

*На правах рукописи*

**Михайлова Татьяна Александровна**

**СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ “ИОСИФА И  
АСЕНЕФ” И “КНИГИ ИУДИФИ”: ПРОБЛЕМА ЛИТЕРАТУРНОЙ  
ЗАВИСИМОСТИ И ИДЕЙНОЙ ПОЛЕМИКИ**

Специальность 10.02.14 –  
Классическая филология, византийская и новогреческая филология

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук

Москва – 2011

Работа выполнена в Институте высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского Российского государственного гуманитарного университета.

Научный руководитель: доктор исторических наук  
**Брагинская Нина Владимировна**  
Институт восточных культур и античности  
Российского государственного  
гуманитарного университета

Официальные оппоненты: доктор исторических наук  
**Ковельман Аркадий Бенционович**  
Институт стран Азии и Африки  
Московского государственного  
университета им. М.В. Ломоносова

кандидат филологических наук  
**Десницкий Андрей Сергеевич**  
Институт востоковедения Российской  
академии наук

Ведущая организация: Институт всеобщей истории Российской  
академии наук

Защита состоится «\_\_» \_\_\_\_\_ 2011 г. в \_\_ часов на заседании  
диссертационного совета Д 501.001.82 при Московском  
государственном университете имени М.В. Ломоносова по адресу:

119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, МГУ, 1 учебный корпус,  
филологический факультет.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке  
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Автореферат разослан «\_\_» \_\_\_\_\_ 2010 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат филологических наук  
доцент

О.М. Савельева

Эпоха эллинизма породила одно из самых необычных произведений античной – в широком смысле – литературы. Более чем через две тысячи лет остается не вполне ясным его место в историческом и в литературном процессе. «Повесть об Иосифе и Асенеф», или просто «Иосиф и Асенеф»<sup>1</sup>, стоит на пересечении нескольких культур и содержит в себе множество пластов, из которых любой интересен для интерпретации.

Этот текст создан в иудейской среде, на греческом языке, на территории Египта. Написан он так, как впоследствии будут писать агадические мидраши, и одновременно содержит черты, свойственные античному роману. Рассказывает он о временах патриархов, но вместе с тем, по-видимому, подразумевает события более близкие и актуальные и неожиданно вносит в иудейский контекст символы, которые кажутся явно христианскими.

Принимая во внимание весь диапазон возможных подходов, мы предлагаем свою версию «развития событий», предлагаем понять задачу автора повести через сравнение ее с другим произведением, более изученным, хотя не менее загадочным, а именно «Книгой Иудифи». Таким образом, наша работа посвящена сравнительному изучению двух иудейских сочинений эллинистического периода.

### **Степень изученности**

«Книга Иудифи» в настоящее время датируется преимущественно эпохой Маккавейского восстания. Что же касается датировки «Иосифа и Асенеф», то здесь консенсус в такой мере не установился. Обзор научных работ последнего времени показывает, что до сих пор не найдено доказательств, настолько убедительных, чтобы в научном сообществе сложилось, наконец, определенное устойчивое мнение. Рамки предположительной датировки все еще очень широки,

---

<sup>1</sup> В дальнейшем в работе будет использоваться сокращенное название «Иосиф и Асенеф», со склонением по женскому роду как «повесть».

соответственно, не определен исторический контекст возникновения повести (II в. до н.э. – II в. н.э.).

Исторические судьбы этих двух сочинений оказались различны. «Книга Иудифи» вошла в Греческую Библию и уже на ранних этапах получила высокий статус части Священного Писания. По сей день она входит в Библию католиков на правах так называемой «деветероканонической» книги и в Православную Библию в числе «неканонических»<sup>2</sup>. «Иосиф и Асенеф», хотя и была сохранена христианской традицией и даже включалась в кодексы библейских, или священных книг в армянской средневековой письменности, осталась внебиблейской книгой, которую разные христианские традиции именуют «псевдоэпиграфом» или «апокрифом».

Такая ситуация, естественно, сказалась на истории изучения этих двух книг. Как часть Библии «Иудифь» широко известна в европейской культуре и искусстве, и соответственно никогда не выпадала совершенно из сферы монастырского или университетского богословия, а затем и библеистики как таковой. Популярность «Иосифа и Асенеф» в культуре европейцев временами была значительна (в ранневизантийский период на Востоке, затем, в X–XV вв. в Западной Европе)<sup>3</sup>, что же касается внимания ученых, то книга удостоилась его относительно

---

<sup>2</sup> О том, почему «Книга Иудифи» на языке оригинала не вошла в иудейский канон существует много предположений. Иногда предлагается считать причиной чрезмерную «эмансипированность» героини (*Craven T. Artistry and Faith in the Book of Judith. Scholars Press. Chico, California, 1983. P. 117–118*), обращение аммонитянина Ахиора (*Enslin M. The Book of Judith. Leiden: Brill, 1972. P. 24–25*), нелепости и анахронизмы с точки зрения «правильной» истории (*Moore C.A. Why wasn't the Book of Judith Included in the Hebrew Bible? // «No One Spoke Ill of Her»: essays on Judith / ed. by J.C. VanderKam. Atlanta, 1992. P. 61–71*). Мы рассматриваем этот текст как одно из произведений литературы Второго Храма и в этом отношении в одном ряду с другими произведениями эллинистического иудаизма.

<sup>3</sup> Об истории рецепции «Иосифа и Асенеф» см., например, *Burchard C. Der jüdische Aseneth-Roman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II.20.1. 1987. P. 543–667*.

недавно, в самом конце XIX в. текст был впервые издан научным образом.

В нашей работе канонический статус сравниваемых текстов не имеет решающего значения. Мы рассматриваем их как «повести», то есть сочинения, имеющие ряд жанровых сходств, и сравнимые по объему. Что особенно важно, они возникли примерно в один и тот же исторический период, и, по нашему мнению, как реакция на одни и те же события: гонения, осквернение храма и его восстановление. Отнесение же одной из этих книг к числу библейских, а другой – к апокрифам или псевдоэпиграфам – это события значительно более позднего времени, чем то, которое нас интересует. Предметом исследования является сам момент возникновения произведений и их взаимоотношения друг с другом. В дальнейшем будет использоваться термин «повесть» для обоих текстов как наиболее нейтральный и термин «апокриф» для «Иосифа и Асенеф» без подчеркивания различия в статусах этих двух сочинений.

