упоминает Гиппократов корпус, а в корпусе Аристотеля такое значение встречается в трех десятках случаев, прежде всего в «Истории животных». У прочих писателей κηρίον-воск также встречается, и таких писателей достаточно много, но у каждого — один-два случая. Мы не будем нагромождать здесь отсылки к соответствующим контекстам, так как проверка подобных сведений в эпоху электронных тезаурусов не составляет большой сложности.

В нашем же фрагменте κηρίον встречается 17 раз. Если мы припомним размеры Гиппократова и Аристотелева корпусов и сравним с процитированным выше отрывком, нам станет ясно, что концентрация этого κηρίον в не характерном для классической литературы и для неспециальных ненаучных текстов значении не воска и не меда, а воскового вместилища меда, чрезвычайно и даже назойлива.

⁵ Феникс Колофонский. Ямбы Фр. 2, 4–7 (Collectanea Alexandrina /ed. Powell, J. U. Oxford, 1925 (1970): 231ff).

В апокрифе «Иосиф и Асенет» κηρίον в значении *сот* без дополнения встречается восемь раз, а девять раз имеет косвенное дополнение: *сот* (κηρίον) *чего-то*. Вариантов в рукописной традиции два: либо это *сот пчелы*, либо *сот меда*: κηρίον μελίσσης или κηρίον μέλιτος. И оба словосочетания для классического греческого также не характерны. Чтобы сказать «пчелиные соты», греческие авторы избирают множественное число и того и другого слова — *соты пчел*, имея в виду как способ устройства улья и пчелиной жизни, так и один из даров природы — пищу, мед в восковых ячейках. Например, жители аркадийской Фигалии приносят в жертву богине Деметре плоды садовых деревьев, виноград, соты пчел, овечью шерсть и поливают это все оливковым маслом⁶. У Аристотеля выражение *соты пчел* нетерминологично, как правило, и без дополнения ясно, когда речь идет о сотах, что это пчелиные соты; о сотах *пчел* у него заходит речь, когда надо противопоставить их *сотам ос*⁷. Более обычным словосочетание становится у схолиастов, грамматиков, авторов словарей, где служит объяснению редких слов. Например, ячейки *сот* называются еще и *σχαδόνες*, а Гесихий поясняет эти *σχαδόνες* как τὰ κηρία τῶν μελισσῶν; или выражение τὰ τῶν μελισσῶν κηρία служит пояснением

⁶ Павсаний, Описание Эллады 8.42.11.1–11; ср. Феокрит, Идиллия 7, 84–85, Схолии к ст. 104 Четвертой Пифийской оды Пиндара из Мнасея Патарского (Фр. 5 Fragmenta Historicorum Graecorum / ed. K. Müller. Vol. III. Paris, 1841–1870), Синесий, Послание 148, 77.

⁷ См. Аристотель, История Животных 554b.25–28; 624b.18–20, 625a.20–22.

для редкого слова ἀγγολήνια (по внутренней форме — «создание сосуда путем наматывания нитей»)⁸. Один словарь переписывает у другого, один схолиаст — у другого, и таким образом Евдем Ритор в «О риторических стилях», Евстафий в «Комментарии на Илиаду», Этимологикум Магнум, Этимологикум Генуинум, Сегверрианский словарь, Псевдо-Зонара и другие что-нибудь поясняют при помощи этого выражения⁹. В зависимости от контекста речь идет или о вместилище меда, например когда говорят, что мед извлекают из κηρία, или о самом меде, когда выдавливают именно κηρία τῶν μελισσῶν; обе возможности сообщает Лексон Суда¹⁰.

Единственное число κηρίον в сочетании со множественным μελισσῶν, а не единственным числом, засвидетельствовано, насколько мы можем судить, лишь однажды — у лексикографа II в. н. э. Фриниха, и тоже как пояснение редкого слова ἀνθρήνιον из «Ос» Аристофана (1080)¹¹. А κηρίον μέλιτος, как и κηρίον μελίττης / μελίσης в литературе, написанной

⁸ Hesychius, Lexicon gamma.633.3; sigma.2949.1.

⁹ Excerpta ex Eudemi codice Parisino n. 2635» / ed. Niese, B. Philologus, suppl. 15. 1922 N 3.9; Eustathius. Commentarii ad Homeri Iliadem 4.885.21; Etymologicum Genuinum beta. 146.7; 147.1; Etymologicum magnum 200.33; 200.48; 234.13; Lexica Segueriana, Glossae rhetoricae gamma. 233.5; Scholia In Aristophanem sch eq. 794a.1, c. 1, f. 1; Hesychius Lexicon gamma. 633.3; upsilon. 804.1 Suda Lexicon beta. 343.2; Pseudo-Zonaras. Lexicon alpha. 32.22.

