

Н. В. Брагинская, А. И. Шмаина-Великанова

СРЕДИННЫЙ ПСАЛОМ В «ИОСИФ И АСЕНЕТ»: РИТУАЛЬНАЯ ГИПОТЕЗА

Резюме. В работе дана интерпретация покаянного псалма из повести «Иосиф и Асенет», который помещен в середине повести, между двумя ее частями. Авторы предполагают, что Срединный псалом представляет собою текст, использовавшийся в ритуале гиюра; все прочее повествование представляет собой распространение ритуального текста; впоследствии к повести с приложенным псалмом присоединилась вторая, приключенческая часть.

Ключевые слова: иудео-эллинистическая литература, ветхозаветный апокриф «Иосиф и Асенет», концентрический хиазм, композиция, рекапитуляция, ритуальная гипотеза, гиюр.

Дошедшие до нас рукописи апокрифа «Иосиф и Асенет» (далее ИА) различны по длине и составу. Полный текст в критическом издании Бурхарда (Burchard 2003) явным образом распадается на две большие части, между которыми вклинился покаянный псалом. Первая часть представляет собою в европейских терминах символическую повесть, в терминах еврейской традиции, применяемых несколько анахронистически, агадический мидраш на стихи Бытия, где сообщается о женитьбе Иосифа на Асенет – дочери гелиопольского жреца (Быт 41: 45, 50–52 и 46: 20). Апокриф, рассказывая о том, как любовь приводит Асенет к обращению к Богу Иосифа, посвящению в мистерии Всевышнего и превращению в ангелоподобное существо и эсхатологический Град убежища для всех верных, объясняет, как мог патриарх Иосиф в нарушение всех запретов жениться на египтянке и язычнице. Первая часть, завершающаяся свадьбой, может существовать совершенно независимо.

Вторая часть явным образом зависит от первой и существует как ее продолжение. Это приключенческий нарратив, ведущий читателя от события к событию, меняя героев и место действия, с любовными притязаниями на героиню высокопоставленного ложного претендента, с коварными заговорами, засадами и погонями, с неравными битвами и чудесными избавлениями. Она заканчивается не менее сказочно – воцарением на египетском троне на долгие годы Иосифа, победившего врагов и простившего изменников.

На границе первой и второй части помещен псалом, не нужный и даже мешающий ходу изложения. Он предваряется сти-

хом, который сомнителен с точки зрения рукописной традиции, и содержательно подходит скорее для предварения благодарственного псалма, а не покаянного: «И восславила тогда Асенет Господа Бога и возблагодарила Его молитвой за все благодеяния, которых удостоилась от Господа» (21.10) Бурхард помещает этот стих в квадратные скобки, полагая, что переписчик его добавил, чтобы создать мостик между завершением первой части и следующим далее Псалмом. В издании Филоненко псалом вообще отсутствует как неаутентичный, хотя он наличествует в одной из важнейших для этого издания рукописей (F) (Philonenko 1968). Бурхард также высказывал мнение, что псалом мог существовать отдельно (Burchard 1985: 182–185).

Нелепо начинать длинное покаяние после того, как три покаянных псалма уже были исполнены. Асенет обратилась к Богу, посвящена в мистерии, вышла за Иосифа, родила прародителей двух колен Израиля. Ведь все так хорошо кончилось! Весь Египет семь дней пировал на свадьбе Иосифа и Асенет. Зачем же после этого Асенет снова заводит речь о том, как она согрешила перед Господом и начинает перечислять свои прегрешения, сопровождая их рефреном: «Согрешила я, Господи, согрешила, перед лицом Твоим согрешила». Эта часть не прибавляет ровным счетом ничего нового к предшествующей.

Псалом повторяет мотивы первой части, прежде всего, покаянных псалмов самой Асенет в гл. 11–13, перемежая их цитированным выше рефреном.

В целом композиция повести чрезвычайно продумана. В центре первой части помещены откровение и пророчество о будущем мира (глл. 14–17) и неравные начальная (глл. 1–13) и завершающая (глл. 18–21) части. Они и не должны быть равными, композиционная симметрия состоит не в этом. События разворачиваются, достигают кульминации в сцене посвящения и преображения Асенет, а затем следует ускоренный «пересмотр» всего, что было до кульминационной части, все повторяется, но как бы в преображенном виде с иным знаком.