**Актуальность и новизна** проведенного исследования обусловлена обращением к группе проблем, имеющих как фундаментальное, так и практическое значение. В первую очередь это теоретическая проблема выявления межтекстовых отношений, описания и классификации выявленных пересечений.

Относительно новым для отечественной классической филологии и библеистики является при этом анализ в терминах теории интертекста.

Исследований «Иосифа и Асенеф» в отечественной науке почти нет (в сравнении с европейской и американской), а сравнение «Иосифа и Асенеф» с «Книгой Иудифи» на всех уровнях не проводилось и в мировой науке.

Особенностью работы является то, что впервые для решения проблемы привлекается именно сравнительно-сопоставительный метод, не применявшийся ранее для данных текстов систематически и

последовательно на всех уровнях. В разное время разными исследователями уже использовался сравнительный метод для изучения «Иосифа и Асенеф». Так, с точки зрения мистериальных практик этот текст сопоставлялся, например, с романом Апулея «Золотой осел»<sup>4</sup>. Совершенно с иных позиций, а именно, проблемы состояния текста и соотношения его версий – «Иосиф и Асенеф» сравнивался, например, с папирусами Ахилла Татия<sup>5</sup>. При сопоставлении повести с жанром «переписанной Библии» (*rewritten Bible*), в качестве образца жанра приводится, например, Книга Юбилеев<sup>6</sup>. Наконец, филологи-классики неоднократно указывали и на сходства «Иосифа и Асенеф» с античным романом<sup>7</sup>.

В исследованиях подобного рода можно встретить и отдельные сравнения с «Книгой Иудифи». В том или ином аспекте они уже проводились ранее, но никогда не становились основной целью. Кроме того, основой для сравнений были в первую очередь жанровые сходства, и исследователи ограничивались заключениями общего характера относительно тематических и жанровых подобий, без каких-либо исторических выводов и заключений о непосредственной связи между текстами. Так, например, Р. Перво, анализируя в своей статье женские образы в иудейской и греческой литературе, ставит рядом Асенеф и Иудифь, а также Сусанну, Руфь, Есфирь в сравнении, например, с Хариклией из романа Гелиодора и Мелитой Ахилла Татия. Подчеркивая

---

<sup>4</sup> Burchard C. Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zur Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. Tübingen: Mohr, 1970. P.59–86.

<sup>5</sup> Thomas C.M. Stories Without Texts and Without Authors: The Problem of Fluidity in Ancient Novelistic Texts and Early Christian Literature // Ancient Fiction and Early Christian Literature. Society of Biblical Literature. 1998. P. 273–291.

<sup>6</sup> Docherty S. Joseph and Aseneth: Rewritten Bible or Narrative Expansion? // Journal for the Study of Judaism. 2004, Vol. 35 Issue 1. P. 27–48.

<sup>7</sup> См., например, West S. Joseph and Aseneth: a Neglected Greek Romance // The Classical Quarterly 24, 1974; Брагинская Н.В. Что если «Иосиф и Асенеф» первый греческий любовный роман? // Балканские чтения 7. В поисках ориентального на Балканах: от античности до современности. М., 2003. С. 34–41. Ahearny-Kroll P. Joseph and Aseneth and Jewish identity in Greco-Roman Egypt. Chicago. Illinois. 2005.

самостоятельность и независимость этих героинь, автор заканчивает общей фразой о том, что «эти иудейские новеллы описывают то, к чему, как я предполагаю, многие женщины действительно стремились»<sup>8</sup>. «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи» встречались вместе в общих обзорах апокрифов и псевдоэпиграфов, но никогда не сближались настолько, чтобы их сравнение стало темой специального исследования. Таким образом, в диссертации проблема непосредственного «контакта текстов», то есть автора одного текста с текстом другого, ставится впервые.

В работе предпринимается также попытка обосновать раннюю датировку «Иосифа и Асенеф» – серединой-второй половиной II в. до н.э. – именно с помощью сравнительного анализа этого текста с «Книгой Иудифи» и определить хронологический порядок возникновения сочинений.

**Методологическую базу** исследования составляет метод сравнительно-сопоставительного анализа текстов. Под этим мы понимаем такой анализ, при котором рассматриваются общие черты произведений, однако подчеркиваются и различия; выделяется некий «пункт сравнения» и изучается его более общий фон, и, возможно, альтернативная реализация в текстах. При обобщении результатов проведенного сравнения мы прибегаем также к приемам и терминам, заимствованным из современной теории текста, а именно из теории интертекста. Обоснованию возможности использования теории интертекста и вопросу о границах ее применимости в библеистике и классической филологии посвящен методологический раздел первой главы.

---

<sup>8</sup> *Pervo R. Aseneth and Her Sisters. Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels. // «Women Like This». New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World. Early Judaism and Its Literature 12; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991. P. 160.*

**Объектом исследования** являются повесть «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи», изученные с точки зрения общности их исторического фона, глубинных мифологических структур, лексических параллелей и др. Классификация этих параллелей и межтекстовых пересечений между произведениями, вероятность прямого знакомства одного автора с сочинением другого и уточнение датировок обоих текстов являются **предметом исследования** в данной работе.

**Целью исследования** является «контекстуализация» повести «Иосиф и Асенеф», то есть уточнение датировки текста и среды его возникновения. Это позволит нам лучше понять события, происходившие в Иудее и диаспоре в период так называемого «осквернения Храма» (168–164), а также ближайшие годы после его очищения. Дополнительной целью может считаться обоснование применимости современной теории текста к сочинениям эллинистического периода.

Поставленные цели требуют решения ряда **задач**:

- Выявление параллелей между повестью «Иосиф и Асенеф» и «Книгой Иудифи».
- Описание текстовых взаимоотношений с помощью терминов теории интертекста и обоснование правомерности такого методологического подхода
- Классификация параллелей как типологических, связанных с общей культурной традицией, и уникальных или специфических интертекстуальных отношений, подразумевающих «знакомство текстов».
- Анализ параллелей, связывающих именно «Книгу Иудифи» и «Иосифа и Асенеф» с точки зрения последовательности заимствования, то есть определение прототекста и метатекста.
- Уточнение датировок «Иосифа и Асенеф» и «Книги Иудифи».