¹⁰ Suda, Lexicon beta. 343.2.

¹¹ Phrynichi sophistae praeparatio sophistica (epitome). Leipzig. 1911: 34. 9–10.

изначально по-гречески, вообще не встречаются, и оба выражения на фоне греческой словесности выглядят лексическими и грамматическими гапаксами.

Разумеется, иудео-эллинистический апокриф, построенный на цитатах из Септуагинты и аллюзиях на этот священный текст, следует помещать в соответствующий ему контекст литературы, переведенной на греческий с древнееврейского или иначе связанной с еврейской традицией. Так мы и поступим, но предварительно мы сочли необходимым рассмотреть данные греческого языка и греческой литературы, чтобы убедиться, что «Иосиф и Асенет», как это можно было предположить, зависит именно от Септуагинты именно в этом случае. И зависимость эта не общеязыковая, а литературная, «аллюзивная», потому что такого выражения и даже вообще упоминания κηρίον нет во всем корпусе Ветхозаветных Псевдоэпиграфов, где помещено около 60 сочинений, в том числе достаточно пространных¹².

Статус обсуждаемых выражений оказывается, однако, различным. Выражения *сот пчелы*, κηρίον μελίσσης, нет не только в греческой литературе, но и в Септуагинте его тоже нет. Правда, есть чрезвычайно интересная параллель с Новым Заветом (Лука 24:42), то есть опять-таки греческим текстом, за которым стоит семитский фон. К этой параллели мы возвратимся позже.

¹² Old Testament Greek Pseudepigrapha with Morphology. Introductions and morphological annotations by Ken Penner Michael S. Heiser © 2008 Logos Research Systems, Inc.

Выражение κηρίον τοῦ μέλιτος, *сот меда*, в Септуагинте имеется. У более поздних авторов оно оказывается внутри пересказов библейских историй или отсылок к ним, как у Иосифа Флавия¹³, так и у христианских писателей, которых мы в данном случае упоминать не будем, потому что зависимость их от Библии очевидна.

В 1 Книге Самуила (=1 Книге Царств 14:27) рассказывается, как Ионафан, не слышавший заклęcia отца ничего не есть, полакомился диким медом: «протянув конец палки, которая была в руке его, καὶ ἔβαψεν αὐτὸ εἰς τὸ κηρίον τοῦ μέλιτος и обратил рукою к устам своим, и просветлели глаза его»¹⁴. Оказывается, это единственное упоминание в Септуагинте *сота меда* в его прямом, а не метафорическом смысле. Евреи не разводили пчел, не делали ульев, они занимались только бортничеством, лакомились диким медом. История с Ионафаном — уникальное свидетельство об этой практике. Ионафан не извлекает мед из сота, он ткнул палкой в сот с медом и облизал этот мед. Отличать сот от меда автор так же не умеет, как не умеет в отличие от пчеловодов отделять одно от другого физически. Мед упоминается в Библии часто, и для этого существует несколько слов: *дваш* — самое частое, используемое в устойчивом сочетании «земля, текущая молоком и медом», но также *нофет* и *зуф*. В упомянутом выше месте два греческих слова передают *йаари* + *дваш*. Слово *йаар*,

¹³ Иудейские древности 5.288.3; 5. 292.4; 6.118.4.

¹⁴ Мы пользуемся здесь и далее Синодальным переводом, отступления оговариваются.

многозначное «до омонимии», означает также *лес, пещеру, убежище, вместилище*; предполагают, что лес (древесину) и сот объединяет шероховатость и пористость¹⁵. Специального пчеловодческого термина древнееврейский язык не имеет. Мы не можем определить оттенки значений слов *дваш, нофет* и *зуф*, нас будет интересовать только их перевод на греческий. Иногда греческий перевод озадачивает. Так, той же паре слов *–йаари + дваш* в греческой Песни Песней 5:1 соответствуют не *сот меда*, а *хлеб с медом* (может быть потому, что хлеб тоже пористый?).

