

Календарь в «Иосифе и Асенет» между исторической реконструкцией и символической интерпретацией

Светлана В. Бабкина

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Московский центр непрерывного математического образования,
Москва, Россия, ocean_blue@mail.ru*

Аннотация. Статья исследует функцию календарных указаний в иудейском апокрифе «Иосиф и Асенет», упоминание дат в котором долгое время побуждало ученых искать за ними конкретный исторический календарь – солнечный 364-дневный, египетский или иной. Автор последовательно разбирает основные календарные гипотезы, показывая их внутренние противоречия и методологическую уязвимость. Критический анализ демонстрирует, что любая попытка «привязать» хронологию повести к реальной календарной системе обречена на провал, так как игнорирует фундаментальное несоответствие между идеальным 364-дневным годом и астрономической реальностью, а также противоречит повествовательной логике текста.

Отказавшись от поиска буквального соответствия, статья предлагает принципиально иной подход к пониманию времени в апокрифе. Рассматривая «Иосифа и Асенет» в рамках жанра символической повести, автор доказывает, что его календарь – не хронологический инструмент, а богословский и нарративный код. Временная структура произведения строится на сложном взаимодействии двух символических хронологических пластов. Первый, иудейский слой, связанный с альтернативной литургической традицией и праздником Нового Вина из 2-й книги Еноха. Второй, египетский слой, отсылает к ключевым для египетского мировоззрения явлениям – гелиакическому восходу Сириуса и разливу Нила. Эти два символических календаря не просто сосуществуют, но динамично взаимодействуют, находя свое разрешение в кульминационном моменте преобразования героини. Таким образом, сакральное время повести служит художественным воплощением ее центральной идеи: через обращение и мистический брак совершается новое творение, в котором преодолевается противостояние между избранным народом и языческим миром.

Ключевые слова: Иосиф, Асенет, Гелиополь, храм Онии IV, хронотоп, Сириус, Сотис, Сопдет, солнечный календарь, символическая повесть, праздник Нового Вина

Для цитирования: Бабкина С.В. Календарь в «Иосифе и Асенет» между исторической реконструкцией и символической интерпретацией // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2026. № 2. С. 12–31. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-12-31

The calendar in Joseph and Aseneth between historical reconstruction and symbolic interpretation

Svetlana V. Babkina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Moscow Center for Continuous Mathematical Education,
Moscow, Russia, ocean_blue@mail.ru*

Abstract. The article explores the function of calendar indications in the Jewish apocryphon *Joseph and Aseneth*, in which the mention of dates has long prompted scholars to seek a specific historical calendar behind them – be it the solar 364-day calendar, the Essene calendar, or another. The author systematically examines the main calendrical hypotheses, revealing their internal contradictions and methodological vulnerabilities. A critical analysis demonstrates that any attempt to anchor the narrative's chronology to a real calendrical system is doomed to fail, as it ignores the fundamental discrepancy between the ideal 364-day year and astronomical reality and also contradicts the narrative logic of the text.

Rejecting the search for literal correspondence, the article proposes a fundamentally different approach to understanding time in the apocryphon. By considering *Joseph and Aseneth* within the genre of a symbolic narrative, the author argues that its calendar is not a chronological tool, but a theological and narrative code. The temporal structure of the work is built upon a complex interaction of two symbolic chronological layers. The first, a Jewish layer, is connected to an alternative liturgical tradition and the festival of New Wine from the second book of Enoch. The second, an Egyptian layer, refers to phenomena key to the Egyptian worldview – the heliacal rising of Sirius and the inundation of the Nile. These two symbolic calendars do not merely coexist but interact dynamically, finding their resolution in the climactic moment of the heroine's transformation. Thus, the sacred time of the narrative serves as an artistic embodiment of its central idea: through conversion and mystical marriage, a new creation is accomplished, in which the opposition between the chosen people and the pagan world is overcome.

Keywords: Joseph, Aseneth, Heliopolis, Temple of Onias IV, chronotope, Sirius, Sothis, Sopdet, solar calendar, symbolic narrative, Festival of New Wine

For citation: Babkina, S.V. (2026), "The calendar in Joseph and Aseneth between historical reconstruction and symbolic interpretation", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 12–31, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-2-12-31

Апокриф «Иосиф и Асенет», выдающийся образец еврейской литературы, словно был создан для того, чтобы много веков спустя вызывать споры исследователей: исторический контекст, датировка, жанр, символический ряд, богословские идеи, полемичность, отраженные в нем элементы мистической традиции – исследований, посвященных этому апокрифу, – сотни [Suski 2022]. Это произведение прекрасно и парадоксально. Один из самых ярких, бросающихся в глаза парадоксов касается времени: автор, оперирующий фольклорно-мифологическими образами, пишущий о возвышенной любви и чуде, создает странный в данном контексте каркас из точных дат, словно «пришпиливая» чудо откровения к физической реальности.

«В первый из семи годов изобилия, в пятый день второго месяца¹» фараон отправляет Иосифа обойти Египет (1.1).

«В восемнадцатый день четвертого месяца первого года» Иосиф приходит в Гелиополь и встречает Асенет (1.1, 3.1) и уезжает, причем подчеркивается, что «это день, в который Бог начал создавать все творения Свои» Иосиф обещает возвратиться ровно в этот день через неделю, т. е. в двадцать пятый день четвертого месяца (9.5).

Покаяние Асенет начинается ночью этого же дня, т. е. в девятнадцатый день четвертого месяца (дата в тексте не указана, но время суток, «ночь», обозначено (10.1) и длится ровно семь дней, т. е. до самого дня возвращения Иосифа. В тексте отмечено, что Асенет постится и молится «все эти семь дней покаяния своего» (10.17), т. е. включая двадцать пятое число четвертого месяца, начавшееся с вечера (т. е. до воскресенья).

На заре этого дня, когда «уже птицы защебетали, и собаки залаляли на прохожих» (11.1) – здесь снова присутствует очень четкий маркер времени, следует отметить, гораздо более понятный и образный, чем, например, соответствующее этому времени библейское обозначение «утренняя стража» (Исх. 14:24; 1 Цар. 11:11) – Асенет обращается с молитвой на восток. Завершается ее молитва восхо-

¹ Здесь и далее текст цит. по: Иосиф и Асенет / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Пислякова, А.И. Шмаиной-Великановой // *Arbor mundi*. 2010. № 17. С. 92–131.