**Практическая значимость** работы определяется тем, что ее выводы и результаты могут привлекаться при разработке курсов лекций, спецкурсов и спецсеминаров по эллинистической истории, античной и иудео-эллинистической литературе, а также могут учитываться при составлении и подготовке комментированных изданий и переводов «Иосифа и Асенеф» и «Книги Иудифи».

**Общие положения, выносимые на защиту:**

- Сравнительно-сопоставительный анализ повестей «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи» дает целый ряд параллелей разного характера, свидетельствующих не только о единстве традиций и типологическом совпадении мифологем, но также и о большой вероятности непосредственного знакомства автора «Иосифа и Асенеф» с «Книгой Иудифи».
- Выявленные параллели между повестями имеют различные источники происхождения. Часть сходств объясняется совпадением архетипических моделей. Другая группа пересечений носит характер аллюзий, рассчитанных на узнавание читателем. Поскольку в связи с существованием множества промежуточных типов введение четких и однозначных критериев не всегда возможно, для каждой обнаруженной параллели требуется отдельное рассмотрение.
- Параллели между «Книгой Иудифи» и «Иосифом и Асенеф» оказываются не бессистемными, но обнаруживают в целом сложную систему отражений, симметрий и перевернутых симметрий на уровне сюжета, персонажа, на идейном и образном уровнях.
- Характер этих отражений показывает, что прототекстом является «Книга Иудифи», тогда как «Иосиф и Асенеф» представляет собою метатекст – нарративный «ответ» на высказывание прототекста.

- Полемическое «возражение» автора «Иосифа и Асенеф» автору «Книги Иудифи» связано с историческим контекстом Иудеи времени Маккавейского восстания и египетской диаспоры этой же или немного более поздней эпохи, предположительно диаспоры в Земле Онии.
- Для датировки «Иосифа и Асенеф» предлагаются временные рамки между 160 г. до н.э. и концом I в. до н.э., а для первой части, возможно, между 160 и 145 гг.
- Появление «Книги Иудифи», на которую ориентировался автор «Иосифа и Асенеф», датируется ок. 164/3–162/1 гг. до н.э. Таким образом, установление взаимоотношений текстов влияет на датировку каждого из них.

### **Структура работы**

Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, приложения, посвященного истории возникновения храма Онии IV, библиографического списка и списка сокращений.

**Апробация диссертации.** Основные положения работы были представлены в виде докладов и сообщений на ежегодно проводящейся Институтом лингвистических исследований РАН конференции «Индоевропейское языкознание и классическая филология» (Санкт-Петербург) в 2008 и 2010 гг. Отдельные части исследования обсуждались на проводимой Саратовским государственным университетом студенческо-аспирантской конференции «Новый век: история глазами молодых» (Саратов) в 2006 и 2007 гг.; на конференциях «Ломоносов 2006» и «Ломоносов 2008», проводимой филологическим факультетом Московского государственного университета в 2006 и 2008 гг. (Москва); на четырнадцатой ежегодной международной конференции по иудаике «Сефер», проводившейся в 2007 г. (Москва) и на международной конференции, посвященной античному роману, «ICAN

IV (INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE ANCIENT NOVEL): Crossroads in the Ancient Novel: Spaces, Frontiers, Intersections» в 2008 г. (Лиссабон); на научном семинаре, проводимом Институтом высших гуманитарных исследований им Е.М. Мелетинского в Российском государственном гуманитарном университете в 2010 г. (Москва).

### Содержание работы

Во введении очерчивается круг проблем, обсуждаемых в диссертации, обосновывается актуальность темы, формулируются объект и предмет исследования, его цели и задачи, научная новизна работы, характеризуется степень изученности проблемы.

Гл. 1 «Проблемы изучения *“Иосифа и Асенеф”* и *“Книги Иудифи”*». В первом разделе главы разбираются основные проблемы, связанные с изучением «Иосифа и Асенеф». Поскольку в последние пятнадцать лет к этой повести возник необыкновенный интерес, мы в большей мере уделяем внимание научной литературе, посвященной именно «Иосифу и Асенеф».

В разное время учеными предлагались различные гипотезы относительно возникновения данного сочинения. Оно считалось христианским, и хотя в настоящее время преобладает мнение о его иудейском происхождении, тем не менее, близость некоторых его черт христианским идеям и выражениям продолжает волновать исследователей<sup>9</sup>. Несмотря на появление отдельных «маргинальных» работ, к настоящему моменту считается установленным, что повесть «Иосиф и Асенеф» была написана в египетской диаспоре иудеями

---

<sup>9</sup> Например, *Kraemer R. S. When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered. Oxford: Oxford University Press, 1998; Bolyki J. «Never Repay Evil with Evil»: Ethical Interaction between the Joseph Story, the Novel «Joseph and Aseneth», the New Testament and the Apocryphal Acts. // Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst, ed. Florentino Garcia Martinez and Gerard P. Luttikhuisen. Leiden: Brill, 2003. P. 41–53.*

примерно в период со второй половины II в. до н.э. по начало II в. н.э. В основном такая точка зрения сложилась благодаря трудам Кристофа Бурхарда, посвятившего множество работ исследованиям «Иосифа и Асенеф», а также выпустившего критическое издание этого текста, содержащее реконструированную ученым пространную редакцию повести<sup>10</sup>.

Рукописная традиция «Иосифа и Асенеф» чрезвычайно сложна и богата. В ситуации, когда разные рукописи и древние версии содержат тексты разной подробности и длины, в науке сложилось два «лагеря» сторонников: *пространной редакции К. Бурхарда*, как более близкой к оригиналу, и тех, кто считает первичной *краткую редакцию*, восстановленную *М. Филоненко* по другой группе рукописей (1.2.2.).

В споре о *языке оригинала* (1.3) повести мы присоединяемся к большинству, полагающему, что данный текст написан исходно на греческом языке, что не исключает бытования в прошлом устной или письменной семитской традиции о женитьбе Иосифа на Асенеф.