Так, например, две сцены явления Иосифа в глл. 3–5 и в глл. 18–20, подчеркнута параллельны, и на этом фоне заметней и нарочитее отличия. После начальной экспозиции родители Асенет возвращаются домой и видят дочь, принарядившуюся для их встречи. Она облачена в одежды языческой жрицы, а они видят в ней невесту бога (гл. 3). Отец и мать предлагают Асенет дары с поля – плоды для жертвоприношений. В симметричном фрагменте Асенет то же переодевание, облачение в одежды брачные, уже невеста Иосифа, и родители снова возвращаются с поля и видят ее красоту преображенной – это предвечная невеста Иосифа-мессии (гл. 18). Трапеза, приготовленная в доме Пентефрея, теперь общая для Иосифа и египтян, тогда как в начале Иосиф

трапезовал отдельно, ибо «есть с египтянами – это было мерзость для него». Весть о первом появлении Иосифа сообщают отцу Асенет, о втором – самой Асенет; распоряжения по приему Иосифа в начале дает отец Асенет, затем сама Асенет. Асенет убегает «от лица отца своего»¹ вверх в башню при вести о приходе Иосифа; Асенет спешит со служанками вниз встретить Иосифа. Иосиф видит Асенет в окне, спрашивает, кто такая? и велит ее прогнать (он боится притязаний женщин). Иосиф видит Асенет после своего недельного объезда Египта и после ее обращения и преображения, спрашивает, кто она, не узнает, а узнав, просит ее подойти поближе. При первой встрече Асенет потрясена красотой Иосифа, при второй – Иосиф красотой Асенет. При первой встрече Асенет отвергает Иосифа, говоря, что он раб и сын пастуха, при второй – что она будет ему рабыней на вечные времена. При первой встрече, когда она хочет приветствовать Иосифа поцелуем, он отталкивает ее и произносит речь отвержения. Теперь он благословляет ее и трижды целует: «И поцеловал Иосиф Асенет – и дал ей дух жизни, и поцеловал второй раз – и дал ей дух мудрости, и поцеловал в третий раз – и дал дух истины». И так всякому «тезису» предложен симметричный «антитезис».

На всех уровнях первой части используется характерный для библейской и околобиблейской литературы композиционный принцип: внутри концентрических кругов целого находятся небольшие части со своей подобной же симметрией. Можно высказать несколько предположений о происхождении «инородного тела» в композиции повести.

Во-первых, три разных текста, написанные разными авторами и, возможно, в разное время, были тематически объединены в каком-то сборнике, и с тех пор переписчики создают копию трех разных вещей в виде одной и той же последовательности: первая часть, часть с покаянным псалмом как следующим произведением, и вторая часть апокрифа, которая хронологически следует за первой. Никакого смысла в помещении покаянного псалма между двумя хронологически следующими друг за другом первой и второй частью тем самым не предполагается. Можно сослаться на прецеденты такого рода: несколько тематически близких сочинений переписываются в один свиток/кодекс, и в дальнейшем фигурируют как целое, например, долгое время существовали Первое и Второе Послания Климента Рим-

¹ Она противопоставлена этим Иосифу: «Лицо Иакова, отца его, всегда стояло перед глазами Иосифа» (7. 5), а, кроме того, *отец* указывает здесь и на другого *Отца*: Асенет напрасно пытается убежать от встречи с Сыном Божиим.

ского, в то время как так называемое Второе Послание не принадлежит Клименту, не является Посланием и относится к другой эпохе.

Надо сказать, что апокриф следует Септуагинте в синтаксисе, но морфологические особенности переводных книг в нем почти не представлены. Характерным исключением является форма ἡμην (ср. LXX), которая встречается только в Срединном псалме. В ст. 12 и 16. Значение этого факта самого по себе невелико, но в совокупности с другими, может свидетельствовать об обособленности текста Срединного псалма, о «другой руке».

Мысль о возможной самостоятельности и независимом существовании Псалма подтверждают данные рукописной традиции, касающиеся заголовка произведения и надписаний или «префиксов» к гл. 12, 13 и 21.

Заголовок псалма и название всего произведения

Нам неизвестно авторское заглавие повести, а заголовки рукописей весьма разнообразны (Burchard 2003: 337–340). В одних ветвях традиции фигурирует «История Иосифа и Асенет», в других – «Жизнь и полития» – по образцу христианских житий, иногда повесть, διήγησις. В рукописной семье *a* в заголовке присутствуют слова *исповедание* ἔξομολόγησις и/или *молитва* – προσευχή, в семье *d* рук. В имеет заголовок ἔξομολόγησις καὶ προσευχή Ἀσενέθ θυγατρὸς πεντεφροῦ ἱερέως. Сводную реконструкцию предлагает Бурхард «Жизнь и исповедание Асенет Дочери Пентефрея жреца Гелиополиса и как взял ее Иосиф в жены». Мы видим в заголовке две части: одна говорит о покаянии, другая о браке, за ним последовавшим, но не говорит о посвящении в мистерии. В рук. *B* (группа *d*) заголовок также отнесен только покаянному содержанию повести: «Исповедание и молитва Асенет, дочери Пентефрея жреца».