Если *дваш* передается в основном как *мéли*, то греческому *κηρίον* соответствуют в оригинале разные слова. Кроме названного *йаари*, это *нофет*. *Дваш + нофет* = это *мéли + κηρίον*¹⁶. *Нофет* передано как *κηρίον* также в Песни Песней 4:11 и Притчах 27:7 (мн. ч.). В Притчах 5:3 *нофет* = *мéли*, а в Притчах 16:24 *κηρίον + мéли* передают сочетание других слов — *зуф + дваш*. *Зуф* и *нофет* по своей семантике связаны с течением, истечением, то есть взяты со стороны скорее «потребления», а не пчеловодства. Да и слово *воск (донец)* используется в Библии исключительно в сравнениях (Михей 1:4, Псалом 22:15, 68:3; 97:5). И *сот* и *воск* — вещи

¹⁵ The Brown — Driver — Briggs — Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic by Francis Brown, D. D., D.Litt. with the Cooperation of S. R. Driver, D. D., Litt.D. and Charles A. Briggs, D. D., D. Litt. Copyright © 2005 by Varda Books, electronic edition based on the printed edition originally published by Oxford University Press 1906: 421.

¹⁶ Псалом 19.11/18.10; Песнь Песней 4:11; Притчи 24:13.

известные и удивительные, но в практической жизни с ними мало имеют дело.

Поэтому, если *мед-дваш* обозначает достаточно часто пищу, лакомство, предмет торговли и мены, явление природы и тому подобное, а также имеет переносное значение наслаждения духовного, не чувственного, то κηρίον или κηρία, за исключением истории с Ионафаном, как вместе с упоминанием μέλιτος, так и без него, имеют исключительно метафорический смысл.

Выражение *соты меда* используется Септуагинтой в знаменитом стихе из Книги Притч:

16:24 κηρία μέλιτος λόγοι καλοί,
γλύκασμα δὲ αὐτῶν ἴασις ψυχῆς.

Приятная речь — сотовый мед,
сладка для души и целебна для костей.

Это поучение Премудрости.

И в другой книге — Премудрости Иисуса сына Сирахова — уже в составе Греческой Библии, хотя и в тексте, переведенном с древнееврейского, *сот меда* встречается практически в том же метафорическом контексте в речи Премудрости о самой себе:

24:20 τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκύ,
καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον.

Ибо воспоминание обо мне слаще меда
и обладание мною приятнее медового сота.

И в Притчах 24:13 мед и сот уравниваются как два чувственных образа сладости научения и Премудрости:

Ешь, сын мой, мед, потому что он приятен,
и сот, который сладок для гортани твоей.

Что касается Песни Песней, то в ней буквальное значение сладости метафоризируется и как сладость любви, и одновременно как сладость истины.

4:11 κηρίον ἀποστάζουσιν χεῖλη σου, νύμφη,
μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσαν σου,
καὶ ὀσμὴ ἱματίων σου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου.

Сот источают уста твои, невеста;
мед и молоко под языком твоим,
и благоухание одежды твоей подобно
благоуханию ладана.¹⁷

Что мед, источаемый устами, это, по крайней мере, и речи тоже, ясно из сопоставления с Книгой Притч 5:3:

μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναῖκος πόρνης,
ἢ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σοῦ φάρυγγα,

¹⁷ В Синодальном «сотовый мед каплет с уст твоих» и «благоухание Ливана».

Ибо мед источают уста чужой жены,
и мягче елея речь ее.¹⁸

И в Псалмах говорится о меде уст и гортани: «Как сладки гортани моей слова Твои! лучше меда устам моим» (Пс 119:103, в LXX 118:103: «лучше сота и меда для уст моих») и др. Впрочем, мед — метафора речи, известная не только Библии, это своего рода универсалия.

И в нашем тексте Асенет догадывается, что сот меда изошел от уст ее небесного гостя, то есть имеет природу не вполне «материальную», а скорее словесную или «духовную», подобную дыханию Человека.

И был *sot* большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни. 9 И удивилась Асенет, и сказала самой себе: «Не вышел ли этот *sot* из уст Человека, потому что дыхание *sota* — как дыхание уст его?». 10 И взяла Асенет сей *sot*, и принесла Человеку, и положила на стол, который приготовила пред ним.

Как уже было сказано, почти половина упоминаний *sota* в нашем отрывке дополнения не имеет, и приходится они *не* на диалоги. Асенет делает только первую догадку о том, что это не простой сот, за которым она хотела послать в имение, а когда она говорит о своей догадке, что сот вышел

¹⁸ Септуагинта отличается от масоретского текста, Синодальный следует масоретскому; в Септуагинте: «которая кстати умащает твое (?) горло».