дом яркой звезды на востоке (14.1), явлением Человека и преображением Асенет. В этот же день возвращается Иосиф (19.1).

«Завтра», т. е. в двадцать шестой день четвертого месяца, Иосиф отправляется к фараону, представляет ему Асенет, и фараон их женит, устраивая семидневный пир, во время которого любому человеку под страхом смерти запрещена любая работа (21.8-9).

Спустя семь лет, в двадцать первый день второго месяца, в Египет приходит Иаков, начинается вторая часть истории, главной движущей силой которой становится страсть сына фараона к Асенет. Во второй части (гл. 22–29) совсем нет дат, но говорится о том, что основные события происходят в пору сбора винограда (ὥρα ἐστὶ τοῦ τρυγητοῦ).

Из этой простой схемы мы видим, что время в «Иосифе и Асенет» обладает двойственной природой: оно поражает своей арифметической точностью, но в то же время глубоко символично или даже мифологично. Стремление понять смысл этой двойственности неоднократно подталкивало исследователей к попытке реконструировать календарь, лежащий в основе текста.

Основная сложность в изучении любых текстов эпохи Второго Храма, в которых упоминаются даты и дни недели, заключается в том, что в этот период еврейский календарь не был единым. Практически каждая община имела собственный календарь. Одни, как, например, календарь 1-й и 2-й книг Еноха или календарь книги Юбилеев, описаны достаточно подробно, какие-то, как например, кумранский, гораздо скуднее, данные о календарях римского периода вообще отрывочны [Stern 2001, pp. 1–46]. Тем не менее многие тексты дают нам ясно понять, что календарный расчет был не просто техническим занятием, но считался фундаментальной основой социального взаимодействия, определяя идентичность общин.

Яркое тому свидетельство – фрагмент из 1-й книги Еноха (80:2-8):

И в те дни отвечал мне Уриил и сказал мне: «Вот я показал тебе все, о Енох, и открыл тебе все, чтобы ты увидел это, это солнце, и эту луну, и путеводителей звезд небесных, и всех тех, которые вращают их, их соотношения, и времена, и выходы. И в дни грешников годы будут укорочены, и их посев будет запаздывать в их странах и на их пастбищах (полях), и все вещи на земле изменятся и не будут являться в свое время; дождь будет задержан, и небо удержит его. И в те времена плоды земли будут запаздывать и не будут вырастать в свое время; и плоды деревьев будут задержаны от созревания в свое время. И луна изменит свой порядок и не будет являться в свое время. И в те дни будет видимо на небе, как приходит великое неплодородие, на самой крайней колеснице на западе; и оно (небо или солнце) будет светить

ярче, чем по обыкновенному порядку света. И многие главы начальных звезд будут ошибаться, и они нарушат свои пути и отправления, и подчиненные им не будут появляться в свои времена. И весь порядок звезд сокрыт для грешников, и мысли тех, которые живут на земле, будут ошибаться из-за них, и они уклонятся от всех своих путей, и будут грешить и станут считать их (звезды) за богов².

В этом фрагменте описано не просто «запаздывание» природного цикла, но именно то, что «порядок звезд», управляющих «знамениями, временами, днями и годами» (Быт. 1:14), «сокрыт для грешников, и мысли их ошибаются» – т. е. календарь других евреев отличается. Для общин, особенно тех, для которых было характерно апокалиптическое-эсхатологическое мировоззрение, было важно, чтобы земной календарь был синхронен небесному, тому, в соответствии с которым проходит служение в небесном святилище, проекцией которого становится земной Храм (Пс. 10/11:4; Ис. 6; Иезк. 40-48; 1 Ен. 14; Песни субботнего всесожжения; Прем. Сол. 9:8; 2 Вар. 4:2-6 и др.) [Moog 2023]. При таком отношении календарь становился не только маркером истины, но и очерчивал границы общины. Общность календаря указывала на идейное и литургическое родство, следование одной религиозной традиции. Однако это родство не всегда следует понимать буквально как принадлежность авторов текста к одной замкнутой группе; оно скорее отражает общее смысловое поле, в котором существовали различные общины, оппозиционные официальному иерусалимскому культу. Те же, кто отмечал праздники в иное время, по сути, служили иному богу и жили в искаженной, греховной реальности.

Одной из основных причин календарных расхождений был вопрос о том, движение какого светила должно лежать в его основе: луны (месяцы) или солнца (смена сезонов).

Несмотря на существование различных систем, к I в. н. э. лунный календарь стал доминирующим, практически вытеснив солнечный. Это подтверждается его повсеместным использованием у таких авторов, как Филон Александрийский, Иосиф Флавий, законоучители Мишны и авторы Евангелий [Stern 2021, p. 18]. Но во II–I вв. до н. э., в период правления в Египте Птолемеев, в эпоху, связанную с возникновением общины в Гелиополе и созданием текста «Иосифа и Асенет» [Bohak 1996; Михайлова 2007, pp. 241, 250], солнечный календарь был очень популярен. Более того, наиболее распространенными были версии фиксированного солнечного года из 364 дней, в котором каждый день из года в год приходился на один и тот же день недели. Таковы календари 1-й

² Пер. А. Смирнова.

и 2-й книг Еноха, книги Юбилеев и кумранский календарь [Stern 2021, pp. 5–17; Jaubert 1953; Ravid 2003]. Например, автор книги Юбилеев (6 гл.) очень подробно описывает устройство солнечного календаря и яростно осуждает тех, кто пользуется лунным.

Солнечный 364-дневный год виделся совершенным, его фиксированность отвечала идее строгой божественной предопределенности, характерной для всех названных групп, календарь был упорядоченным, обеспечивал строгую и четкую ротацию храмовых черед священников, и, как следствие всего этого, отделял «сынов света», хранивших истинное божественное установление, от грешников, «сынов тьмы», опиравшихся на лунный календарь.