В споре о *жанровой принадлежности* (1.4) повести мы приходим к выводу, что это сложное произведение может быть встроено в разные жанровые рамки в зависимости от перспективы его рассмотрения как мидарша, как античного романа, как апокалипсиса, как «переписанной/распространенной» Библии и т.д. и не встраивается вполне ни в один ряд, потому что обладает целым рядом уникальных черт, которые отличают его ото всех названных категорий.

Наиболее важной остается для нас проблема *датировки повести* (1.5). После установления К. Бурхардом приблизительных временных рамок сдвиг в этом направлении был намечен благодаря *гипотезе*

---

<sup>10</sup> *Burchard C. Joseph and Aseneth kritisch herausgegeben mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. Leiden. 2003 (Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece 5).*

Г.Бохака (1.5.1)<sup>11</sup>. Средой, в которую ученый поместил автора «Иосифа и Асенеф», стала иудейская община в Египте, созданная вокруг храма, устроенного сыном законного иудейского первосвященника Онии III Онией IV, бежавшим от гонений Антиоха Эпифана (168/7–164). В таком случае датировка повести может быть передвинута как к самой ранней границе к середине II в. до н.э. Однако такая гипотеза, как слишком «революционная», не получила широкого признания в научных кругах. Эта точка зрения получила поддержку и развитие в отечественной науке (1.5.2), в исследованиях участников семинара в РГГУ<sup>12</sup>.

*Проблемы историчности и датировки (2.2)* остаются актуальными и для «Книги Иудифи». Несмотря на существование в научной среде относительного консенсуса, датировка «Иудифи» до сих пор растянута в пределах так называемого «Хасмонеийского периода» (прим. 60-е гг. II в. до н.э. – 70-е гг. I в. н.э.) и не пересматривается, хотя основания для относительного согласия не слишком прочны. В повести достаточно много примет эллинистического времени, но распространенное привязывание к эпохе Маккавеев основано на символическом истолковании содержания повести: она говорит о страшной угрозе Иудее и ее религии и о героической победе над врагом слабых и беспомощных, но верных Богу. Этот пафос небезосновательно связывают с Маккавейским восстанием, коль скоро речь идет об эллинистическом периоде.

---

<sup>11</sup> Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple at Heliopolis. Diss. Princeton University Press, Princeton (N.J.). 1994.

<sup>12</sup> См. например, Брагинская Н.В. «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа. Вестник Древней Истории. 2005. №3. С. 73–96. Она же «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа (Часть 2). Вестник древней истории. 2007. №1. С. 32–76. Брагинская Н.В., Виноградов А.Ю., Шмагина-Великанова А.И. Четыре стороны сота. Gaudeamus Igitur: сборник статей к 60-летию А. В. Подосинова: антология /Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, Г. Р. Цецхладзе. М., 2010. С. 71–88.

В диссертации выдвигается гипотеза о том, что с помощью сравнительного анализа «Иосифа и Асенеф» и «Книги Иудифи» и доказательства наличия прямой связи между этими повестями возможно достижение более точной датировки. Третий раздел первой главы посвящен выбору методологии и обоснованию выбранного подхода. В качестве терминологии для описания взаимоотношений между текстами, в диссертации привлекаются некоторые элементы из теории интертекста, а также кратко излагается история возникновения термина «интертекст», сфера его применения, и особенности наложения современной теории текста на древний материал. Из теории интертекста заимствуются, в частности, термины «прототекст», «метатекст», «интертекстуальная индукция» и некоторые другие.

Вторая и третья главы диссертации («Сравнительный анализ «Иосифа и Асенеф» и «Книги Иудифи»: образы главных героев» и «Параллелизм образов, мотивов и элементов сюжета») содержат собственно филологический анализ изучаемых повестей.

Главные герои рассматриваются попарно: Асенеф и Иудифь и Иосиф и Олоферн. В образах Асенеф и Иудифи выделяются в частности *красота и недоступность* (2.1.1). Подчеркивается параллелизм в описании внешности центральных женских фигур и их отказа от брака. Далее речь идет о сходстве в *эпитетах* героинь (2.1.2). Асенеф сравнивается автором с «дочерьми евреев», в то время как Иудифь сама называет себя «дочь евреев» при входе в ассирийский лагерь. Это выражение встречается, кроме «Книги Иудифи», только в «Иосифе и Асенеф», таким образом, это пересечение на фоне известной нам литературы уже позволяет заподозрить особую связь рассматриваемых повестей.

Сходными в описании героинь являются также их атрибуты. И с Асенеф, и с Иудифью связан образ их уединенного высокого жилища (*Башия* 2.1.3.). В повести очень подробно рассказывается о собственной

башне Асенеф, о Иудифи же кратко сообщается, что она выстраивает себе шатер на крыше своего дома. К атрибутам героинь можно отнести и *служанок* (2.1.4), сопутствующих каждый раз в деле спасения. *Имена героинь* (2.1.5) также являются средствами их характеристики, мы проводим сопоставление символического значения имен Асенеф и Иудифи, каждое из которых может быть интерпретировано как говорящее. Так, Асенеф как «принадлежащая богине Нейт» оказывается «язычницей», жрицей языческой богини, а Иудифь – это «иудейка». Кроме того, Асенеф переименовывается по ходу сюжета в «Град убежища», что, по-видимому, предполагает словесную игру, построенную на созвучии с этим именем еврейских слов, обозначающих «руину» и «убежище»: Асенеф разрушает свое языческое святилище и становится городом матерью для всех прозелитов, «Градом убежища». А в том, как именуется героиня другой повести, можно видеть саму Иудею, женский коррелят к герою освободителю Иуде Маккавею.

Обе героини переживают *чудесное преображение* (2.1.6), которое описывается затем в реакции зрителей. Оба эпизода преображения отмечают важный этап в повествовании, отграничивают период подготовки героини от ее истинного перехода в новое качество. В «Иосифе и Асенеф» такое преображение наступает после молитвы. Эпизод представляет собой довольно значительный по объему отрывок. После молитвы Асенеф к ней является небесный Человек и, посвятив ее в «мистерии Всевышнего», дает указания, как встретить Иосифа. Когда ангел исчезает, Асенеф одевается в прекрасную одежду, но пришедший к ней слуга замечает, что лицо ее поникло от скорби. Внезапно, после того, как Асенеф смотрит на себя в сосуд с водой, происходит преображение, и описывается потрясение самой Асенеф и ее слуги.