из уст Человека, что он создал его словом, Человек радостно улыбается ее сметливости и начинает говорить о соте по-новому, открывая его тайну. Больше нет речи ни о соте пчелы, ни о соте меда, в своем монологе-откровении он говорит так:

...и сказал: «Блаженна ты, Асенет, ибо открылась тебе неизреченная тайна Всевышнего, и блаженны все прилепившиеся в покаянии к Господу Богу, ибо они едят от этого *sota*. Так как *sot* этот — *дух жизни*, и сделан он пчелами рая радости из росы роз жизни, что в раю Божиим. И все ангелы Божии едят от этого *sota*, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это *sot жизни* и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки.

В исследовании, совместном с А. Ю. Виноградовым и А. И. Шмаиной-Великановой, мы показали, что сот в «Иосиф и Асенет» символизирует все формы храмового жертвоприношения и в то же время ото всех них отличается. Описанное в апокрифе действие напоминает одновременно и о «коровой» очистительной жертве за грех — кодеш, от которой ест священник, и о жертве всесожжения — кодеш кодашим, и о мирной жертве, и о благоуханной жертве воскурения, и о хлебной жертве. Наконец, Человек, жрец по функции, представляет Бога, и Асенет разделяет трапезу с тем, кого сама затем называет Богом («это Бог пришел ко мне», 17.9); таким образом, теоксения и жертвоприношение оказываются слиты, так же, как в Судьи 13:15–23. Медовый сот, созданный из небесной росы, напоминает манну, но манну не приносят в

жертву, а сожжение меда (чудесный сот полностью сгорает по завершении мистерии) запрещено Торой (Левит 2:11). Вывод, к которому мы пришли в указанной статье, состоит в том, что сот представляет собою символическую жертву, он изошел из уст Человека, создан словом или духом, и сам является словом и духом, что и сказано прямо: этот сот есть «дух жизни» и является словом и учением. Таким образом, мы приходим к мысли, что сот, лежащий на столе, символизирует «умную жертву», жертву не только бескровную, но и бестелесную, жертву слов. Мы полагаем, что сот символизирует Тору, а эта книга, по библейским представлениям, исходит из уст, существует на устах, ибо ее произносят¹⁹. В устах премудрой жены, как говорится в Книге Притч (31:26) находится *торат-хесед* — Тора милости, или учение милости, а из уст Вестника, из его слов вышел чудесный сот, так же как *на устах* Асенет пчелы построили второй сот такой же²⁰.

В таком случае, как кажется, следует, с опорой на Септуагинту, на контексты Книги Притч, Псалмов, Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова и Песни Песней, принять чтение *сот меда*.

Но обратимся к рукописной традиции. В ней выделяются две группы рукописей и версий, одна из

¹⁹ Когда Бог наставляет Иисуса Навина, он говорит ему: «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано» (Иисус Навин 1:8). Книга должна не отходить не от глаз, как сказал бы современный человек, но от уст, то есть Тора должна постоянно читаться вслух.

²⁰ Статья указанных авторов под названием «Четыре стороны сота» находится в печати.

которых следует постоянно чтению κηρίον μέλιτος, другая столь же постоянно — чтению κηρίον μελίσσης. Разнобой традиции может объясняться просто синонимичностью выражений и близостью графического облика: μελίτος/μελίσσης/μελίτης. По мнению Бурхарда, который отмечает расхождения традиции в каждом из 9 случаев²¹, *сот пчелы* «в целом» подтверждают E FW L2 (671) с Arm, а «сот меда» — G (Syr) LI Rum dPhil a²². Некоторые рукописи беспринципно оставляют в одном-двух местах *сот пчелы*, как, например E, A или Lat2(435). Филоненко выбрал для своего издания исключительно *сот меда*, Бурхард поступил иначе: «Поскольку выражение κηρίον μελίσσης, по крайней мере, необычно²³, оно могло бы считаться более трудным чтением. Если μελίσσα метонимически заменяет мед, оба выражения значат одно и то же»²⁴. На этом основании Бурхард — и нельзя не поклониться его текстологической честности и интуиции — предпочел везде чтение более трудное, необычное — *сот пчелы*, за исключением одного места (16.11), где по правилам текстологичес-

²¹ См. Joseph and Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. Leiden, 2003 (Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece 5): 202–207.

²² Обозначения рукописей и их семей взяты нами из указанного критического издания, стр. 2–8.

²³ См. Burchard, Ch. «Joseph und Aseneth» // Unterweisung in erzählender Form / Werner Georg Kümmel (ed.) (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2); Gütersloh: Gerd Mohn, 1983: 679.

²⁴ Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben...: 202.

кой критики выходит, что надо принять чтение *сот меда*²⁵. При этом он заметил в критическом аппарате, что поскольку чтение *сот пчелы* старше, то, возможно, следовало бы и в этом месте, вместе с *Arm* и 436, согласиться тоже на *сот пчелы*, а *сот пчел* (мн. ч. второго слова), представленный только армянской версией, он во внимание не принял, потому что его не поддерживает вся остальная традиция.