В свете всего сказанного становится ясно, почему так важно выяснить, какой именно календарь лежит в основе «Иосифа и Асенет»: можем ли мы соотнести его с каким-то из известных и тем самым связать апокриф с какой-то конкретной религиозной группой и что вообще дают календарные указания для понимания смысла текста.

Впервые предположение о происхождении календаря в «Иосифе и Асенет» было высказано А. Жобер, автором революционной работы о календаре в Книге Юбилеев [Jaubert 1953]. Ее идею поддерживали несколько других исследователей, в частности М. Филоненко. Но для Филоненко наличие в книге «следов календаря книги Юбилеев» [Philonenko 1968, p. 128, note 1.2] не стало достаточным основанием для того, чтобы говорить о египетском происхождении текста. Он считал, что текст был написан в Египте, в еврейской диаспоре, но отрицал связь с египетскими терапевтами [Philonenko 1968, p. 105]. Календарь книги Юбилеев он считал простым заимствованием, частью общего потока палестинских знаний и традиций, воспринятых автором в Египте. Более того, он иронично замечает, что «заимствуя календарь, автор уже не очень понимал его смысл» [Philonenko 1968, p. 199, note 2.22].

Календарь апокрифа действительно похож на календарь книги Юбилеев в том смысле, что он, скорее всего, солнечный. Почему?

Во-первых, для текста очень важна солярная символика: Гелиополь, где происходит действие, – город солнца, а отец Асенет – жрец этого города (1.3), приезд Иосифа – «как солнце с небес само на колеснице своей» (6.2), описание его колесницы (4 белых коня) и внешности (золотой венец с 12 лучами) напоминает иконографию солнечного божества (4.4–5), Иосиф въезжает во двор Пентефрия в полдень, «когда жар солнечный силен» (3:2), молитвы Асенет ограничены заходом и восходом солнца (10.1, 10.16), она видит Мужа, чьи глаза «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), лицо Асенет становится, «как солнце, а глаза ее – как восходящая денница» (18.9).

Во-вторых, ритм повести выстраивается вокруг недельного ритма и привязки дат к дням недели. В тексте подчеркивается, что Иосиф приезжает к Пентефрию в день, «в который Бог *начал* создавать все творения Свои» (9.3), т. е. в воскресенье. Вернуться к Пентефрию Иосиф намеревается также в воскресенье через неделю. Акцент на начале цикла в воскресенье, на неделе, на точных датах – все это характерно именно для текстов традиции солнечного 364-дневного календаря. Только в 364-дневном солнечном календаре 18.IV всегда выпадает на воскресенье. Если бы календарь был лунно-солнечным, эта дата каждый год приходилась бы на разные дни недели, и автор не мог бы так однозначно связать число месяца с днем Творения.

Именно в этом указании на связь 18.IV с воскресеньем также и причина того, почему календарь «Иосифа и Асенет» не может быть календарем книги Юбилеев. Согласно реконструкции А. Жобер³, начало действия, 18.IV, а значит, и следующая ключевая дата – 25.IV, выпадают на субботу, в то время как Иосиф не просто путешествует в этот день, что было бы прямым нарушением субботы, а он – «муж благочестивый» (3.7; 8.4,6), а значит, тщательно соблюдающий иудейский закон, но называет это день «днем начала творения», т. е. воскресеньем (9.5).

Это несоответствие побудило исследователей, таких как Р.Т. Беквит [Beckwith 1984], искать «адаптированную форму ессейского календаря». Беквит предположил, что в «Иосифе и Асенет» используется 364-дневный календарь, в котором год начинался не в среду, как в реконструкции А. Жобер, а в четверг. Этот сдвиг на один день приводил к тому, что 18.IV становилось воскресеньем, как и утверждает текст. Что служило основанием для этой поправки?

1. В календаре, реконструированном А. Жобер, Йом Кипур (10.VII) приходится на пятницу, тогда как в Танахе (Лев. 16:31, 23:32) ясно говорится о том, что это «суббота покоя», то есть праздник должен приходиться на субботу. Это подтверждается текстом

³ Солнечный календарь, реконструированный А. Жобер, выглядел следующим образом: 364-дневный солнечный календарь состоял из 12 месяцев по 30 дней + 4 добавочных дня (в конце 3-го, 6-го, 9-го и 12-го месяцев) и делился ровно на 52 недели. Календарь был строго фиксированным: каждый день года имел постоянную дату и постоянный день недели из года в год. Сам же год начинался в среду. Это выводилось из сопоставления библейских хронологий и идеи, что светила были созданы именно в четвертый день творения, т. е. в среду, с которой и начался счет времени.

комментария на книгу пророка Аввакума (1QpHab 11:2-8), где Йом Кипур также назван «суббота покоя». Первый аргумент Беквита проблематичен, поскольку слово «суббота» в данном контексте может обозначать не день недели, а день отдыха и поста, соответствующий требованиям Дня очищения. Ровно эта проблема интерпретации слова «суббота» стала причиной полемики между фарисеями и саддукеями о счете омера (В. Менахот 65а-66а). Спор вращался вокруг интерпретации фразы «от дня после субботы» (Лев. 23:15). Фарисеи считали, что «суббота» здесь означает первый день праздника Песах (15 нисана), который считается днем отдыха (йом тов), независимо от того, на какой день недели он выпадает. Таким образом, первый сноп (омер) возносится 16 нисана, и с этого дня начинается счет. Саддукеи понимали «субботу» буквально, как еженедельную субботу. Следовательно, возношение омера и начало счета всегда должны происходить в воскресенье, следующее за субботой в дни праздника. Это отодвигало праздник Шавуот всегда на воскресенье. Подобной практики придерживались и авторы Храмового свитка, где счет омера начинался с воскресенья (11QT^a 18:12) [Broshi 1992].