Заголовок, указывающий на *молитву* или *исповедание*, встречается не только перед всем сочинением, но еще дважды внутри текста. А именно в нескольких рукописях при начале гл. 12 (второй покаянный псалом) в текст видимо попал «префикс»: «Молитва и исповедь Асенет» (προσευχή καὶ ἔξομολόγησις Ἀσενέθ и εὐχή καὶ ἔξομολόγησις Ἀσενέθ². Такой же по смыслу внутренний подзаголовок имеется в сирийском, армянском и латинском переводах перед Срединным псалмом (Syriac: Hymnus confessionis Asyath ad Deum; Armenian: Altissimum Hymnus confessionis Asyath ad Deum; L 436: Canticum confessionis

² На отдельной строке вписано как несомненный заголовок в рук. *AP* в *B* маюскулами перед 11. 19b и соответственно в L 436 – Oratio Aseneth.

Aseneth (+ ad dominum altissimum); L (>424) 422, 424. 44: Oratio Aseneth altissimo).

Кроме того, известно, что в армянской традиции в списке священных книг (Писания) Иоанна Диакона числится «Молитва Асенет». К чему относится заголовок «Молитва Асенет», ко всей истории Асенет, или к отдельно существовавшему покаянному Срединному псалму или к иному нам не известному тексту, сказать трудно (см. подробнее Burchard 1965: 50–54).

Рукописей, которые содержали бы только Срединный псалом, не обнаружено, но довольно большое число рукописей и древних переводов заканчивается перед Срединным псалмом³. Эти данные традиции позволяют сделать два предположения:

1. Срединный псалом с названием *Молитва Асенет* или *Исповедание и молитва Асенет* существовал отдельно и независимо, как существует сочинение под названием *Молитва Иосифа*.

2. В том или ином смысле у Срединного псалма было главенствующее или первичное положение, приведшее к тому, что его имя было дано всему сочинению. Еще три больших поэтических текста исповедальных молитв содержатся внутри первой части. Они также покаянные, но эта серия молитв тесно связана с повествованием, продвигает сюжет, и без него непонятна, тогда как Срединный псалом содержит в себе законченную историю. Сохраненный традицией заголовок: «Молитва и исповедание Асенет» недостаточен для всей повести, но исчерпывающе описывает содержание Срединного псалма и мы полагаем, что изначально он к нему и относился.

Сопоставление псалма с формальной организацией всего текста

Итак, нам представляется, что Срединный псалом обладает законченной внутренней структурой и не нуждается в других частях имеющегося текста.

В срединном псалме двадцать одна станса и рефрен. Сохранность рефрена в рукописях оставляет желать лучшего, что вполне понятно, так как переписчики подобно нынешним издателям его не повторяли – «рефрен два раза».

Показывая построение псалма, рефрен мы не рассматриваем. Заключительная двадцать первая станса, назовем ее *кодой*, го-

³ Армянские переводы, в которых содержится текст до 21.9, это 3711^g, 37.13e, 381 c, 384 b, 374^p; Латинские переводы того же объема: L 435, 446, 455, 445, 456 (фрагменты, не выходящие за пределы 21.9), конец 13 века; Rum 782 до 21.9.

раздо больше остальных, ее составляют 86 слов + рефрен из семи слов, тогда как остальные стансы от 10 до 23 слов, в среднем по 16–17 слов. Особый статус коды формально очерчен отсутствием рефрена после каждых двух стихов и тем, что она сама составляет отдельный хиазм по отношению к хиазму стансов с рефренами.

В центре псалма стоят два самообличения Асенет: 1) она не знала истинного Бога и 2) она полагалась на земные блага, на свою знатность, славу и красоту:

15. **И не знала Господа Бога небесного,
не уповала на Бога жизни Всевышнего.**
16. **Уповала на богатство славы своей и на красоту свою
и была горделивой и надменной.**

Эти две строки помещаются в центре псалма. Перед центральным противопоставлением помещена тема идолослужения, ведущего к смерти:

13. **И богов чужих почитала, коим несть числа,
и от жертв их хлеб ела**
14. **Ела хлеб удушения,
Пила чашу коварства от стола погибели.**

Стансы об идолопоклонничестве примыкают «сверху» к утверждению о незнании истинного Бога, а после куплета о надменности и уповании на богатство и красоту, о вере в себя развивается тема надменности Асенет по отношению к людям и женихам:

17. **И ни единого мужа на земле ни во что я не ставила,
и никто в глазах моих ничего не стоил.**
18. **И всех сватавшихся ко мне я [отвергла],
Ни во что не ставила их и презирала их.**

В симметрично удаленных от центра стт 12 и 19 размещена тема надменной девы: в ст. 12 речь идет о богатстве и надменности, в ст. 19 о том, что неприступная дева для женихов подобна неприступной крепости.:

12. **[Я] жила в довольстве в доме отца моего
и была девой горделивой и надменной.**
19. **И говорила дерзкое в безумии,
и сказала, что «нет на свете мужа,
могущего разрешить пояс девственности моей».**

В первой и последней стансах псалма сопоставлены два женских статуса. В первой выводится Асенет как дочь жреца Пентефрея, в последней она заявляет претензию на то, чтобы быть женой первородного сына царя.

11. **я, Асенет, дочь Пентефрея, жреца Гелиопольского,
начальника всех.**

19. **«Но стану я невестою великого царского сына
первородного»**

Таким образом псалом начинается с высокого статуса дочери и заканчивается претензиями на высокий статус в качестве жены.

В этой продуманной конструкции в центре сталкиваются тема язычества как неверия в Бога, ведущего к осквернению, и тема веры в себя. Первая тема представлена упоминанием 1а статуса дочери жреца, затем 1б. почитания многочисленных богов, затем 1в вкушения идоложертвенного. Сразу же после этого следует утверждение 2в веры в себя, гордую деву, затем говорится о 2б презрении к мужчинам, женихам, людям, наконец, 2а в претензии быть невестой сына фараона откликается гордость дочери жреца. И эта последняя станса прямо предшествует явлению Иосифа, которое все и переменяло:

Покуда не пришел Иосиф воин Божий.

Он низверг меня в могуществе моем

и смирил меня в надменности моей,

и красотой своей пленил меня,

и мудростью своей уловил меня,

будто рыбу на крючок,

и духом своим, прельстил меня,

будто приманкой жизни.

И силой своей укрепил меня,

и привел меня к Богу веков и к князю [дома] Всевышнего,

и дал мне есть хлеб жизни и [пить] чашу мудрости.

и стала я невестой ему во веки [веков].

В конце коды речь идет о замужестве Асенет. Гордость и могущество Асенет были связаны с ее неверием в Бога, поэтому Иосиф, лишая Асенет ее надменности и ее могущества, приводит ее к Богу.

В центре хиастической конструкции находится оксюморон:

и духом своим, прельстил меня,

будто приманкой жизни.

«Прельстил» и «приманка» в оригинале слова однокоренные: «духом своим приманил меня, словно приманкой жизни» (καὶ τὸ πνεύματι αὐτοῦ ὡς δελεάμασι ζωῆς <ἐδελεάσε με>). Здесь использованы образы охоты, как выше – ловли рыбы. Приманки и наживки ловцов служат смерти, а в псалме говорится о приманке жизни и духа. Оксюморон отмечает парадоксальность произошедшей перемены: свобода через плен.

Обе темы стансов – отношение к божеству и гордыня – повторены в коде псалма, но в обратном по отношению к основной части псалма порядке: сначала идет тема (смирения) надменности, затем тема обращения к истинному Богу:

И завершается кода отрицанием последнего стиха первой хиастической конструкции:

Если там было сказано: **я стану невестой великого царского сына первородного**, то теперь: **и стала я невестой ему (Иосифу) во веки [веков]**.

Эдит Хемфри, склоняясь к мысли, что псалом мог быть сочинен позже основного текста и добавлен к нему, указала на то, что в псалме не только содержатся многие темы апокрифа, но что он и построен по тому же хиастическому принципу, который используется неоднократно на небольших фрагментах текста и в целом в первой части. Со ссылкой на Welch 1981:13, Э. Хемфри (Humphry 1996: 43) утверждает, что в тексте, который использует хиастические конструкции на небольшом пространстве, можно ожидать их в качестве принципа организации целого произведения. Иными словами, тот, кто добавил Срединный псалом, сочинил его по схеме, которая часто встречается в тексте в целом. Разумеется, эта логика обратима. Тот, кто видел перед собой хиастически построенный псалом с историей обращения и брака Асенет, мог расширить его до повести, построенной также хиастически.