Опора на более древнюю традицию — это естественный принцип выбора «лучшего чтения». Но что же нам известно о древнейшей традиции в случае «Иосиф и Асенет»?

По результатам последних исследований ученицы Бурхарда Уты Барбары Финк, которая подготовила новое критическое издание латинских версий, греческая рукописная традиция, даже лучшие рукописи, отстоит от греческого же оригинала дальше, чем сирийская (в данном случае бесполезная, поскольку интересующая нас глава практически не сохранилась), армянская и Вторая латинская версии²⁶.

В армянской версии повсеместно *сот пчел*. Интересно колебание в выборе пчелы или меда средневекового переводчика так называемого «Второго латинского перевода» (L2 435 455). Свои сомнения он поместил прямо в текст: *favus mellis*

²⁵ Там же: 207.

²⁶ Uta Barbara Fink, *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinens 5; Berlin/New York: de Gruyter, 2008).

vel apis — *сот меда или пчелы*. Откуда эти предположения? Конечно, можно вообразить, что переводчик работал не с одной греческой рукописью, а с разными, и результаты его текстологических наблюдений отразились в этом замечании. Но, как кажется, гораздо естественней другое предположение. Если уж современные издатели ломают голову над выбором, видя чередование выражений *сот меда* и *сот пчелы* в одной и той же рукописи, или видя неожиданное согласие на *соте меда* в остальном расколотой традиции в стихе 16.11, то, скорее, и латинский переводчик решил не выбирать, а оставить оба варианта, встречающиеся в тексте.

Мы тоже думаем, что выбирать между чтениями не следует. Большинство переписчиков и переводчиков, а также оба автора критических изданий считали *лучшим* чтением чтение *единообразное* и принуждены были выбирать из данных рукописной традиции или более обычное, или более необычное, или более древнее, или чаще встречающееся, имея для всех этих решений свои резоны.

Мы же полагаем, что беспрецедентная настойчивость в повторении словосочетания и принципиальная возможность его варьирования позволяют нам предположить третий путь — осмысленное чередование двух выражений, входившее в замысел автора, который не был понят на том или ином этапе существования традиции и потому затушеван при переписывании и переводах.

Как уже было сказано, *сот* с дополнением, *сот чего-то* сосредоточен в диалоге Асенет и Человека. Мы реконструируем этот диалог так, чтобы в речи Асенет звучал *сот меда*, а в речи Человека —

сот пчелы, а затем объясним, почему смысл тогда будет лучшим.

16.1: «И сказал он ей: «Принеси мне и *сот пчелиный*». 2 И остановилась Асенет, и опечалилась, потому как не было в ее кладовой *сота медового*. 3 И сказал ей Человек: «Отчего стоишь ты?». 4 И Асенет ответила: «Пошлю слугу в предместье, потому что наше поле наследия здесь неподалёку и он быстро принесет оттуда *сот медовый*, и предложу тебе его, господин». 5 И сказал ей Человек: «Ступай и войди в свою кладовую и найдешь *сот пчелиный*, лежащим на столе. Возьми его и принеси сюда». 6 И ответила Асенет: «Господин, нет *сота медового* в моей кладовой». 7 И молвил Человек: «Ступай и найдешь его». 8 И вошла Асенет в свою кладовую и нашла *сот пчелиный*, лежащий на столе.

<...>

И сказал ей Человек: «Что же ты говорила «нет *сота пчелиного* в кладовой моей»? Ибо вот, ты принесла *пчелиный сот* чудесный». 11 И испугалась Асенет, и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой *сота медового*, но ты рек — и стал он. Не вышел ли он *из уст твоих*, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих». 12 И улыбнулся Человек уму Асенет, 13 и призвал ее к себе, и протянул свою правую руку, и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека. 14 И увидел это Человек, и улыбнулся».

О чем говорит это чередование? Асенет полагает, что Человек говорит об угощении, о меде, и хочет послать за ним в имение. Но Человек посылает ее за чем-то другим и называет его иначе. Асенет полагает, что они говорят об одном, но они говорят о разном, и когда Асенет догадывается об этом, Человек приступает к ритуалу, в котором оба они причащаются сота жизни. Авторские ремарки мы переводим по-разному, но с позиции Асенет, потому что сначала она огорчается, что у нее нет просимого кушания, а потом она видит лежащим на столе то, за чем ее посылал Человек.