2. Второй аргумент Беквита связан с тем, что в Исх. 16:1-30 говорится о манне, выпадавшей в пятницу вдвое, но не выпадавшей в субботу. Используя раввинистический комментарий (Мехильта, Ваясса, на Исх. 16:1), он показывает, что 15.ІІ и 22.ІІ – это субботы, однако в календаре Юбилеев А. Жобер эти дни приходятся на пятницу. Беквит считает, что это «серьезное несоответствие» для календаря, который, как считается, был основан на тщательном изучении Танаха, но если сдвинуть его на один день, то проблема решается. Но этот аргумент также недостаточно убедителен. Привязка указаний о сборе манны не к дням недели, но к конкретным числам – результат очень поздней раввинистической экзегезы. Она не указана напрямую в тексте и тем более не свидетельствует о том, что календарь видится как 364-дневный и 15.ІІ и 22.ІІ должны всегда быть субботами.

Слабое место теории Беквита и в том, что еврейская традиция не дает богословского обоснования для начала года в четверг. Буквальное прочтение рассказа о сотворении мира наводит на мысль о том, что счет дней (и годов), должен был начинаться либо в воскресенье, с первого дня творения, либо в среду, т. е. с четвертого дня творения, когда были сотворены светила. Учитывая, что и сам Иосиф говорит о дне своего приезда как о воскресенье, можно сделать достаточно уверенный вывод о том, что, хотя Беквит, вслед за Жобер, верно искал 364-дневный солнечный календарь, он выбрал неверную форму. Календарь «Иосифа и Асенет», вероятно, принадлежит к «семейству воскресных» 364-дневных календарей,

как, например, календарь 2-й книги Еноха [Louigié 2014, p. 113], поскольку Иосиф прямо называет воскресенье «днем, в который Бог начал создавать все творения свои» (9.3).

Прежде чем обратиться к идеям В.М. Лурье, необходимо отметить, что поиск «реальной» календарной формы сталкивается с фундаментальной методологической критикой, сформулированной Л. Равид в отношении календаря книги Юбилеев, реконструированного А. Жобер. Ее главный тезис в том, что несмотря на идеологическое стремление авторов текста использовать исключительно солнечный счет, 364-дневный год «научно несостоятелен», поскольку фактическая продолжительность солнечного года составляет 365 и одну четверть дней, а следовательно, такой календарь создает ежегодное расхождение в $1\frac{1}{4}$ дня. Эта накапливающая погрешность в итоге все равно приводит к тому, что литургические праздники неизбежно «блуждают» по сезонам, а значит, использование этого календаря в течение длительного периода невозможно. Проблема решалась бы за счет интеркаляции, дополнительных, вставных дней, «возвращающих» календарь обратно к сезонам, но сам текст Юбилеев не говорит ничего о подобного рода выравнивании. Исходя из этого, Равид делает вывод, что 364-дневный год представляет собой «идеологические временные рамки, которые, по существу, игнорируют реальность» [Ravid 2003, p. 391].

Именно эта мысль позволяет понять реконструкцию, предложенную В.М. Лурье, отталкивающегося в своих суждениях не столько от хронологии текста «Иосифа и Асenet», сколько от его содержания, его природы. Суть «агиографической повести» – мистическая история брака между Богом и Израилем – раскрывается через литургический язык [Louigié 2014, p. 111]. Календарный каркас служит раскрытию мистического содержания романа, а потому поиск реального календаря – это не самоцель, а методологический инструмент. По мнению В.М. Лурье, именно календарь 2-й книги Еноха позволяет совместить сюжет и конкретные дни литургического цикла⁴.

⁴ Во 2-й книге Еноха описаны две системы: солнечная из 10 месяцев (система «врат», 2 Ен 13) и условно «лунно-солнечная» из 12 месяцев (2 Ен 16). В своей реконструкции В.М. Лурье [Louigié 2012, pp. 203–211] опирается на 12-месячную структуру, характерную для 364-дневных солнечных календарей того периода. Год состоит из 364 дней и начинается в воскресенье. Месяцы распределяются так: 1, 3, 4, 5, 6, 7 и 10 – по 30 дней; 8 и 11 – по 31 дню; 2 и 9 – по 35 дней; а 12-й месяц – всего 22 дня. Календарь разбит на вводный 4-дневный период («эпагомену») и четыре квартала по 90 дней каждый. Первый квартал начинается 11.I (день первого вознесения Еноха), а весь цикл завершается 10.I. Месяцы в этой системе не зависят от лунных фаз, что делает календарь, по сути, солнечным.

Очень важно, что и первая и вторая части повести «Иосиф и Асенет» выстроены вокруг сбора урожая, но весь урожай словно бы собирается сразу: пшеница, оливки, виноград – все они появляются по ходу повествования, и эта ситуация кажется не соответствующей природному циклу и служит именно литургической цели – созданию «всецелого» праздника урожая, подобного тому, что описан во 2 Ен. 5:5-7:

И Дерево Жизни на месте том, где почит Господь, когда входит Господь в Рай, и дерево то отменно благовонием своим несказуемым. И другое дерево подле, масличное, точащее елей непрестанно. И всякое дерево благоподобно, и нет там древа бесплодного, и на всем месте том благословение⁵.

Хронологически события первой части происходят между днем летнего солнцестояния (17.IV⁶) и праздником Нового Вина (25.IV⁷), события второй части прямо приурочены ко времени сбора винограда, т. е. опять же празднику Нового Вина. Сюжетно 25.IV – день возвращения Иосифа, день «спасения/преображения Асенет», свадебный пир (с 26.IV по 2.V) – продолжение и завершение праздника Нового Вина.

⁵ Пер. С.С. Аверинцева.

⁶ 2 Ен. 48.2 называет датой летнего солнцестояния 17 сивана (III месяц). В.М. Лурье считает, что выбор именно третьего месяца обусловлен египетским астрономическим и геофизическим контекстом (где солнцестояние в календарях типа Элефантинского выпадало именно на III месяц), но эта дата сохраняется во 2 Ен. ценой отказа от математической симметрии года ради сохранения ритма суббот, а потому для текста «Иосифа и Асенет» В.М. Лурье «исправляет» дату солнцестояния на 17.IV (таммуз), восстанавливая симметрию кварталов и достигая литургической гармонии, что позволяет увидеть приезд Иосифа 18.IV как начало «нового творения» сразу после субботнего солнцестояния [Louié 2014, p. 120].