В «Книге Иудифи» мистического преображения не происходит, хотя божественное участие в делах героини подразумевается. «Чудесному преображению» Асенеф отвечает подробное описание того,

как Иудифь преображает себя сама. Когда она выходит, наконец, из своего дома, наряженная и украшенная, следует сцена, напоминающая сцену изумления слуги Асенеф. На этот раз мы видим не слугу, а старейшин города, знавших Иудифь аскетичной вдовой и пораженных ее переменой. Здесь, несомненно, имеет место композиционный и смысловой параллелизм, поскольку каждый раз преображение оценивается людьми старшего возраста и знавшими героиню, вероятно, всю ее жизнь. Отметив красоту, свидетели каждый раз обращаются к Богу как к «автору» этого превращения. Обе сцены заканчиваются пространственным перемещением героини. Точнее говоря, это спуск вниз. Асенеф сходит вниз из своей башни, чтобы встретить Иосифа, а Иудифь спускается для того, чтобы отправиться в ассирийский лагерь.

*Женщина-город* (2.1.7.) – это широко известная мифологема, или комплекс мифологических образов, которые могут быть реконструированы как лежащие в основе сюжетов той и другой повести.

Прежде всего, делается попытка интерпретировать образы Асенеф и Иудифи как воплощение «Женщины-города». Образ, глубоко изученный в мировой и отечественной науке, применительно к нашему тексту был подробно изучен Е. Хамфри, которая рассматривает его и его место в композиции нескольких апокалипсисов<sup>13</sup>. Занимаясь иудео-эллинистическими произведениями, исследовательница естественно усматривает во всех этих «женщинах» символ (небесного) Иерусалима, что, однако, несколько сужает понимание образа. Так, в частности, В.Н. Топоров обращает внимание на существование противопоставления города-девы и города-блудницы. По мнению В.Н. Топорова, это противопоставление заложено изначально уже в образе города, или даже еще «предгорода» как места, куда человек попадает после утраты

---

<sup>13</sup> *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 Supplement Series* 17; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.



жительства в раю и где, лишенный божественного покровительства, он должен сам обеспечивать себе безопасность<sup>14</sup>. Земной город, рядом с которым стоят труд, страдание и опасность, по сравнению с небесным градом, оказывается воплощением богооставленности. Вместе с тем, созданный по подобию небесного града, земной город может обладать качествами прообраза: защищенный, крепкий, славный, праведный. В сочетании же с представлением о городе именно как «женщине» эта двойственность дает два ряда образов: «город-дева» и «город-блудница». В диссертации рассматривается, каким способом в каждом из текстов воплощается эта мифологема, и как реализуются ее альтернативные формы.

Анализ внутренней мифологической структуры текстов продолжается в следующем подразделе, где женские персонажи рассматриваются уже не просто как воплощения города, но шире: как воплощения более общего образа Матери-Земли как женской ипостаси. С точки зрения мифа о целомудренном юноше и *соблазнении* (2.1.8.) его опытной женщиной<sup>15</sup>, разбирается мотивы мнимого соблазнения Иосифа, а также эпизод соблазнения Олоферна Иудифью.

Второй раздел второй главы посвящен сравнению образов главных героев повестей: *Иосифа и Олоферна* (2.2). Эти персонажи занимают в обеих книгах второстепенное по сравнению с героинями положение. Если Олоферн появляется только в «Иудифи» и явно побежден героиней-женщиной, то Иосиф в Книге Бытия, без всякого сомнения, стоит на первом плане, в то время как Асенеф – часть его биографии. Однако в данном тексте роли перевернуты, и, таким образом, Иосиф рассматривается нами в паре с Олоферном как персонаж второго плана. Оба героя занимают высокое *положение при царе* (2.2.1), фараоне и

---

<sup>14</sup>Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121–132.

<sup>15</sup> Об этом мотиве см. Фрейденберг О.М. Миф об Иосифе Прекрасном. Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 137–158.

Навуходоносоре. Это положение второго человека в государстве, а на момент событий, описанных в повести, они практически выступают и как его правители. Завязкой сюжета является путешествие, которое предпринимает главный герой по поручению царя. Сходны и характеры маршрутов обоих путешественников (объезд земель по кругу), а также цели, поставленные перед ними. Во-первых, это некий *сбор*: зерна, земель, народов. Во-вторых, как показывает действие, это и распространение своей религии. Удачное в случае Иосифа и неудачное для Олоферна. *Цель и характер путешествия (2.2.2)* каждого также позволяет их сравнивать при внешнем различии. Иосиф занят ведущим к спасению от голода сбором зерна, Олоферн объезжает страну, сжигая поля и разоряя страну.

В повестях происходит «роковая» *встреча героя и героини (2.2.3)*, возникает центральный конфликт и противостояние мужского и женского персонажей. Как и в случае с характером двух путешествий – «позитивного» и «негативного» – здесь также продолжает играть роль перераспределение оценок и позиций. Встречаются язычник и праведник, но в отличие от «Иосифа и Асенеф», праведница здесь женщина, а язычник – мужчина. И в обоих текстах такое различие в богопочитании препятствует их совместной трапезе. Оба героя также оказываются в сходной ситуации предполагаемого обольщения, истинного в одном случае и мнимого в другом. В сходных ситуациях герои поступают противоположным образом: Иосиф противостоит красавице, которая поклоняется чужим богам, но затем на ней женится, а Олоферн поддается красавице, которая поклоняется иному Богу, и гибнет. Результатом встречи Иосифа и Асенеф является также переход героини к почитанию Бога Израиля: она обращается к Богу Иосифа, в результате чего конфликт снимается. Противоположной этому оказывается фигура Олоферна, которому, кроме всего прочего, «приказано было истребить всех богов той земли» (*Иудифь 3:8*). Он не

только не преуспевает в своей миссии, но вместо этого гибнет сам от руки праведницы.

Гл. 3. «*Параллелизм образов, мотивов и элементов сюжета*» рассматривает те сходные моменты, которые не связаны непосредственно с каким-либо одним персонажем, то есть построение сюжета, похожие эпизоды, второстепенные герои, а также фигурирующие в текстах, повторяющиеся мотивы и образы.