Что же означает *сот пчелы* в отличие от *сота меда*?

Мы предполагаем, что за *сотом пчелы* скрывается игра слов, которая становится видна при обратном переводе на древнееврейский или арамейский. Во множественном числе *пчелы* и *слова* являются омоформами — *дврим* (дворим — *пчелы* / дварим — *слова*). Поэтому *сот пчел*, их дом или вместилище, совпадают на древнееврейском/арамейском с *сотом слов*, вместилищем сладчайшей Премудрости, или Торой. *Сот меда* противопоставляется *соту слов*, пища материальная — духовной.

Хотя в Септуагинте *сота пчелы* нет, он есть в Евангелии от Луки (24:42), где на трапезе с воскресшим Иисусом апостолы вкушают печеную рыбу *καὶ ἄπο μελίσσιου κηρίον* — *и сот от пчелы* или *καὶ ἄπο μελίσσιου κηρίον* — *и от сота пчелы*²⁷. Не-

²⁷ Слово для обозначения пчелы несколько отличается, оно менее распространенное, но того же корня и значения, что и мелисса.

обычность этого выражения подтверждается в частности тем, что Григорий Нисский, говоря об этом месте Евангелия от Луки, заменяет (подобно Асеном!) выражение оригинала на более простое выражение *сот меда*²⁸.

В издании Нестле-Аленда упоминание о соте пчелы опущено. Здесь действовало среди прочего и еще одно правило получения лучшего смысла: *lectio brevior potior*. Однако более пространное чтение засвидетельствовано древней традицией IV и V вв., а именно рукописями древних переводов на латинский (*it^a*, *it^{ff2}*), коптский (*cop^{bo}*), армянский (*arm*), грузинский (*geo*). Церковные писатели IV в. часто цитируют это место Евангелия вместе с упоминанием сота пчелы²⁹. Византийский тип Нового Завета сохранял *καὶ ἄλλο μέλισιόν κηρίου/v*, и оно вошло в *Textus Receptus*, современные же переводы частью следуют одной, частью другой традиции. У мирового авторитета в текстологии Нового Завета, Б. М. Метцгера, мы сталкиваемся с таким объяснением современного текстологического решения: «Слова *καὶ ἄλλο μέλισιόν κηρίου* (или *κηρίον*)

²⁸ Григорий Нисский, О трехдневном промежутке между смертью и воскресением Господа нашего Иисуса Христа 9.306.4

²⁹ См.: Епифаний Кипрский, Панарий, или против еретиков 3.77.5; Афанасий Великий, Речи и толкования притч Святого Евангелия 28.725.39; 28.728.16; Четвертая речь против ариан 35.29; Кирилл Иерусалимский, Огласительные беседы для просвещаемых (1–18), 14.11.21; Беседа о расслабленном при купели 11.8; Амфилохий Иконийский, Против еретиков 1055; Кирилл Александрийский, Комментарий на Иоанна, 3.150.9.

(«and from a honeycomb») во многих поздних рукописях (за которыми последовал Textus Receptus), являются очевидной интерполяцией, потому что маловероятно, что оно могло выпасть из стольких лучших представителей ранних типов текста. Поскольку в Древней Церкви мед использовался при совершении Евхаристии и при Крещальной литургии, переписчики могли добавить здесь упоминание меда, чтобы тем самым санкционировать Писанием литургическую практику»³⁰. Нам представляется эта логика, если не вывернутой, то, по крайней мере, обратимой. С тем же успехом можно предполагать, что сот убрали из многих греческих ранних рукописей для того, чтобы отвергнутая практика не имела такого рода опоры, а в «окраинных» Церквях и древних переводах о подобной коррекции не позаботились, как и о вычищении этих слов из Отцов Церкви. Другой ученый, Дж. Д. Килпатрик, напротив, считает необходимым восстановить в тексте Евангелия упоминание о соте пчелы и делает это с опорой на «Иосиф и Асенет», считая апокриф почти современником Евангелия (I в. до н. э. – I в. н. э.)³¹. В свое время Э. Нестле тоже заметил эту параллель, но она послужила как раз исключением сота пчелы из Евангелия, потому что, следуя перво-

³⁰ Metzger, Bruce Manning; United Bible Societies: A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition a Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th Rev. Ed.). London; New York : United Bible Societies, 1994: 161.

³¹ Kilpatrick, G. D. Luke 24:42–43 // Novum Testamentum, Vol. 28, Fasc. 4 (Oct., 1986): 306–308.