⁷ В рамках лунно-солнечного календаря даты праздников, связанных с урожаем (Шавуот, праздник Нового Вина, праздник Нового Масла), не фиксированы, так как зависят от начала счета омера (Лев. 23:15-17), служившего предметом споров. Календарь 2 Еноха, будучи фиксированным 364-дневным солнечным календарем, устраняет эту неопределенность. В реконструкции В.М. Лурье, опирающейся на «воскресную» версию такого календаря, праздник Нового Вина жестко закреплен за 25.IV. В иной версии солнечного календаря, например, в Храмовом свитке (11Q19 19:12-14), где год начинается в среду, аналогичный праздник выпадал бы на 3.V.

Реконструкция календаря 2-й книги Еноха В.М. Лурье достаточно убедительна, но она представляет собой идеальную теоретическую модель, требующую слишком большого числа допущений, исправлений текста рукописей, коррекции дат, выбора чтений, соответствующих идее, а для того, чтобы этот календарь стал узнаваем в тексте «Иосифа и Асенет», требуются новые допущения. Но вместе с тем работа В.М. Лурье [Lourié 2014] очень важна. Она показывает, что все элементы текста – от дат до сельскохозяйственных метафор – подчинены единой цели: изображению очищения, преобразования и обретения полноты жизни Асенет, общины Израиля или общины Гелиополя. Вне зависимости от конкретной экзегетической перспективы и от конкретных дат календаря апокриф демонстрирует поразительную идейную и структурную цельность. Если строго следовать букве текста, то мы можем предположить лишь то, что календарь «Иосифа и Асенет» был солнечным, воскресным, для которого важен недельный и вообще семеричный цикл, а потому нам сложно с точностью соотнести его с каким-то из конкретных солнечных календарей, известных из других текстов. И мы не можем говорить о принадлежности авторов «Иосифа и Асенет» и автора 2-й книги Еноха к одной общине, но понимаем, что они принадлежали одной богословской и культурной традиции.

Идея В.М. Лурье о литургической, символической, а не исторической природе календаря – ключевая: когда мы перестаем искать за календарными указаниями реальный прототип и начинаем рассматривать их как часть художественного хронотопа, понимание апокрифа открывается с новой стороны. Такой взгляд напрямую подводит нас к рассмотрению «Иосифа и Асенет» в рамках жанра «символической повести».

Впервые о том, что «Иосиф и Асенет» можно классифицировать как «символическую повесть» заявили Н.В. Брагинская и А.И. Шмаина-Великанова в своем пространном многолетнем исследовании этого жанра [Брагинская, Шмаина-Великанова 2017; Брагинская, Шмаина-Великанова 2018; Брагинская, Шмаина-Великанова 2021]. В их исследовании «символическая повесть» определяется как произведение, основанное на традиционных фольклорно-мифологических образах, переосмысленных для «важных и актуальных идейных, религиозных или социальных задач» [Брагинская, Шмаина-Великанова 2017, с. 108]. Среди признаков, характерных для времени символической повести, называются синкопированность, неравномерность, сочетающая большой временной охват с детальным описанием коротких периодов (одного дня, пяти, восьми, недель), символическим счетом лет и дней (три, семь, восемь, двенадцать), лишенность временного потока

правдоподобия и подчиненность его идее [Брагинская, Шмаина-Великанова 2018, с. 212–213].

Именно это мы видим в апокрифе. Каркас дат в тексте глубоко символичен: точные расчеты служат для выделения коротких периодов (семь дней поста и восьмой день преображения), несущих основную смысловую нагрузку и подробно описанных. Суть происходящего – превращение язычницы в город-убежище и царственный брак, оборачивающийся совершенно новым откровением, выходящим за рамки традиционного иудейского богословия. Это откровение о Спасении, которое достигается не через испугательную катастрофу или казни, а через акт личного покаяния и преображения, где человеческая любовь становится сакральным проводником; о граде-Царстве, в котором найдут прибежище все, кто обратился; о мистическом союзе, объединяющем Бога, Израиль и обращенных язычников [Брагинская, Шмаина-Великанова 2021, с. 160–171]. Все это очень хорошо согласуется с идеями В.М. Лурье о символической природе календаря, о связи с его с праздником Нового Вина как метафоре пира в честь свадьбы Бога и народа Израйля.

Если принять гипотезу Г. Бохака о связи «Иосифа и Асенет» с еврейской храмовой общиной в Гелиополе [Bohak 1996], то рассуждения о календаре в этом тексте могут приобрести еще одно измерение. В современной науке предположение о египетском происхождении апокрифа получает все больше подтверждений [Piotrkowski 2019, pp. 293–322; Seleznev 2022; Брагинская 2005a], а потому «египетский контекст» очень важно принимать во внимание. Еще Р. Беквит, рассуждая о связи апокрифа с египетскими терапевтами, аккуратно предположил, что календарь мог быть не просто «есейским», но «адаптированным», учитывавшим египетские астрономические наблюдения, в частности гелиакический восход Сириуса, служивший точкой отсчета лет для египтян. Беквит полагает, что «утренняя звезда, выросшая на небе» (14.1) – это Венера, провозвестница утра, и считает это событие метафорой [Bekwith 1984, pp. 107–108]. Но на самом деле он может быть прав в том, что календарь «Иосифа и Асенет» действительно учитывает египетскую астрономическую реальность, только в ней «утренняя звезда» – это не Венера, а Сириус.

Сириус, известный как Сопдет в Древнем Египте, звезда в созвездии Гончих Псов – одна из ярчайших звезд на ночном небе. Он почитался как небесное воплощение богини Исиды и, подобно ей, ассоциировался с дарованием жизни, плодородием и обновлением. Ежегодное исчезновение Сириуса на 70 дней и его гелиакический восход (первое появление на утреннем небе перед Солнцем) обычно происходит в конце июля и в древности было

предвестником разлива Нила, завершавшим период «собачьих», изнурительно жарких дней года. Поскольку фактический разлив Нила был непредсказуем и мог довольно значительно варьироваться, именно восход Сириуса служил надежным астрономическим маркером, который использовался для синхронизации египетского лунного календаря с солнечным годом [Holberg 2007, pp. 3–27].