С точки зрения *композиции* (3.1) обе повести также обладают некоторым сходством: они четко делятся на две части. В «Иосифе и Асенеф» первая половина произведения рассказывает об обращении Асенеф и ее браке с Иосифом, однако, с двадцать второй главы начинается новый сюжет, сильно отличающийся от предыдущего. Это рассказ о кознях сына фараона и о чудесном спасении Асенеф. Граница настолько отчетлива, что создается даже впечатление двух отдельных произведений, настолько вторая часть *не ожидается* после первой и как будто бы мало вытекает из нее.

«Книга Иудифи» делится пополам так же очевидно. Но в отличие от «Иосифа и Асенеф» в этом произведении появление второй части после первой гораздо более обосновано. Неожиданной кажется скорее первая часть, в то время как вторая, более известная, могла бы сама составлять целое произведение.

Оба автора используют сходную технику для разбиения текста на смысловые куски, заимствованную из Библии, и хотя эта техника, соответственно, не является уникальной, но концентрация ее использования в сравниваемых повестях не характерна для сочинений Танаха и соответствующих греческих переводов.

Композиционная самостоятельность двух частей компенсируется многочисленными нитями, которые сшивают эти части, не давая им распасться. При этом в самой сюжетной схеме как «Книги Иудифи», так и «Иосифа и Асенеф» в центре стоит комбинация не из двух, а из трех

персонажей. Это женщина и двое мужчин (Иудифь, Ахиор, Олоферн, Асенеф, Иосиф, сын фараона). В тройке есть праведник и два язычника, причем конфликт веры в этой группе персонажей к концу произведения разрешается смертью одного и переходом в истинную веру второго.

В композиционном центре первой части «Иосифа и Асенеф» стоит покаянная молитва. Подобная ей молитва разделяет первую и вторую части «Иосифа и Асенеф». Центр «Книги Иудифи» также маркирован покаянной молитвой Иудифи: в одной повести молитва – накануне брака, в другой – накануне битвы.

Связующим звеном между исследуемыми текстами оказывается второстепенный, на первый взгляд, персонаж *сын фараона* (3.2), Сын египетского фараона практически не действует в первой части «Иосифа и Асенеф», зато выходит на первый план во второй: здесь его поступки приводят к весьма значительным последствиям для остальных героев и для него самого. В результате неудавшегося заговора сын фараона гибнет, фараон умирает, а Иосиф на длительное время замещает его, став как бы новым сыном фараона и правителем Египта. С помощью этого персонажа автор композиционно объединяет две части книги. Для этого, в частности, он наделяет сына фараона чертами двойника Асенеф, правда, перевернутого. Кроме своего значения непосредственно для «Иосифа и Асенеф», фигура сына фараона важна для нас и в плане сравнения с «Книгой Иудифи». Действительно в уста сына фараона вкладывается некая фраза, на первый взгляд ничем не примечательная – «Да не будет сего!». Но она встречается в Греческой Библии только дважды: в реплике Иудифи и в словах Симеона и Левия в Книге Бытия. Причем Иудифь, произнося ее, очевидным образом отсылает к той самой сцене в Бытии, так как она вспоминает при этом о насилии над Диной, дочерью Иакова, совершенным Сихемом, а также о мести за это преступление. Таким образом, автор «Иосифа и Асенеф», вкладывая эту реплику в уста резко отрицательного персонажа, добивается

определенного эффекта «несоответствия». Сын фараона практически ставит себя на место самого Господа, и даже в каком-то смысле изображает его, ложно представляя, что наделен какой-то властью над происходящим. Фраза, которая должна ассоциироваться с божественным наказанием за насилие, попадает теперь к персонажу, который собирается совершить подобное насилие. Нарушителями же, грешниками, представляются здесь Иосиф и Асенеф, якобы преступившие некий высший закон. Намеренность этого интертекстуального приема доказывается, с нашей точки зрения, тем, что он повторяется в повести еще раз: так в 24.7 сын фараона говорит торжественными словами Моисея «Смотрите – пред вами благословение или смерть» (*Втор* 30.19), обманом склоняя братьев Иосифа к преступлению.

В той и другой повести есть *персонажи с идентичными именами* (3.3) – Симеон, Манассия и Иоаким. Они рассмотрены нами с точки зрения причин этого сходства, а также степени его *неслучайности*.

Присутствие в повестях имени Симеона объясняется обращением обоих авторов к одному и тому же образу. Это сын Иакова, брат Иосифа, и, что особенно важно в данном контексте, участник резни в Сихеме. И автор «Иосифа и Асенеф» и автор «Книги Иудифи» обращаются к одному эпизоду, однако трактуют его по-разному: отстраняясь от жестокости в одном случае и беря ее примером – в другом. Различие в оценках, возможно, объясняется разницей в настроениях иудеев Палестины и диаспорической общины Онии в Египте.

Параллелизм повестей обнаруживается и в упоминании имени Манассия. Речь идет, однако, о разных персонажах. Для Асенеф это имя сына, а для Иудифи это имя умершего мужа. Усмотреть здесь какой-то замысел мы не можем.

Третье пересечение заключается в имени Иоакима. В работе делается предположение, что в обоих случаях имеет место аллюзия на

одно и то же историческое лицо: первосвященника Алкима (грецизированная форма имени «Иоаким»), назначенного на этот пост Антиохом Евпатором примерно в 163/162 г. до н.э. Рассматривается роль этого героя в обеих книгах и делается попытка интерпретации введения в его текст. В «Книге Иудифи» это персонаж второстепенный, но положительный, в отличие от Алкима Маккавейских книг. Попыткам разрешить это несоответствие посвящена работа А.И. Шмаиной-Великановой и Н.В. Брагинской «Иоаким: историческое лицо и персонаж»<sup>16</sup>. В статье предлагается объяснять «положительность» этого героя ранним временем создания текста. Если в Маккавейских книгах первосвященник появляется уже врагом Иуды, то это не означает, что он был им с самого начала. Авторы работы предполагают, что на момент очищения Храма и сразу после этого между Алкимом и Иудой не было противостояния. Более того, возможно, Алким был первосвященником на момент освящения Храма. В таком случае временем создания «Книги Иудифи» можно считать период между 164/163 и 162/161 г. (в соответствии с разными датировками очищения Храма). При этом Иоаким как отрицательный персонаж, каким мы его встречаем в «Иосифе и Асенеф», подразумевает то же историческое лицо, но увиденное другими глазами и уже в период создания второй повести, когда это имя стало нарицательным для предателя. Кроме того, сторонники Онии, потомка настоящих первосвященников, могли уже с самого начала негативно оценивать Алкима, как узурпатора власти их лидера. Так появляется «Иоаким царь Моава», отец невесты злодея, в котором читатель может узнать первосвященника Иоакима/Алкима, узурпатора и предателя, каким его и запомнила еврейская традиция.