Сравнение псалма с библейскими псалмами: рефрен и два голоса

Самой близкой параллелью среди молитвенных текстов Ветхого Завета является Молитва Даниила гл. 9. 3–22. Это покаянный псалом, произносимый в сходной идентичной обстановке (пост, вретище, посыпание головы золою, молитва, исповедание, явление ангела, падение ниц перед ним, откровение). Конечно, Молитва Иудифи (Иудиф, гл. 9), и Молитва Эсфири в греческих дополнениях (Есф 4. 17) содержат много сходных мотивов, объяснимых также реалиями и топикой описания. Рефрен Срединного псалма находит себе соответствие в стихе Дан 9. 5 в (ἡμάρτομεν, ἠδικήσαμεν, ἠσεβήσαμεν καὶ ἀπέστημεν καὶ παρέβημεν τὰς ἐντολάς σου καὶ τὰ κρίματά σου / Согрешили мы, поступали беззаконно, действовали нечестиво, упорствовали и отступили от заповедей Твоих и от постановлений Твоих), который в свою очередь повторяет образец известный из Пс 105.6 (ἡμάρτομεν μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἠνομήσαμεν, ἠδικήσαμεν / Согрешили мы с отцами нашими, совершили беззаконие, соделали неправду). Правда, у Даниила и в Псалме эти слова не повторяются, как в Псалме Асенет, но в них есть другие формы суггестии и другие повторы, характерные для покаянных молитв.

Различение голосов запевалы и хора можно проследить в песнях восхождения (124), а в псалмах 129, 128 присутствует в самом тексте обращение канонарха к обществу: «Да скажет

Израиль» – и общество отвечает. Это предполагает ритуальный контекст. Можно предположить таковой и для Срединного псалма.

Содержательное сопоставление псалма со всем текстом.

Как соотносится Срединный псалом со всем текстом? Помещенный между первой и второй частями он выглядит как краткое повторение предшествующего текста. В античной литературе такого рода повторения известны в прозе, у историков, философов, ораторов. Для этого приема есть несколько терминов, например, ἐπάνοδος: (Pl. Phdr. 267d, Arist. Rh. 1414b2), ἐπανακεφαλαίωσις (Anon. In Artist Art. Rhet. 226. 22; 227. 4), παλιλλογία (Arist. Rh. Al. 1433b 29: pl., ib. 1428a 8,) σύνοψις (Herm. in Phdr. p.158a). Агафон в «Пире» Платона обещает улучшить метод своих предшественников, в частности прибегая к рекапитуляции: в конце каждой порции своего рассуждения он суммирует результаты (см. 195 e, 196 cd, 197 C и ср. Gorg. Hel. (e.g.) 15)⁴.

Рекапитуляции, ретроспективные резюме встречаются как в конце сочинения (например, Меморабилии Ксенофонта 4. 9), так и в начале очередного раздела и как промежуточные резюме (таково изложение первой книги Истории Полибия *summatis* в начале второй, а в начале 5-книги романа Харитона пересказываются кратко события первых четырех книг из восьми). Можно ли видеть в Срединном псалме рекапитуляцию? С одной стороны, можно, поскольку краткий пересказ предыдущего сюжета действительно присутствует. С другой, это не совсем обычная рекапитуляция, потому что она подана от лица героини, а не от имени автора⁵, и потому что это не единственный пересказ предшествующих событий: в покаянных псалмах, которые занимают 11–13 главы, Асенет рассказывает то, что уже было рассказано от автора в предшествующей прозаической части:

Срединный Псалом повторяет эти обстоятельства, но доводит дело до обращения и брака, т. е. он рекапитуляцией-то все-таки не является, потому что опускает центральные важнейшие обстоятельства и мистическое измерение текста. Если это и резюме, то не данного, а какого-то иного текста.

⁴ Ср. Фукидид 6. 87 и 3.3. Цицерон. За Росция Америна 29 рекапитуляция двух предшествующих глав.

⁵ Это необычно. Аналогичный случай содержится в Саге об Амлете у Саксона Грамматика: после завершения той части, которая соответствует сюжету трагедии Шекспира, Амлет велит выковать ему золотой щит, на котором изображены события происшедшие с ним до этого момента, щит далее описывается: IV. 9–10.

Разумеется, псалом не упоминает, что привело Иосифа в дом Пентефрея, опускает все описания, в том числе башни-храма и внешности главных героев, переодевания, сокращает число персонажей. Центральное лицо центральной сцены – князь дома Всевышнего – фигурирует на периферии, и роль его непонятна: «Иосиф привел Асенет к Богу и князю дома Всевышнего». Зачем второе, если состоялось первое?