Нил обеспечивал сельскохозяйственный цикл, а потому гелиакический восход Сириуса напрямую связывался с началом Нового года. Однако здесь возникает важная оговорка: египетский гражданский календарь, состоявший из 12 месяцев по 30 дней плюс 5 добавочных дней, что в сумме давало 365 дней, не имел високосных лет, а значит, календарный год был короче астрономического и постоянно смещался относительно гелиакического восхода Сириуса. Совпадение восхода Сириуса и календарного Нового года происходило только один раз в 1460 лет (сотический цикл по юлианскому календарю) [Belmonte, Lull 2023, p. 313]. Хотя египетский гражданский календарь «блуждал» относительно тропического года, традиция связывать начало года с Сириусом оставалась очень устойчивой. Так, 7 марта 238 г. до н. э., на 9-й год своего царствования Птолемей III Эвергет издал декрет, известный ныне как «Канопский». В нем отражена попытка ввести високосный день для синхронизации календаря с солнечным годом и остановить «дрейф» сезонов, связав начало года именно с восходом Сириуса [Belmonte, Lull 2023, p. 351]⁸.

Соотношение годов и гелиакических восхождений Сириуса оставалось важным еще очень долго. Римский автор Цензорин в 283 г. н. э. в трактате «О дне рождения» XXI⁹ подтвердил, что гелиакический восход Сириуса и первый день месяца Тот, который был Новым годом Египта, совпали в 139 г. н. э. [Belmonte, Lull 2023, p. 369; Grafton, Swerdlow 1985]¹⁰, т. е. в 139 г. «новый год» пришелся на 19–20 июля. Зная, что египетский календарь «отставал» от гели-

⁸ Полный иероглифический текст декрета и версии перевода см.: Budge E.A.W. The decrees of Memphis and Canopus. Vol. 3. N.Y.: H. Frowde; L.: K. Paul, 1904.

⁹ Цензорин. Книга о дне рождения / пер. и коммент. В.Л. Цымбурского // Вестник древней истории. 1986. № 2 (177). С. 221–237; № 3 (178). С. 224–237.

¹⁰ Египетский календарь был «зафиксирован», т. е. привязан к сезонам в Александрийском календаре, введенном в Египте римлянами в правление Августа. Месяц Тот стал связан с концом августа-началом сентября. Для того чтобы Александрийский календарь совпал с гелиакическим восходом, должен был пройти полный сотический цикл (1460 лет) с момента их предыдущего совпадения (ок. 1320–1314 гг. до н. э.).

акического восхода Сириуса на 1 день за 4 года, мы можем понять, что в середине II в. (условно к 150 г. до н. э.) египетский Новый год сдвинулся от восхода Сириуса примерно на 72 дня и приходился на конец сентября – начало октября (что соответствовало концу еврейского месяца Элуля – началу месяца Тишрей, т. е. еврейскому Новому году).

Какое отношение эта астрономическая и календарная реальность имеет к тексту «Иосифа и Асенет»?

Вне зависимости от того, разделяем мы или нет теорию о происхождении «Иосифа и Асенет» из еврейской египетской общины Онии IV в Гелиополе, невозможно отрицать значение египетского контекста в хронотопе апокрифа. В первой части апокрифа Иосиф – единственный иудей-монотеист в языческом Египте и весь сюжет этой части построен как «целенаправленное изображение превращения башни Асенет, т. е. египетского храма Нейт – в храм иудейского Бога» [Брагинская 2005б, с. 86]. Автор, по всей видимости, намеренно обходит наиболее значимые праздники еврейской традиции периода Второго Храма, перечисленные в Пятикнижии, тем самым отделяя Иосифа от господствующего танахического контекста. Но вместо того чтобы полностью исключить традиционное религиозное измерение времени, автор выстраивает реальность из дат, которые имеют значение только в рамках альтернативной литургической традиции. Это подчеркивает уникальный статус Иосифа как «сына Божьего», чья жизнь управляется особым сакральным ритмом. Сам по себе этот иудейский календарный слой остается внутренне замкнутым и на первый взгляд никак не связанным с египетским пространством, в котором разворачивается действие. Но на самом деле автор создает «двойной хронотоп»: вводит второй, египетский временной пласт – связь событий с гелиакическим восходом Сириуса. Маркеры этого временного пласта – жаркие дни (3.1), сопровождающие жатву, ночные молитвы Асенет и, самое важное, – упоминание появления утренней звезды (14.1-3).

Из сцены, следующей за мучительными днями раскаяния Асенет, ясно, что на небе происходит что-то необычное, не просто восход Венеры, явление достаточно рядовое, а что-то, чего напряженно ждали, что-то сменяющее темное время ночей поста и молитвы, что-то, после чего жара дней не будет такой утомительной – символическая и идейная нагрузка этого сюжета говорит именно о Сириусе/Сопдет, свет которого «раскалывает» небо, становится космическим знамением обновления и спасения для египтян, напрямую связанным со следующим преображением и обновлением Асенет. И так же, как за восходом Сириуса следует восход Солнца, к Асенет приходит Иосиф, образом которого в повести и служит солнце.

Астрономические явления служат символом и ключом к пониманию земных, а физические – метафизических.

Временной пласт апокрифа изумителен. Мы видим две реальности. Первая – иудейская, полемизирующая с официальным иерусалимским культом. Она опирается на альтернативную литургическую традицию, в которой время отсчитывается от дня Творения, а сюжет вписывается в особый сакральный цикл, характерный для «енохической» литературы. Вторая – египетская, соответствующая пространству произведения и, видимо, пространству общины, его породившей. И эти две хронологические реальности объединяются в одну, как сами Иосиф и Асенет становятся единым целым после преображения Асенет.

Автор выстраивает в повести двойную временную перспективу, накладывая сакральный ритм на природный цикл Египта. Если, опираясь на данные Цензорина, принять, что в середине II в. до н. э. гражданский египетский Новый год (1 Тота) из-за календарного дрейфа сместился на конец сентября, то он отставал от реального восхода Сириуса более чем на два месяца. Автор текста не мог игнорировать этот разрыв: пока официальный календарь «запаздывал», фактическое обновление природы – восход «утренней звезды» (Сириуса) и разлив Нила – происходили в четвертом месяце иудейского литургического года, именно тогда, когда происходит действие повести. В момент покаяния Асенет сакральное время «исправляет» человеческое: явление ангела и преображение героини синхронизируются с истинным астрономическим обновлением космоса. Таким образом, личное спасение вписывается в вечный литургический цикл, который побеждает несовершенство «блуждающего» гражданского календаря.