му издателю апокрифа, Нестле датировал его IV в. н. э.³² Килпэтрик полагает, что медовый сот выступает в «Иосиф и Асенет» как пища бессмертных, ангелов и Сынов Божьих, и то, что Иисус ест медовый сот, «может быть связано с его воскресением». Но тогда нужно отдельное объяснение для рыбы.

Другое осмысление этого «меню», которое дает упоминаемый Килпэтриком Л. Кёлер, невозможно счесть относящимся к делу и вообще уместным: соединение рыбы и меда основано-де на теории питания³³.

А. И. Шмаина-Великанова указала нам на то, что печеную рыбу в некоторых иудейских апокрифах считают эсхатологической пищей, восходящей, возможно, к идее о мессианском пире, на котором будет подана не просто рыба, а сам Левиафан, которым можно накормить всех или всех праведных в обновленном мире³⁴, подобно тому, как Иисус в известном эпизоде накормил двумя рыбами пять тысяч человек³⁵. В обсуждаемом отрывке из Евангелия от Луки Иисус совершает с учениками трапезу, которая предвосхищает мессианскую, и в то же время разделяет с ними в качестве пищи *сot слов*, Слово Божие.

Если слова *καὶ ἄπο μελισσίου κηρίου* (или *κηρίου*) были добавлены в текст Евангелия в III или даже

³² Nestle, E. Contributions and Comments // Expository Times. Vol. xxii. (1911): 567 f.

³³ Koehler, Ludwig. Kleine Lichten; fünfzig Bibelstellen erklärt. Zürich 1945: 89.

³⁴ 2 Барух. 29:1–4; 1 Енох. 60:7–10, 24 и др.

³⁵ Матфей 14:13–21, Марк 6:30–44, Лука 9:10:17, Иоанн 6:1–13.

IV вв., их тоже следует осмыслить. Если они внесены в текст, когда уже существуют книги Нового Завета, они могли означать для читателей и/или интерполяторов символическую форму этой новой книги³⁶ (подобно тому как мед раннего причастия символизировал божественную Премудрость и пищу бессмертия), а вовсе не служить оправданию ушедшей практики, как думал Мецгер.

Мы думаем, что в тексте Евангелия *сот пчелы*, как и в «Иосиф и Асенет», символизирует священное Слово, Дух жизни, которым Иисус наделяет учеников. В этом отрывке Евангелия от Луки отчасти предвосхищается схождение Духа Святого на апостолов, описанное во второй главе Деяний и предсказанное Иисусом в конце этой же главы Евангелия (24:49). После того, как Иисус разделяет трапезу из рыбы и меда, уже в следующем стихе он напоминает о том, что надлежит исполниться всему, написанному о нем в законе, в пророках и псалмах, а еще в следующем Иисус «отверз им ум к уразумению Писаний» (см. 23: 44–45). Мы полагаем, что переход от вкушения меда к постижению Писания такой же, как в апокрифе в «Иосиф и Асенет», где героиня посвящается в мистерии Всевышнего, это та же образность, и возможно, та же игра на омонимии еврейского *дврим*, которую мы предположили.

³⁶ Представление о соте как книге не замыкается ни в сфере сакрального, ни в библейской и постбиблейской культуре. О книжечке стихов Эринны сказано в антологическом стихотворении неизвестного автора: «вот лесбосский сот, пусть маленький, но доверху наполнен медом Муз». Греческая Антология IX 190, ср. Бабрий, Предисловие. 18; у Авла Геллия в Предисловии к Аттическим ночам (6) сотом называется антология.

Во всяком случае, Афанасий Великий (или тот, кто писал под его именем) толковал это место сходным образом. Он задается вопросом, почему в Евангелии от Луки речь идет не о меде, а о соте пчелы. «Ведь бывает же сот без меда и мед без сота?» Ответ его состоит в том, что мед символизирует сладость Святого Духа, изливающийся на апостолов и всех верных, а восковой сот символизирует печать, которая дается крещением³⁷. Таким образом, он также понимает трапезу с медом как наделение учеников Святым Духом.

Игра на омонимичности *дврим* — не единственная игра слов, которая не видна сквозь греческий текст, но реконструируется при помощи «обратного» перевода. Уже давно было высказано предположение, что текст ИА был создан по-гречески на основе некоей семитской традиции и в нем затонул не один сакральный «каламбур», осмысленный только на древнееврейском или арамейском. В. Аптовицер в 1924 г. усмотрел в переименовании Асенет в Град убежища замену *Асанет* (арам. огласовка) на *Хасанет*, т. е. *Разрушения, Бедствия на Защиту и Убежище*³⁸.