В диссертации рассматриваются функции некоторых похожих эпизодов. Один из них – *въезд на колеснице* (3.4). Герой, а точнее герой-

---

<sup>16</sup> Шмаина-Великанова А.И., Брагинская Н.В. Иоаким: историческое лицо и персонаж. Иоаким: историческое лицо и персонаж. Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIV. Часть II. СПб., 2010. С. 450–466.

праведник, Иудифь и Иосиф, торжественно появляется во всем своем величии на колеснице или в ее сопровождении. Явление Иосифа приходится на начало произведения, а триумф Иудифи происходит в конце. Проводится сравнение описания въездов, а также их цели и символический замысел.

Другой такой эпизод – *срывание завесы* (3.5). Асенеф снимает кожаную занавесь в камерке привратницы, чтобы наполнить ее пеплом и принести к себе в спальню для совершения покаяния. Иудифь срывает драгоценный занавес из шатра Олоферна, а затем отправляет его иерусалимский Храм. В обоих случаях поступок совершает главная героиня. Каждый раз это действие приходится на очень важный момент сюжета, когда эмоциональное напряжение достигает критического момента. Этот бытовой предмет именуется словом, которое в Септуагинте практически всегда называет только одну занавесь – завесу перед Святое святых. Видимый реализм эпизода скрывает в себе и символический план: местом, куда должен в конце концов попасть занавес, оказывается храм. Асенеф приносит его в свою комнату, которая пока является «храмом» языческим, но в скором времени превратится в святилище иудейского Бога. Иудифь же относит завес в настоящий Храм в Иерусалиме.

Сравнение проводится и между эпизодами *облачения героинь* (3.6). В обеих повестях мы находим детальные описания сборов Асенеф и Иудифи. После подробного изучения структуры этих эпизодов делается вывод о сходном принципе их построения. Используя мотив, переодевания авторы повестей обозначают смену статусов главной героини и переходы ее в новое качество. Эпизод с переодеванием знаменует открытие новой стадии и фиксирует внимание читателя на точке, служащей рубежом для героини. В работе проводится параллель между описанием переодевания героинь и эпизодами сборов героев традиционного эпоса перед отправлением на битву. Таким образом, для

анализа повестей привлекается теория эпоса, в частности, интерпретация введения в повествование так называемой *полной* и *краткой* формы эпизода. Делается вывод, что в связи с условностью описания главную роль играет сам факт переодевания, а не конкретные предметы. Каждый раз введение полной формы маркирует важность подвига, на который отправляется герой, а в данном случае – героиня, для которой битву, а с ней и наступление нового статуса, заменяет брак.

Последняя параллель, которая исследуется в этой главе, это эпизод *битвы с врагами и победы* (3.7) над ними. В «Иосифе и Асенеф» врагами оказываются братья Иосифа, ставшие на сторону сына фараона. В «Иудифи» – это ассирийцы. Преследование врага предполагает его уничтожение и торжество над ним, таков предсказуемый финал этого мотивного комплекса. Но в «Иосифе и Асенеф» финал неожидан: врагов прощают. В этом также усматривается различие между позициями сторонников иудейского сопротивления и защиты своей земли от завоевателя и общины Онии, находящейся в диаспоре и осознающей свое родство с братьями, «детьми Иакова», даже в случае вражды.

В четвертой главе, озаглавленной «*Анализ параллелей*» содержится развернутая интерпретация выявленных пересечений и сходств. Прежде всего нас интересует при этом возможность непосредственного заимствования того или иного элемента. Анализ начинается с определения таких параллелей, которые относятся к общему мифологическому тезаурусу, так называемым «*архетипам*» (4.1). Поскольку мифологические архетипы по определению относятся к общему коллективному достоянию многих культур, мы не можем опираться на сами по себе образы недоступной девы в башне или девы воительницы, на мотив завоевания девы-города, на сюжет с обольщением юноши и пр. как на сознательные аллюзии. Точно так же и появление в двух повестях таких сходных элементов, которые опираются на исторические или религиозные реалии, как например,



ритуал покаянной молитвы и т.п., само по себе не может служить основанием для того, чтобы говорить о литературном заимствовании. Однако, даже в этой группе мы выделяем такие специфические черты в аранжировке архетипов и такие закономерности в построении соответствующих эпизодов или подаче реалий, которые, будучи поставлены в ряд с более доказательными лексическими параллелями и заимствованиями, начинают звучать по-иному, как сознательный отклик на образы и реалии прототекста.

К группе *лексических параллелей* (4.2) отнесены те словесные совпадения между повестями, которые указывают на прямое знакомство одного текста с другим. В работе проводится анализ распределения по тексту «Иосифа и Асенеф» таких явных текстовых указателей, «ключей». Делается попытка восстановления принципов авторской стратегии, при которой важный маркер располагается ближе к началу текста, что ведет к включению «интертекстуальной индукции», то есть к восприятию текста читателем определенным образом, через нужный «фильтр» прочтения.

Оставшиеся параллели, не включенные в первые две категории, характеризуются в диссертации как «*Прочие типы*» (4.3). Такое название выбрано для пересечений, характер которых трудно определить однозначно. Это не цитаты, но и не общие типологические сходства. Каждое из них в отдельности не может служить доказательством непосредственной связи текстов, однако взятые все вместе, параллели указывают на определенную авторскую стратегию.