Центральная апокалиптическая сцена, редуцирована до встречи с князем Всевышнего и вкушения хлеба жизни и чаши мудрости. Причем нельзя даже сказать, что это князь дома Всевышнего дал Асенет вкусить хлеб и испить чашу, скорее стихи «и привел меня к Богу веков и к князю [дома] Всевышнего, и дал мне есть хлеб жизни и [пить] чашу мудрости, и стала я невестой ему во веки [веков]» подразумевают только одно действующее лицо – Иосифа.

В псалме нет никакого чудесного сота, никаких манипуляций со столом, никаких необыкновенных пчел, вылетающих из сота, никакого второго сота на устах Асенет, умирающих и воскресающих по слову Человека пчел, самого имени Человек и вообще ничего чудесного, что отличает описание мистерии, включая последующее преображение красоты Асенет. Хлеб жизни и чашу мудрости дает Асенет Иосиф, тогда как в повести это дело небесного вестника, именуемого Человек, а Иосиф дарует с поцелуем дух мудрости.

Однако в псалме сохранено ядро мистериального *rite de passage* – отвержение идоложертвенного и вкушение пищи жизни и питья бессмертия и обращение в Богу. Нарратив сводится к тому, что язычницу и надменную деву Иосиф сделал своей вечной невестой: покори́л, привел к Богу и князю дома Всевышнего.

Опуская мистериальную сцену, псалом выбрасывает заодно пророчество и откровение. Самое существенное отличие псалма от текста первой части – это отсутствие темы переименования и превращения Асенет в Град-убежище, отсутствие пророчества о будущем человечества, которое спасется «в Асенет», и о царствовании Бога в Граде верных и обратившихся. С этим связано отсутствие всех тех деталей, которые особенно важны в перспективе аллюзий к храму Онии. Таким образом, псалом имеет дело только с непосредственным нарративом и первым символическим планом, но обходится без исторических аллюзий, в частности, надежд беженцев в Египет на грядущее царство Божие на земле (Вонак 1996, Брагинская, Виноградов, Касьян, Шмаина-Великанова 2010).

Как нам представляется, в нем в наличии все необходимые смыслы образцового гиюра (обращении в иудаизм), а все к нему непосредственно не относящееся, отсутствует. Что же касается

соответствий и деталей, то создается впечатление, что автор или два разных автора имели дело с одним сюжетом, но не следовали один другому даже в лексике, что особенно видно в употреблении сакральных формул:

21.14. хлеб удушения, чаша коварства *от стола* погибели,
в 8.5 хлеб удушения, чаша коварства и *помазывание* погибели.

в 21. 21 хлеб жизни и чаша мудрости,
а в 7.9 хлеб жизни и чаша благословения и
в 16. 16: хлеб жизни и чаша бессмертия.

В ритуальных формулах основной части варьируется триада хлеб-чаша-помазание, иногда сокращенная до диады хлеб-чаша, в псалме триады нет, хотя единство традиции очевидно. Срединный псалом отличается от псалмов первой части также единообразный рефрен⁶. Нам представляется, что однообразный рефрен указывает на неписьменный характер текста, на его ритуальную прагматику: его исполняли хор и солист.

Поэтому в отличие от Эдит Хемфри и в согласии с беглым замечанием Бурхарда мы полагаем, что псалом написан не после повести, но предшествует ей и является ее ритуальным эмбрионом. Это не единственный случай такого сохранения исходного текста внутри того, что из него выросло. Чтобы не удаляться от библейской тематики, укажем на Пещное действо, которое Димитрий Ростовский развернул из песни отроков в Книге Даниила, но само это зерно, песнь отроков не исчезло, но присутствует в Действе. При этом Пещному действу предшествовало ритуальное использование Песни в богослужении Великой субботы. Эмбрион не вырастает, а «обрастает», традиционно сохраняясь внутри нового целого. Аналогичный механизм возникновения в католической церкви пасхальной драмы из латинского пасхального тропаря описан в работе М. Л. Андреева. Во всех пасхальных действиях в католических странах средневе-

⁶ Текст покаянного псалма в 21 главе сильно варьирует в греч. рукописях и рукописях древних переводов, особенно в том, что касается рефрена. Несомненно, однако, что мы имеем полное право говорить о рефрене, потому что во всех рукописях он повторяется (по три раза в греч. и сир. традиции, и по 10–11 в армянской и лат., которая относится к другой группе), но нигде рефрен не повторен с полной регулярностью и не сопровождает каждую строфу. И там где он приводится не один раз, он то имеет полную форму, то немного варьирует, то от него остаются одно-два слова. Бурхард в своем критическом издании восстанавливает покаянный рефрен до полной формы у каждого «высказывания», с чем легко согласиться, так как рефрен плохо сохраняется при переписывании, так и в современных публикациях указывают: «припев два раза».