В заключение можно сказать, что анализ календарной системы «Иосифа и Асенет» доказывает методологическую ошибочность поиска за ней реально действующего исторического прототипа. Календарь повести – это идеальная богословская модель, которая сознательно игнорирует астрономическую реальность. Во-первых, использование 364-дневного солнечного года, характерного для «воскресного» календаря 2-й книги Еноха, создает ежегодное расхождение с тропическим годом в 1,25 суток. Без системы вставных дней такой календарь неизбежно «блуждает» по сезонам, превращаясь в чисто идеологические временные рамки, нужные автору лишь для фиксации сакральных дат. Во-вторых, автор выстраивает искусственный ландшафт «всецелого праздника», описывая одновременное созревание пшеницы, оливок и винограда. Это аграрное «чудо» невозможно в природе в описанных в тексте масштабах, но необходимо как богословский код, отсылающий к образу райского сада и литургической полноте праздника Нового Вина.

Календарные указания в апокрифе – не хронологический инструмент, а средство синхронизации личного спасения Асенет с вечным ритмом Творения. Автор намеренно противопоставляет этот неизменный сакральный цикл «дрейфующему» и несовершенному гражданскому календарю Египта, который ко II–I вв. до н. э. значительно отставал от реального восхода Сириуса. В точке преображения Асенет две реальности объединяются: «идеальное» время повести исправляет земное, превращая астрономическое обновление космоса в сотериологический триумф.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 25-18-00922, <https://rscf.ru/project/25-18-00922/>

Я искренне благодарю Сергея Давидоглу, ученого, который задает правильные вопросы, а также участников семинара «Circa Annum Domini: словесность на рубеже эр» за терпеливые и вдумчивые обсуждения материалов статьи.

Acknowledgements

The research was supported by a grant from the Russian Science Foundation (Project No. 25-18-00922), <https://rscf.ru/project/25-18-00922/>

I would like to express my sincere gratitude to Sergei Davidoglu, a scholar who asks the right questions, as well as to the participants of the seminar «Circa Annum Domini: Literature at the Turn of the Era», for their patient and thoughtful discussions of the materials of this article.

Литература

- Брагинская, Шмаина-Великанова 2017 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 1 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI: Материалы чтений, посвященных памяти проф. Иосифа Моисеевича Тронского, 26–28 июня 2017 г. СПб.: Наука. 2017. С. 108–134.
- Брагинская, Шмаина-Великанова 2018 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 2 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 18–20 июня 2018 г. СПб.: Наука. 2018. С. 211–239.
- Брагинская, Шмаина-Великанова 2021 – Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Символическая повесть. Ч. 3 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXV: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 21–23 июня 2021 г. СПб.: ИЛИ РАН, 2021. С. 149–176.

- Брагинская 2005а – *Брагинская Н.В.* Полемика вокруг храма Онии и исправление пророчества: Исайя, 19:18 // Индоевропейское языкознание и классическая филология – IX: Материалы чтений, посвященные памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского (20–22 июня 2005 г.) / отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2005. С. 32–38.
- Брагинская 2005б – *Брагинская Н.В.* «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа // Вестник древней истории. 2005. № 3 (254). С. 73–96
- Михайлова 2007 – *Михайлова Т.А.* Проблема датировки ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенеф» // *Antiquitas Iuventae*: Сб. науч. трудов студентов и аспирантов /под ред. Е.В. Смыкова, А.В. Мосолкина. Саратов: Наука, 2007. С. 241–250.
- Beckwith 1984 – *Beckwith R.T.* The Solar calendar of Joseph and Asenath: A suggestion // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 1984. Iss. 15. P. 90–111.
- Belmonte-Lull 2023 – *Belmonte J.A., Lull J.* Astronomy of Ancient Egypt. A cultural perspective. Cham: Springer Nature, 2023. 588 p. (Historical & Cultural Astronomy)
- Bohak 1996 – *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996. 160 p. (Early Judaism and its Literature; vol. 10)
- Broshi 1992 – *Broshi M.* Anti-Qumranic polemics in the Talmud // *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* (Madrid 18–21 March, 1991). Vol. 2. Leiden: E.J. Brill 1992. P. 589–600.
- Grafton, Swerdlow 1985 – *Grafton A., Swerdlow N.* Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others // *Classical Quarterly*. 1985. Vol. 35. No. 2. P. 454–465.
- Holberg 2007 – *Holberg J.B.* Sirius. Brightest diamond in the night sky. N.Y.: Springer, 2007. 250 p. (Springer Praxis Books)
- Jaubert 1953 – *Jaubert A.* Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques // *Vetus Testamentum*. 1953. Vol. 3. No. 3. P. 250–264.
- Lourié 2012 – *Lourié B.* Calendrical elements in 2 Enoch // *New perspectives of 2 Enoch: no longer Slavonic only* / ed. By G. Boccaccin, A. Orlov, J. Zurawski. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 191–219. (*Studia Judaeoslavica*: vol. 4)
- Lourié 2014 – *Lourié B.* The Liturgical calendar in the Joseph and Aseneth // *Men and women in the early Christian centuries* / ed. by W. Mayer, I.J. Elmer. Strathfield: St. Pauls Publications, 2014. P. 111–134.
- Moor 2023 – *Moore N.J.* Heaven and temple in the Second Temple period: A taxonomy // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 2023. Vol. 33 No. 1. P. 75–93.
- Philonenko 1968 – *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. Introduction texte critique traduction et notes. Leiden: E.J. Brill, 1968. 265 p. (*Studia post-biblica*; vol. 13)
- Piotrkowski 2019 – *Piotrkowski M.M.* Priests in exile: The history of the Temple of Onias and its community in the Hellenistic period. Berlin; Boston: Walter de Gruyter. 2019. 543 p.