Общий принцип построения всех пересечений, то есть определенная система, по которой организовано большинство, из них формулируется в последнем разделе «*Общая структура параллелей*» (4.4). Этот принцип состоит в том, что, что элемент, обнаруженный в одном тексте, в другом появляется уже в *перевернутом* виде, то есть как бы *сменив знак*. Таким образом, анализ двух повестей приводит к

выводу о том, что оба текста находятся друг с другом в *зеркальных* отношениях. На тезис, предложенный «Иудифью», «Иосиф и Асенеф» всякий раз отвечает антитезисом, и на одни и те же вещи читателю предложено смотреть с разных сторон или под разным углом. Такое системное «сходство несходств» говорит, по нашему мнению, о том, что здесь мы имеем дело не со случайными совпадениями, а с сознательными заимствованиями и с сознательной авторской стратегией переворачивать заимствование, достигая полемического результата имплицитно – образными и композиционными средствами. Текст-источником мы предлагаем считать «Книгу Иудифи», в то время как повесть «Иосиф и Асенеф» интерпретируется как попытка автора, возможно, принадлежащего к общине Онии, во всяком случае, к египетской диаспоре, вступить в литературную полемику, или диалог, со своим предполагаемым оппонентом из Иудеи. Также на основе полученных результатов делаются выводы о возможной датировке обоих текстов. «Иосиф и Асенеф» предлагается датировать периодом между 160 г. до н.э. и 100 г. до н.э., то есть периодом после основания Онией IV храма в Египте. Соответственно «Книга Иудифи», на которую, как мы предполагаем, опирался автор «Иосифа и Асенеф», должна была быть написана до этого, но не настолько задолго, чтобы для автора «Иосифа и Асенеф» позиция автора «Иудифи» перестала быть актуальной. Датировка «Иудифи» периодом между 164/3 и 162/1 гг., предложенная на основании анализа других источников, прежде всего Маккавейских книг, и по другим основаниям (см. выше примеч. 16), представляется нам чрезвычайно подходящей к нашей гипотезе об отклике автора «Иосифа и Асенеф» на «Книгу Иудифи».

В Заключении показано, что сравнительно-сопоставительный анализ повестей «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи» позволил выделить сходства и параллели между повестями. Параллели между этими двумя текстами затрагивают характеристики героев, их атрибуты

и роли в повествовании, мотивы и мотивные комплексы, композиционные элементы и композиционное построение повестей в целом, детали и их символическое значение и достигают своей кульминации в таких интертекстуальных связях, которые говорят об интенции автора указать на произведение, которое он видит перед собой и от которого отталкивается.

Для этого нам потребовалось отделить типологически сходные мифологемы, архетипические модели и лексико-стилистические традиционные элементы, которые могут появляться в самых разных текстах независимо, от таких сходств и пересечений, которые свидетельствуют о непосредственном знакомстве автора «Иосифа и Асенеф» с «Книгой Иудифи» как первичным текстом.

Однако обнаруженные и классифицированные параллели, в том числе и те, которые сами по себе непосредственно о заимствовании не говорят, представляют собою не просто бессистемный ряд подобных элементов. Их совокупность обнаруживает сложную систему отражений, симметрий и перевернутых симметрий на уровне сюжета, персонажа, на идейном и образном уровнях. Это позволяет нам полагать, что «Иосиф и Асенеф», нисколько не похожая на полемический трактат, благодаря ее системе персонажей, композиционной и образной структуре и даже особому использованию архетипических моделей в целом является «ответом» на замысел, пафос и образный строй «Иудифи».

Анализ исторической ситуации показывает, что возникновение «Книги Иудифи» предшествовало повести «Иосиф и Асенеф», написанной в египетской диаспоре. Обе книги были откликом иудейского автора на восстание Маккавеев, на Очищение и Обновление Храма. Но «Иосиф и Асенеф» – это еще и отклик на то, как «Иудифь» понимает эти события, и отклик полемический, противопоставивший, если говорить несколько модернизаторски, пафосу национального

освобождения пафос спасения обратившегося человечества. Подобное соотношение этих двух книг позволяет с известной уверенностью говорить о датировке «Иосифа и Асенеф» периодом между 160 г. до н.э. и 100 г. до н.э., а появление «Книги Иудифи» – около 164/3–162/1 гг. до н.э.

**Основные положения диссертации отражены:**

(в публикациях в изданиях, принадлежащих к списку ведущих рецензируемых научных журналах и изданий ВАК)

1. *Михайлова Т.А.* Книга Иудифь: проблема композиции // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XII (Чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, 23–25 июня 2008 г. / СПб., 2008. С. 291–307 (0.7 п.л.).

2. *Михайлова Т.А.* Ветхозаветный апокриф «Иосиф и Асенеф» и некоторые текстологические параллели // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XIV (Чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, 21–23 июня 2010 г. / СПб., 2010. С. 205–216. (0.5 п.л.)

По теме диссертации также имеются следующие публикации:

3. *Михайлова Т.А.* Перемена облачения в «Повести об Иосифе и Асенеф» // *Antiquitas Iuventae II*/ Сборник научных трудов студентов и аспирантов / Под. ред. Е.В. Смыкова, А.В. Мосолкина. Саратов, 2006. С. 96–109 (0.6 п.л.).

4. *Михайлова Т.А.* Проблема датировки ветхозаветного апокрифа «Иосиф и Асенеф» // *Antiquitas Iuventae III*/ Сборник научных трудов студентов и аспирантов / Под. ред. Е.В. Смыкова, А.В. Мосолкина. Саратов, 2007. С. 241–250 (0.4 п.л.).

5. *Михайлова Т.А.* Иудейские апокрифы «Иосиф и Асенеф» и «Иудифь»: проблемы датировки // Тезисы четырнадцатой ежегодной международной конференции по иудаике. М., 2007. С. 10–12 (0.2 п.л.).
6. *Mikhaylova T.A.* «Joseph and Aseneth» and «The Book of Judith»: the problem of dating // ICAN IV (Тезисы). Lisbon, 2008. С. 53–54 (0.1 п.л.).
7. *Михайлова Т.А.* «Иосиф и Асенеф» и «Книга Иудифи»: проблема датировки // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры. М. 2009. С. 221–233 (0.5 п.л.).
8. *Михайлова Т.А.* Античные аллюзии и проблема интертекста // *Antiquitas Iuventae V*/ Сборник научных трудов студентов и аспирантов / Под. ред. А.В.Мосолкина. Саратов, 2010. С. 115–121 (0.3 п.л.).