ковой Европы сохранялся в неизменном виде исходный диалог, взятый из богослужения, а именно диалог у Гроба, тропарь: кого ищите? (*quem queritis?*). При столкновении с народной культурой пасхальный сюжет породил рождественскую драму и в ней – аналогичный диалог пастухов и повитух или волхвов и повитух. На этой стадии подключаются и *vernacula*, и вокруг неизменного ядра начинается разрастание драматического сюжета (Андреев 1989).

Гипотеза о ритуальной прагматике Срединного псалма

Мы не знаем, как возникла ИА, однако, предположив, как функционировал текст во время своего создания, предложим объяснительную модель. Мы видим, что повесть решает важный и актуальный для египетской диаспоры галахический вопрос о женитьбе на иноплеменнице, это вопрос о *гиоре* (обращении в иудаизм) для брака с евреем и вообще о возможности брака с нееврейкой.

Мидраши об Асенет, собранные В. Аптовицером, рассказывают, что Асенет была на самом деле еврейкой, дочерью Дины (Aptowitzer 1924), и тем самым внушают мысль, что брак с нееврейкой невозможен. Наша повесть с истинной страстью выражает противоположную мысль. Даже ревностная идолопоклонница, даже дочь египетского жреца, даже хулительница Иосифа может стать родоначальницей двух колен, потому что «покаяние – это дочь Всевышнего».

Если посмотреть на псалом с рефреном как на исполняемый, то кто и в какой обстановке стал бы его исполнять? По нашему мнению, это тот, кто может отождествить себя с Асенет, то есть проезлит, скорее всего египтянка, выходящая замуж за еврея. Поэтому псалом имеет две основные темы: грех перед истинным Богом – идолослужение, и грех перед истинным женихом – высокомерие по отношению к жениху-еврею. Асенет как образцовый прозелит раскаивается в неверном выборе многобожия и сына фараона. Если первое универсально для всех язычников, то второе вызывает некоторое удивление: почему надо раскаиваться в выборе такого жениха, как будущий египетский царь? Образцовая прозелитка псалма имеет изначально очень высокий статус, это помогает продемонстрировать, что прозелит отказывается от всех ложных благ этого мира ради любви к еврею, которая приводит ее к истинному Богу. Поэтому повторение покаянных слов, которые, как можно предположить, поет хор прозелитов, приводит к хвале. Мы не знаем, в чем состоял гиюр середины второго века до н. э., но, во-первых, такой обряд существовал, а во-вторых, те, кто писал и читал эту повесть, его знали и описанное в ней не должно было казаться им чем-то неподобающим. Более поздние мишнаитские тексты, в которых описаны правила гиюра, предлагают нам картину, которая впол-

не отвечает тому, что показывает повесть и Срединный псалом. Пост, молитва, покаяние, омовение и переоблачение Асенет описывают ее как образцового прозелита, *гер цедек*. Метафора любви и брака была традиционной для обращения (прозелиты – девы из Песни Песней, «девицы без числа», в Мидраш Танхума и Шир Рабба). Это не значит, конечно, что реальный гиюр предполагал семидневную сухую голодовку, как у Асенет, как не предполагал он в каждой невесте-иноплеменнице жрицу языческого божества.

Существующие ныне тексты для прозелитов созданы в средние века. Но несомненно какие-то другие существовали в древности, хотя едва ли были унифицированы для всей ойкумены. Они могли быть одними в Египте и другими в Вавилоне или Антиохии. Наш Срединный псалом идеально подходит для того, чтобы служить таким текстом в египетской диаспоре. Наше объяснение помещения Срединного псалма в середину повести состоит в том, что этот ритуальный текст, часть гиюра (возможно, не намного более древний, чем текст повести), послужил ядром для развертывания всего сюжета первой части.

Поместив ИА в контекст ритуала для прозелитов, мы надеемся в дальнейшем показать, что:

Развернутая из Срединного псалма первая часть повести представляет собою текст для подготовки прозелитов к гиюру (действительно о необходимости ободрения прозелитов в нескольких местах говорит Филон: О специальных законах. 1.51–53, а также мидраши Шмот Рабба Итро).

Во второй части изображается бегство от преследования сына фараона и спасение при прямом вмешательстве Бога, а это является одним из вариантов метасюжета Исхода, которые рассказывали и разыгрывали во время Пасхального Седера. При этом вторая часть повести тоже в соответствии со взглядами Филона и агады (ср. историю о Шеммаи и Авталионе – история о том, что они, сыновья прозелитов, или сами прозелиты, угоднее Богу, чем оскорбивший их первосвященник, завидующий их учительским талантам) доказывает превосходство прозелита над коренными, но нечестивыми евреями, братьями Иосифа (правда, сыновьями служанок).