Иерусалимский профессор Михаил Шнейдер в докладе на одной из недавних конференций Сефе-

³⁷ Афанасий Великий, Речи и толкования притч Святого Евангелия 28.728.16–30.

³⁸ Aptowitz V. Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study // Hebrew Union College Annual i (1924): 239–306, ср.: Брагинская Н. В. Полемика вокруг храма Онии и исправление пророчества: Исая, 19:18 // Индоевропейское языкознание и классическая филология IX : материалы чтения, посвящ. памяти проф. И. М. Тронского, 20–22 июня 2005 г. СПб.: Наука, 2005. С. 32–38.

ра в Москве³⁹ предложил видеть ту же самую игру слов, которую мы предлагаем для понимания сота *пчел*, только в другом эпизоде и, так сказать, в обратном порядке: там, где говорится *слова*, надо разуть *пчелы*. Когда чудесные пчелы в золотых венцах вылетели из сота, от которого ели Человек и Асенет, они облепили Асенет с ног до головы, а особо крупные, словно пчелиные царицы, сотворили на устах ее сот, подобный соту, лежавшему перед человеком; затем пчелы улетели на небеса, а те, что пытались ужалить Асенет, упали и умерли, но были воскрешены жезлом Человека и остались в саду Асенет (16.19–23). После всех этих событий Человек говорит Асенет: «Видела слово (τὸ ῥῆμα) сие?» И она ответила: «Да, господин, я видела всё это». И продолжил он: «Так исполнятся все слова (ῥήματα), что сказал я тебе сегодня» (17.1–2). М. Шнейдер обратил внимание на неловкость выражения «видела слово» и предложил понять эту фразу как «каламбур»: Асенет видела пчел, *дврим*, а исполнятся (буквально «будут так») все слова, *дврим*, т. е. пророчества, которые Человек сказал Асенет, которые он так же «наговорил», сотворил словом, как сотворил словами и чудесных пчел.

Однако как для нашего рассуждения, так и для рассуждения М. Шнейдера, существует препятствие. Оно состоит в том, что в ед. числе *пчела* — *двора* и *слово* — *давар* не омонимы, совпадают, являются омоформами только формы множественного числа (на письме, без огласовки). Между тем

³⁹ Его работа, опубликованная на иврите, остается нам недоступной.

по-гречески альтернативой сота меда является сот *пчелы*, и вопрос Человека задан в единственном числе: «Видела слово сие?»

Мы не знаем, как справляется с этой проблемой М. Шнейдер в своем случае. Разумеется, автор греческого текста или, скорее, переписчик, который не знал, как передать игру слов или не подозревал о ней, мог заменить множественное число на единственное, потому что ему так показалось «краше» или в параллель с единственным числом $\mu\epsilon\lambda\iota\tau\omicron\varsigma/\mu\epsilon\lambda\iota\tau\tau\eta\varsigma$, а при «правильном» переводе Человек должен был бы говорить по-гречески: «Видела слова сии?» и просить принести сот *пчел*.

Любопытно, однако, что множественное число, сот *пчел*, сохранено в армянском переводе, который доносит, как уже было сказано выше, древнейшую традицию! Другое дело, что армянский переводчик, избравший (или сохранивший?) по каким-то соображениям множественное число, выбросил всякое упоминание *сота меда* (быть может, с опорой на собственный языковой узус), так что во всех случаях у него остался только *сот пчел*.

Наше чтение мы считаем лучшим, потому что, расставаясь с однообразным повторением одного и того же словосочетания, беседа Асенет и Человека приобретает живость и интригу, а противопоставление двух выражений отвечает ситуации посвящения: Асенет сперва понимает Человека обыденно, говорит об угощении, но тот продолжает говорить на языке, только кажущемся обычным, пока, наконец, она не понимает, что это не *те* дврим, а *те* дврим! что в кладовой (читай: сокро-

вищнице Храма) лежит Тора, произнесенная самим Богом, и дарованная свыше, подобно манне и подобно меду. Человек открывает Асенет, что *сот пчел* есть вместилище слов, а Тора, состоящая из слов, из Слова Божия, — это вместилище жизни и Дух жизни.

Текстологическая проблема греческого текста не решается из самого греческого текста. Странное греческое выражение получает свой смысл при «обратном» переводе, при учете языка предшествующей традиции. В целом реконструкция первоначального греческого текста апокрифа остается задачей нерешаемой, но наблюдения над «сакральными каламбурами», а перечислены не все такие случаи, позволяют думать, что в период активного двуязычия или в сохранявшей двуязычие ученой среде египетской диаспоры была возможна игра сразу на двух языковых клавиатурах.