- Ravid 2003 – Ravid L. The Book of Jubilees and its calendar: A reexamination // Dead Sea Discoveries. 2003. Vol. 10. No. 3. P. 371–394.
- Seleznev 2022 – Seleznev M. Πόλις ασεδεκ in Isaiah 19:18: a translator's wordplay or the actual Jewish name for “Leontopolis”? // Journal of Septuagint and Cognate Studies. 2022. Vol. 55. P. 155–164.
- Stern 2001 – Stern S. Calendar and community. A history of the Jewish calendar second century BCE – tenth century CE. Oxford: Oxford University Press, 2001. 306 p.
- Suski 2022 – Suski B.A. Bibliografia do apokryfu “Józef i Asenet” // Vox Patrum. 2022. Vol. 82. P. 349–374.

References

- Beckwith, R.T. (1984), “The Solar calendar of Joseph and Asenath: A suggestion”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, iss. 15, pp. 90–111.
- Belmonte, J.A. and Lull, J. (2023), *Astronomy of Ancient Egypt. A cultural perspective*, Nature, Cham, Switzerland.
- Bohak, G. (1996), *Joseph and Asenath and the Jewish Temple at Heliopolis*, Society of Biblical Literature, Atlanta, USA. (*Early Judaism and its Literature*; vol. 10)
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A. I. (2017), “Symbolic tale. Part 1”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXI: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 26–28 iyunya 2017*, [Indo-European linguistics and classical philology – XXI. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 26–28, 2017], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 108–134.
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A.I. (2018), “Symbolic tale. Part 2”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXII: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 18–20 iyunya 2018*, [Indo-European linguistics and classical philology – XXII. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 18–20, 2018], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 211–239.
- Braginskaya, N. V. and Shmaina-Velikanova, A. I., (2021), “Symbolic tale. Part 3”, in *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XXV: Materialy chtenij, posvyashchennyh pamyati prof. Iosifa Moiseevicha Tronskogo, 21–23 iyunya 2021* [Indo-European linguistics and classical philology – XXV. Proceedings of the Conference in Memory of Professor Joseph Moiseevich Tronsky, June 21–23, 2018], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 149–176.
- Braginskaya, N.V. (2005), “The polemic around the Temple of Onias and the correction of prophecy: Isaiah 19:18”, in Kazanskii, N.N., ed., *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya – IX: Materialy chtenii, posvyashchennye pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo (20–22 iyunya 2005 g.)*

- [Indo-European linguistics and classical philology – IX. Proceedings of the 9th Conference in memory of professor Joseph M. Tronsky (June 20–22, 2005], Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 32–38.
- Braginskaya, N.V., (2005), “Iosif i Asenet: ‘midrash’ do midrasa i ‘roman’ do romana”, [“Joseph and Aseneth”: A “Midrash” before the Midrash and a “Novel” before the Novel. Part 1”], in *Vestnik drevnei istorii*, vol. 254, no. 3, pp. 73–96.
- Broshi, M. (1992), “Anti-Qumranic polemics in the Talmud”, in *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid 18–21 March, 1991)*, vol. 2, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, pp. 589–600.
- Grafton, A. and Swerdlow, N. (1985), “Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others”, in *Classical Quarterly*, vol. 35, no. 2, pp. 454–465.
- Holberg, J.B. (2007), *Sirius. Brightest diamond in the night sky*, Springer, New York, USA. (*Springer Praxis Books*)
- Jaubert, A. (1953), “Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques”, *Vetus Testamentum*, vol. 3, no. 3, pp. 250–264.
- Lourie, B., (2014), “The Liturgical calendar in the Joseph and Aseneth”, in Mayer, W. and Elmer I.J., eds., *Men and Women in the early Christian centuries*, St. Pauls Publications, Strathfield, Australia, pp. 111–134.
- Lourie, B. (2012), “Calendrical elements in 2 Enoch”, in Boccaccini, G., Orlov, A. and Zurawski, J.A., eds., *New perspectives of 2 Enoch: No longer Slavonic only*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA, pp. 191–219. (*Studia Judaeoslavica*; iss.4)
- Mikhailova, T.A. (2007), “The problem of dating the Old Testament Apocryphon ‘Joseph and Aseneth’”, in Smykova, E.V. and Mosolkina, A.V., eds., *Antiquitas Iuventae: Sbornik nauchnykh trudov studentov i aspirantov* [Antiquitas Iuventae: Collected scientific works scientific works], Nauka, Saratov, Russia, pp. 241–250.
- Moore, N.J. (2023), “Heaven and temple in the Second Temple period: A taxonomy”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 33, no. 1, pp. 75–93.
- Philonenko, M., (1968), *Joseph et Aseneth. Introduction texte critique traduction et notes*, E.J. Brill, Leiden, Netherlands.
- Piotrkowski, M.M., (2019), *Priests in exile: The history of the Temple of Onias and its community in the Hellenistic period*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA.
- Ravid, L. (2003), “The Book of Jubilees and its calendar: A reexamination”, *Dead Sea Discoveries*, vol. 10, no. 3, pp. 371–394.
- Seleznev, M. (2022), “Πόλις ασεδεκ in Isaiah 19:18: a translator’s wordplay or the actual Jewish name for ‘Leontopolis’?”, *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, vol. 55, pp. 155–164.
- Stern, S. (2001), *Calendar and community. A history of the Jewish calendar second century BCE – tenth century CE*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Suski, B.A. (2022), “Bibliografia do apokryfu ‘Józef i Asenet [Bibliography to the Apocrypha ‘Joseph and Aseneth’]”, *Vox Patrum*, vol. 82, pp. 349–374.

Информация об авторе

Светлана В. Бабкина, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Московский центр непрерывного математического образования, Москва, Россия; 119002, Россия, Москва, Большой Власьевский пер., д. 11; *ocean_blue@mail.ru*

Information about the author:

Svetlana V. Babkina, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

Moscow Center for Continuous Mathematical Education, Moscow, Russia; 11 Bolshoy Vlasievsky Lane, Moscow, 119002, Russia; *ocean_blue@mail.ru*