Поскольку гиюр часто совершался перед Пасхой, мы хотели бы показать в дальнейшем, что прагматикой всей трехчастной композиции является приготовление к гиюру, затем гиюр и, наконец, Пасха с участием прозелитов.

Разумеется, мы не имеем в виду текст Пасхальной Агады в том виде, как он сложился в эпоху гаонов, а только тот трехчастный сценарий, который существовал в конце эпохи Второго Храма, описан Филоном (О специальных законах, 1. 12, 2. 27) и Иосифом Флавием (Иудейская война, 6. 9. 3) и зафиксирован в

заключительной части трактата Псахим. Исследования Й. Табори (Tabori 2008) показали, что Мишна Псахим 10: 4 содержит древнейший слой текста, где еще не установлен предписанный Пасхальной Агадой порядок празднования.

Можно сказать, что в повести «Иосиф и Асенет», происходящей в Египте, в целом, тем не менее, описана история *исхода* из Египта, пустыни и входа в землю обетованную – присоединения к Израилю, а Срединный псалом, который поет Асенет соответствует Халелю – хвалебной песни, завершающей историю Исхода.

Итак, мы предполагаем, в той среде, в которой возникла повесть «Иосиф и Асенет», обращение в иудаизм воспринималось как мистическая инициация, заключающаяся в интериоризации Исхода. В эту инициацию входит пост (даже в современном иудаизме сохранился пост первенцев перед Пасхой) и омовение, а завершалась она участием прозелитов в пасхальной трапезе. Если верно, что на пасхальной трапезе в эллинизированной иудейской общине в Египте в интересующую нас эпоху рассказывались разные истории Исхода, то правомерно предположить, что на пасхальном седере с участием прозелитов рассказывалась история обращения Асенет. А Срединный псалом предшествовал входу прозелитов на седер или завершал его, но остался в тексте повести как память о ее ритуальном происхождении.

Литература

- Андреев 1989 – Андреев М. Л. Средневековая европейская драма. Происхождение и становление (X–XIII вв.). М.
- Брагинская, Виноградов, Касьян, Шмаина-Великанова 2010 – Брагинская Н. В., Виноградов А. Ю., Шмаина-Великанова А. И. Был ли крест на медовом соте? // *Arbor mundi* 17. Изд. РГГУ С. 132–178.
- Aptowitzer 1924 – Aptowitzer V. *Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study* // *Hebrew Union College Annual* I (1924). P. 239–306
- Burchard 1965 – Burchard Chr. *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth: Überlieferung-Ortsbestimmung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 8: Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Burchard 1985 – Burchard, Christoph. «Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction» // James H. Charleworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Burchard 2003: *Joseph and Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink*. Leiden. 2003 (*Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece* 5).
- Humphrey 1996 – Humphrey E. M. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas* // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Suppl. Series* 17. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Philonenko 1968 – Philonenko M. *Joseph et Aséneth: Introduction, Texte critique, Traduction, et Notes* (*Studia Post Biblica*). Leiden: E. J. Brill.

Tabory 2008: Tabory J. JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary / Joseph Tabory; foreword by David Stern. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Welch 1981 – Welch J. W. (ed.). Chiasmus in Antiquity. Hildesheim: Gerstenberg.

Summary

N. V. Braginskaya, A. I. Shmaina-Velikanova. The Central Psalm in «Joseph and Aseneth»: a ritual hypothesis.

The authors study Psalm of repentance placed in the middle of the apocryphon «Joseph and Aseneth» between two consequent narrative parts. The Psalm recapitulates the story already told and any repentance in this place on the whole looks odd and unexpected; first, because three similar Psalms are included into the story on the earlier stages of the plot development, second, because Aseneth's laments look strange after the conversion and wedding feast, third, because the very content of the Psalm does not match the content of the previous narrative and omits both the central apocalyptic scene and the initiation. The authors come to a conclusion that the Central Psalm used to be a part of *giyur*, a ritual of conversion to Judaism. It happened to become an initial core of the expanded and reworked narrative which conserved its own embryo in the middle of the story.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
НАУЧНЫЙ СОВЕТ РАН ПО КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ,
СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВ И ЛИТЕРАТУР

ИНДОЕВРОПЕЙСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ – XV

Материалы чтений,
посвященных памяти
профессора Иосифа Моисеевича Тронского

20–22 июня 2011 г.



Санкт-Петербург
Наука
2011